

## POLITICA " IN NUCE ,

---

### I.

#### IL SENSO POLITICO.

Quando si parla di « senso politico », si pensa subito al senso della convenienza, dell'opportunità, della realtà, di ciò che è adatto allo scopo, e simili. E si considerano forniti di senso politico coloro che a quel modo operano o a quel modo giudicano l'altrui operare, e, per contrario, privi di senso politico quegli altri, che diversamente si comportano, ancorchè abbondino di morali intenzioni e si accendano a nobilissimi ideali.

È irragionevole dunque, — con siffatto riconoscimento, si può dire, quotidiano, — ripugnare poi alla dottrina che l'azione politica non sia altro che azione guidata dal senso dell'utile, indirizzata a un fine di utilità, e che per sè non possa qualificarsi nè morale nè immorale.

Forse il motivo della ripugnanza, in ispecial modo a quest'ultima proposizione, è da riporre nell'inconsapevole sostituzione che si suol fare del concetto dell'utile con quello dell'egoistico: quantunque già Aristotele ammonisse a non confondere l'amore di sè col cattivo amore di sè, e quantunque tutto lo svolgimento del pensiero moderno, e le molteplici discipline formatesi intorno all'operare pratico dell'uomo, inculchino questa differenza e redimano il concetto dell'utile.

La erronea sostituzione, se per un verso, col cancellare il carattere distintivo della politica dalla morale, ha impedito o infiacchito la seria considerazione della politica, per un altro verso, non potendo negare la vivente realtà di questa, è stata condotta a trattare ciò che è meramente politico come cosa dalla quale non è dato interamente astenersi, tuttochè non di rado più o meno immorale, ponendo in tal modo un dualismo tra azione politica e azione morale. Conseguenza di questo dualismo è, in primo luogo,

il volgare giudizio che la politica sia una triste necessità (volgare giudizio ch  taluni filosofi hanno innalzato all'empireo delle loro speculazioni, facendo della politica e dello Stato un espediente provvisorio e una condizione transitoria del genere umano); e, in secondo luogo, la sequela delle illogiche sentenze onde si afferma che bisogna far talvolta il male per servire al bene, che il fine morale giustifica il mezzo immorale, che altra   la morale privata e altra la morale pubblica, che impossibile   far politica e serbare pure le mani, che nell'interesse dello Stato si deve all'occorrenza non os-servar la fede data o compiere assassinii e altri delitti. Illogiche, perch  la nostra umana coscienza ci grida che in nessun caso   lecito rompere la fede o commettere assassinamenti, che non c'  una morale in casa e una in piazza, che non si pu  fare il male per ottenere il bene, come se male e bene fossero merci da scambiare, che le mani debbono serbarsi pure, che la qualit  del mezzo e quella del fine non debbono contrastare. E sarebbe da chiamarle, peggio che illogiche, turpi, se non ci sovvenisse che esse si ritrovano talora perfino sulle labbra di uomini come Federico di Prussia e Camillo di Cavour, ed esprimono allora l'ingenua angoscia che si prova nell'eseguire azioni, delle quali si sente la razionale necessit  e che tuttavia non si riesce ad adagiare negli schemi delle dottrine professate, a segno che i loro stessi autori ne discostano le loro persone dopo averle compiute, e trepidamente se ne accusano, o ne lasciano l'esclusiva responsabilit  a Dio, che li ha messi in tali strette da dover fare quello che han fatto. Ma il vero   che se, nella maggiore chiarezza della coscienza morale,   apparso necessario eseguire quelle azioni, esse non possono essere n  mancam-menti di fede, n  assassinamenti, n  altra sorta di bricconate o di malvagit , allo stesso modo che la « magnanima menzogna », della quale parla il Tasso, appunto perch  « magnanima », non poteva essere « menzogna », altro che per poetica metafora.

L'azione politica non solo   azione utile, ma questi due concetti sono coestensivi, n  si sar  mai in grado di addurre alcun carattere che distingua la prima nell'orbita della seconda. Se si richiede abilit  politica per governare lo Stato o per capitanare un partito, ce ne vuole parimenti per governare la propria famiglia, ce ne vuole per annodare e coltivare relazioni di amore e di amicizia, ce ne vuole perfino verso gli animali, dei quali ci serviamo, e perfino verso le cose, posto che anch'esse obbediscano a leggi, e a lor modo (o a modo campanelliano) abbiano vita e senso. Cosicch , nel parlare come qui si fa di politica e di azioni politiche, s'intende

semplicemente rivolgere l'attenzione a certi ordini di fatti che di solito hanno maggiore rilievo e porgono più frequente materia a indagini e discussioni: ordini di fatti che non sapremmo logicamente delimitare entro l'infinita distesa dell'utile e pei quali ci riferiamo unicamente (e per fortuna basta al nostro fine) alla rappresentazione generale, suscitata dal vocabolo « politica ».

Vano sarebbe tentare, come si suole, di distinguere le azioni politiche tra le altre pratiche e utilitarie, determinandole come quelle che si attengono alla vita dello Stato; perchè che cosa è poi effettivamente lo Stato? Nient'altro che un processo di azioni utili di un gruppo d'individui o tra i componenti di esso gruppo; e per questo rispetto non c'è da distinguerlo da nessun altro processo di azioni di nessun altro gruppo e anzi di nessun individuo, il quale isolato non è mai e sempre vive in qualche forma di relazione sociale. Nè si guadagna cosa alcuna col definire lo Stato come complesso di istituzioni o di leggi, perchè non c'è gruppo sociale nè individuo che non possenga istituzioni e abiti di vita, e non sia sottomesso a norme e leggi. A rigore, ogni forma di vita è, in questo senso, vita statale; e perciò, nel parlare che qui si fa dello Stato come qualcosa di specifico, s'intende del pari riferirsi semplicemente alla rappresentazione generale, richiamata da quella parola.

Se il concetto di Stato non vale a circoscrivere le azioni politiche tra le altre utilitarie, meno ancora vale come contrapposto delle azioni singole, come entità che abbia in sè una propria vita oltre o disopra degli individui. È codesto il consueto scherzo che l'irriflessione esegue per mezzo delle metafore del linguaggio e che l'enfasi rettorica rassoda: uno scherzo a cui lo Stato va soggetto insieme con le altre idee e ideali, il Vero, il Bene, il Bello, scritti con la maiuscola e tutti sospesi in alto come astri luminosi. Nascono da ciò le assurde domande, che cosa sia il Vero, il Bene, il Bello, oggettivamente e in sè; e gli assurdi procedimenti teorici onde si viene esponendo come, poste quelle idee, lì ferme, l'uomo si conduca rispetto a esse, le apprenda, le imiti, le attui, o le tradisca e loro si ribelli; e, infine, l'insoddisfazione che lasciano siffatte dottrine, dalla quale non si vien fuori se non col riacquistare la consapevolezza che non c'è il Vero, ma il pensiero che pensa, non il Bene, ma la volontà morale, non il Bello, ma l'attività poetica e artistica; e non già lo Stato, ma le azioni politiche. La parola « Stato », del resto, che fu messa in uso nel senso politico dagli italiani del Rinascimento, sembra quasi un paradosso verbale, perchè richiama la « statica » in una cerchia come la vita politica, che,

al pari di ogni vita, è dinamica, o, per meglio dire, spiritualmente dialettica. Certamente con la parola « Stato » si vuole designare, come si è notato di sopra, il complesso delle istituzioni, costumi e leggi che regolano le azioni, e più prossimamente il complesso delle leggi fondamentali e costituzionali. Ma, in primo luogo, le leggi stesse non sono poi altro che azioni degli individui, volontà da essi attuate e mantenute salde, concernenti (e per questa parte rimandiamo alla teoria delle leggi) certi indirizzi più o meno generali, che si stima utile promuovere. In secondo luogo, poichè questi indirizzi sono, e non possono non essere, designati dalle leggi solo in modo astratto, il tradurli in atto non è già una mera obbedienza o imitazione da parte degli individui, ma una propria creazione di questi, rispetto alla quale le leggi stanno come semplice elemento materiale, negato nella sintesi formale. Per dire la stessa cosa in modo più semplice, è noto che le leggi hanno bensì la loro importanza, ma assai più importa il modo in cui esse sono osservate, cioè l'effettivo operare degli uomini; ed è noto che le leggi, nella interpretazione e attuazione, si allargano, si accomodano, si arricchiscono, e, insomma, cangiano. Anzi, proprio per questa ragione, non si può ammettere, in sede di pura teoria ossia di pura verità, una distinzione assai usuale nelle dottrine e nei dibattiti politici, quella tra Stato e governo, perchè, per chi ami la concretezza e non già le astrazioni, lo Stato non è altro che il governo, e si attua tutto nel governo, e fuori della non mai interrotta catena delle azioni del governo non rimane se non la ipostasi dell'astratta esigenza di queste azioni stesse, la presunzione che le leggi abbiano un contenuto per sè e stabile, diverso dalle azioni che alla loro luce, o alla loro ombra, vengono compiute.

Per altro, questa che abbiamo pronunziata è una di quelle che non a torto si chiamano « verità pericolose », in quanto facilmente sono adoperate per difendere o giustificare certe operazioni e disposizioni non lodevoli. Così la teoria critica che la grammatica sia priva di verità e consista in astrazioni e arbitrii, potrebbe essere lietamente salutata dallo scolarecchio che sgrammatica, laddove il significato di quella teoria è invece che la grammatica bisogna studiarla, perchè è utile, e che appunto per conseguire la sua utilità, e non per altro fine, si giova di astrazioni. L'astrattezza delle leggi e la concretezza che lo Stato ottiene solo nel governo non significano che istituzioni, costumi e leggi siano trascurabili o degni di disprezzo, e che si debba o si possa governare giorno per giorno e ora per ora, improvvisando leggi efimere e singolari, e

che, non essendovi differenza tra vita normale e rivoluzione e la vita normale essendo continua rivoluzione, si possa procedere ogni momento ad atti rivoluzionarii: illazione che sarebbe un comodo sofisma, fondato, come ogni sofisma, sopra un equivoco di parole e un celato trapasso da un genere all'altro. Nonostante la loro natura astratta, di leggi non si è mai fatto e non si può far di meno. A ragione esse sono riverite come (al dire di Aristotele) « intelligenza senza cupidità », ossia volontà che l'individuo stesso che l'ha creata s'impegna a non toccare e a non turbare coi proprii interessi e appetiti. E tutti domandano leggi e costanza di leggi per poter disporre la propria vita nell'avvenire formandone il disegno, che sarà bensì variato dagli incidenti, ma pure spiegherà la sua efficacia; e la relativa fermezza delle leggi è quel che si chiama la « pace », così cara al cuore di ogni uomo laborioso; e sulle istituzioni, leggi e costumanze sorge la forza e l'attrattiva della tradizione e del passato; come, per converso, i governi che non si fondano su alcun diritto ma sul semplice fatto, non mettono radici o le mettono con grande lentezza e stento. I popoli antichi singolarmente celebravano i legislatori, fondatori e riformatori degli Stati; perchè, se gli uomini di guerra e di diplomazia rappresentano la forza dell'azione nel presente, la salvezza degli Stati dai pericoli e dalle rovine e il guadagno delle vittorie, i legislatori rappresentano la conservazione e l'accrescimento di questi beneficii nel futuro, mercè le istituzioni che servono a garantirli. La polemica e la satira contro i « bigotti », come li chiamano, delle leggi e le « vestali » delle istituzioni possono ben avere qualche ragione contro la superstiziosa timidezza che talvolta impaccia la vita fattiva dello Stato; l'altra polemica, che vi si congiunge, avverso i formalisti giuristi vale contro la pedanteria e la superficialità che, appigliandosi a un elemento astratto, non lasciano scorgere la realtà dei moti storici e dei cangiamenti avvenuti e irrevocabili. Ma biasimo non minore, e forse più grave, meritano coloro che difettano del senso della tradizione, della continuità, della legalità, ancorchè volenterosi e operatori di bene, di bene necessariamente labile e poco profondo in quanto si appoggia unicamente sull'arbitrio del singolo individuo. Se gli altri possono essere tacciati di scarsità nel senso politico, questi sono certamente scarsi nel senso giuridico, che è poi anch'esso una forma o un caso speciale del senso politico, preso nella sua integrità.

Alla risoluzione della realtà dello Stato in quella delle azioni politiche, e delle azioni politiche nelle azioni utili, sembra opporsi

la concezione largamente accettata che l'origine e il reggimento dello Stato siano dovuti alla forza, concetto che si presenta a primo aspetto come direttamente opposto o almeno assai diverso da quello di utilità e di convenienza economica. E non è mancato in questa parte il tentativo eclettico di combinare i due concetti ritenuti opposti o diversi, e porre la forza o la violenza all'origine degli Stati e il rapporto di convenienza utilitaria nel loro prosiegua e svolgimento: il quale tentativo ci dà occasione di osservare che l'« origine », che in questi e in altri simili casi si ricerca, non è punto un'origine storica, ma è l'origine, il nascimento, la natura eterna ossia l'idea dello Stato, e perciò non vi ha luogo a una distinzione storica di origine e svolgimento, di età primitiva e di età posteriore. L'uomo (come sapevano e dicevano già gli antichi) è un essere sociale o politico per sua natura; e lo Stato (come diciamo noi moderni) non è un fatto, ma una categoria spirituale. Un'altra osservazione bisogna tener presente, di non restringere l'idea di forza alla grossolana rappresentazione che la parola suol suggerire, quasi un prendere pel collo altrui, piegarne la cervice, atterrarlo, e simili; ma di pensarla nella sua piena verità che è di tutta intera la forza umana e spirituale, e comprende la sagacia dell'intelletto non meno del vigore del braccio, la previdenza e la prudenza non meno dell'ardimento e dell'audacia, la dolcezza non meno della severità, il candore non meno della penetrazione o addirittura della malizia, la virtù della bellezza non meno della bellezza della virtù.

Inteso così rettamente il concetto di forza, ne segue che non si può concepire la forza distribuita in modo che, in una moltitudine di uomini, uno o taluni la posseggano e gli altri no, uno o taluni ne posseggano più e altri ne posseggano meno; sicchè quell'uno o quei taluni s'impongano agli altri e li signoreggino. La varia distribuzione di quella forza non è quantitativa ma qualitativa; ed è varietà di attitudini e di capacità e di virtù, di cui ciascuna cerca il suo complemento nelle altre, ciascuna ha bisogno delle altre. E se ciascuna ha bisogno delle altre, ciascuna reciprocamente può imporsi alle altre, minacciarle della privazione del proprio sussidio, esercitare, come si dice, una pressione sulle altre. E il risultato di queste varie pressioni è l'accordo sopra un modo di vivere, il reciproco consenso. Il dilemma se lo Stato si fondi sulla forza o sul consenso, e il quesito se legittimo sia lo Stato dovuto alla forza o solo quello dovuto al consenso, vanno messi in compagnia con la distinzione di sopra indicata tra Stato e governo;

perchè, in verità, forza e consenso sono in politica termini correlativi, e dov'è l'uno, non può mai mancare l'altro. Consenso (si obietterà) « forzato »; ma ogni consenso è forzato, cioè tale che sorge sulla « forza » di certi fatti, e perciò « condizionato »: se la condizione di fatto muta, il consenso, com'è naturale, viene ritirato, ricominciano il dibattito e la lotta, e un nuovo consenso si forma sulla condizione nuova. Non c'è formazione politica che si sottragga a questa vicenda: nel più liberale degli Stati come nella più oppressiva delle tirannidi, il consenso c'è sempre, e sempre è forzato, condizionato e mutevole. Se così non fosse, mancherebbero insieme e lo Stato e la vita dello Stato.

Traducendo in altri vocaboli gli stessi termini di questa relazione, e chiamando « autorità » tutto quanto rappresenta il momento della forza (promessa o minaccia che sia, annuncio di premio o di pena), e « libertà » quanto rappresenta il momento della spontaneità e del consenso, deve dirsi che in ogni Stato autorità e libertà sono inscindibili (e si pensi anche qui agli estremi del dispotismo e del liberalismo): la libertà cerca e vuole l'autorità, e l'autorità garantisce la libertà. Si celebra la libertà: a ragione. Quale parola fa battere con più calore e dolcezza il cuore umano? Non ce n'è forse altra che abbia pari potere se non quella di amore; e in certo senso il contenuto delle due parole confluisce in uno, perchè la libertà, come l'amore, è la vita che vuole espandersi e godere di sè, la vita in tutte le sue forme e sentita da ciascuno a modo proprio, in quella infinita varietà, in quell'individualità di tendenze e di opere onde s'intesse l'unità dell'universo. E intendiamo qui per libertà nient'altro che questa gioia del vivere, e non punto la libertà morale che al suo luogo sogliono scorgere o porre i frigidì moralisti, capaci, con la loro « libertà morale », di teorizzare perfino gl'ingenui affetti di Romeo e Giulietta! Ma a ragione altresì si celebra l'autorità, l'ordine, la regola, il sacrificio di ciascuno a ciascuno e di tutti a tutti, che è il potenziamento di ciascuno in ciascuno e di tutti in tutti: se la parola « libertà » sorride all'animo, quella di « autorità » lo rende serio e severo. Il torto è solo degli esclusivi celebratori della forza o dell'autorità, e del consenso o della libertà, che dimenticano che il termine da essi escluso è già incluso nell'altro accolto, perchè, come si è avvertito, è il suo correlativo. Il politico esperto finisce col dire, come diceva Giuseppe de Maistre: « Il faut prêcher sans cesse aux peuples les bienfaits de l'autorité et aux rois les bienfaits de la liberté ».

Non si vuol negare che nelle dispute per la libertà contro l'au-

torità o per l'autorità contro la libertà, per il principio del consenso contro quello della forza, e all'inverso, come nelle altre per lo Stato contro il governo, siano sovente in questione, quasi *per speculum et in aenigmate*, cose assai importanti; ma sono cose che concernono situazioni storiche e contingenti e appartengono agli affetti e interessi dei cittadini di un determinato Stato in un determinato tempo, e che poi solo per immaturità filosofica, e talvolta per industria oratoria e per prepotenza polemica, vengono innalzate a supremi concetti o a dipendenze e deduzioni di concetti supremi, dando valore di concetti alle metafore adoperate. Così anche non si vuol negare che la determinazione di sovranità, e la ricerca della persona o delle persone in cui, secondo le varie forme di Stato, s'incorpora la sovranità, possano avere significato e importanza contingenti; ma, d'altra parte, è certo che, nella pura teoria, quella determinazione non ha luogo e quella ricerca non ha senso. Fintanto che si pensa che la forza sia una sostanza omogenea, distribuita solo in vari gradi quantitativi tra i componenti di uno Stato, è logico che si definisca la sovranità il possesso della forza o della maggiore forza, e s'indaghi secondo le forme degli Stati dove essa sia riposta. Ma, succeduta a quella inesatta concezione l'altra della diversità e specificazione qualitativa, è altrettanto logico concludere che in uno Stato, ciascuno è a volta a volta sovrano e suddito: legge alla quale non si sottraggono neppure i re, che non poche volte hanno in modo espresso lamentato la loro « mancanza di libertà », e della quale godono perfino gli infimi, coloro che non hanno nulla e non ambiscono nulla e ai quali lode o biasimo (come ai Pulcinelli della seconda parte del *Faust*) sono indifferenti. La sovranità, in una relazione, non è di nessuno dei suoi componenti singolarmente preso, ma della relazione stessa. Veramente quando si è stretti a dover determinarla in qualcosa che superi e domini la relazione stessa, si è tentati di rispondere che il sovrano è Dio o l'Ida o la Storia (*omnis potestas a Deo*), cioè a mutare quella questione senza senso in un'altra, che ha senso. E se la sovranità è in ogni parte della relazione *nec cubat in ulla*, cade anche, come destituita di valore speculativo, la divisione degli Stati secondo le persone che esercitano la sovranità, e anzitutto la celebre tripartizione in monarchia, aristocrazia e democrazia. La quale serba bensì qualche significato filosofico, ma non in rapporto al posto da assegnare alla sovranità, sì in quanto discerne tre momenti di ogni vita politica: la collaborazione che è di tutti, il consiglio che è dei pochi, ottimati o aristocratici, e la risoluzione che



è dell'uno. Ma in questo significato la tripartizione, anziché designare tre forme di Stati, designerebbe piuttosto la composizione organica di qualsiasi Stato, cioè dell'unico Stato.

Le teorie politiche, finora respinte perchè teorie unilaterali, hanno per ciò stesso almeno questo merito, di fondarsi sopra un aspetto o momento reale e di ricordarlo enfaticamente nei casi in cui si tende a dimenticarlo o a negarlo. Ma c'è una teoria politica che non possiede nemmeno simile merito e non si fonda su alcun momento della relazione politica, ed è tuttavia quella che vanta forse maggior numero di seguaci: la teoria che, per evitare fraintendimenti, chiameremo non già democratica e neppure giacobina, ma, quale essa è, egualitaria. « Democratismo », infatti, indica la tendenza a far pesare più fortemente la massa, il popolo o la plebe nei consigli e nella deliberazione politica, ed è sempre questione empirica e di più e di meno; e « giacobinismo » designa l'atteggiamento pratico, che, movendo da un astratto ideale, ricorre all'imposizione e alla violenza per attuarlo; onde « giacobini » sono chiamati non solo gli estremi democratici, ma tutti coloro, anche estremi conservatori e aristocratici, che esercitano simile imposizione e violenza, per solito poco duratura e poco feconda. E il democratismo sarà, nelle circostanze date, plausibile o no, e il giacobinismo, sempre pochissimo plausibile; ma l'uno e l'altro non sono intrinsecamente impossibili e assurdi, com'è invece la teoria egualitaria. Il presupposto di questa è l'eguaglianza degli individui messa a fondamento degli Stati: eguaglianza che non sarebbe pensabile se non nella forma di autarchia, del pieno appagamento dell'individuo in sè medesimo, che non ha nulla da chiedere all'altro, al quale è eguale; e perciò in una forma così fatta che non può valere a fondare lo Stato, ma per contrario ne mostra la superfluità, essendo, in tale ipotesi, ogni individuo uno Stato a sè. Nemmeno un « contratto » è possibile tra codesti autarchi, mancando la materia del contrattare, dei reciproci diritti e doveri. Affinchè sorga lo Stato in questa ipotesi, deve introdursi un *deus ex machina*, e piombar giù dal cielo o distaccarsi improvviso uno o taluni dagli altri, come disuguali dagli altri e dissimili; che sarebbe poi l'annullamento della ipotesi e di tutta la teoria. Alla quale non vorremo negare, come non abbiamo negato alle altre, l'efficacia che può avere o che ha ancora e riavrà nell'avvenire come mito di certe tendenze e bisogni morali, come non neghiamo a una sua derivazione, alla teoria della maggioranza, un certo valore di espediente pratico e di giuoco d'apparenze (da chi e in qual modo si foggia la

« maggioranza »?); ma, certamente, nella scienza politica la sua falsità è totale, e quando la si toglie a criterio, ogni buon giudizio delle cose politiche urta in ostacoli insormontabili e finisce con lo smarrirsi. La « libertà » e la « fraternità », che quella teoria fa seguire all'idea dell' « eguaglianza », sono così vuote e, come vuote, prone a ogni arbitrio, che bastano a spiegare i vituperii scagliati contro quelle nobili parole da uomini di vivo senso storico e politico, divenuti, in odio a esse, appassionati partigiani della « forza », parzialmente e grossolanamente intesa: della forza, si direbbe, di prendere in prima linea a scappellotti i creduli in quelle scioccherie e coloro che le vanno ripetendo a uso dei gonzi. Che cosa c'è, infatti, di più stupido della « libertà » e « fraternità », attribuite a una fila di fredde, lucide ed eguali palle da bigliardo? Il che ci mena a dire che la teoria egualitaria, per la quale non si trova appiccio logico nel rapporto politico, ha la sua vera origine negli schemi della matematica e della meccanica, inetti a comprendere il vivente; e infatti, sebbene rappresenti una stortura di tutti i tempi e sempre risorga nuova, la sua grande epoca fu il secolo dominato dalle scoperte della meccanica.

Sembrerebbe che nello smarrimento del senso e giudizio politico non si possa andar più giù della dottrina egualitaria. E pur si va più giù, e per effetto dello spasimo stesso che quella ideologia eccita nelle menti e negli animi, promettendo il rispetto all'eguaglianza e all'astratta libertà dell'eguaglianza, e poi violandola sempre, perchè ogni svolgimento e conclusione della teoria, e ogni tentativo di attuazione pratica che muova da quelle premesse, altera l'eguaglianza e comprime la libertà, sia pure (secondo la spiritosa trovata del Rousseau) al fine di « costringere gli uomini a essere liberi »! A salvare il principio della eguaglianza e della libertà non si presenta, dunque, altro partito che la concezione anarchica o egoarchica, la sola che prometta pieno e intero godimento della libertà all'uomo, se anche capovolga tutto il giudizio sulla storia quale si è svolta fino a noi, e trasferisca l'ammirazione dagli uomini sociali agli antisociali. Ma questa teoria, che nasce dalle viscere della teoria egualitaria, è, come si è già notato, la figlia che esercita le vendette sulla genitrice, la critica e ironia dell'egualitarismo, la sua riduzione all'assurdo, e, al pari della teoria madre, non può dirsi teoria politica, giacchè nega l'oggetto, che dovrebbe spiegare.

## II.

## LO STATO E L'ETICA.

Nell'operare politico, nel procurar di conseguire un determinato fine, tutto diventa mezzo di politica, tutto, non escluse in certa guisa la moralità e la religione. La situazione iniziale è data caso per caso: gli uomini, coi quali si ha da fare, sono inizialmente quello che sono; i loro concetti, i loro preconcetti, le loro buone o cattive disposizioni, le loro virtù e i loro difetti porgono il materiale sul quale e col quale bisogna operare, e non c'è modo di commutarlo con altro che piaccia meglio. Se bisognerà, per accordarsi con essi in una comune azione, per muoverli al consenso, carezzare le loro illusioni, lusingare la loro vanità, fare appello alle loro credenze più superstiziose e più puerili, nel miracolo di san Gennaro o nell'eguaglianza, libertà e fraternità e negli altri cosiddetti « principii dell'89 » (nullità teoriche, ma grosse realtà passionali), converrà adoprare questi mezzi. Nè c'è da prenderne scandalo. Ogni forma dell'attività umana, nell'atto che si dispiega, si afforza delle altre tutte, e i prodotti delle altre tutte sottomette a sé e fa suoi. Tanto varrebbe, dunque, scandalizzarsi del poeta che pensieri ed affetti, e gioie e dolori, e bene e male, tutto adopera come materiale di poesia, tutto riduce a immagini alate.

Ma non c'è da prenderne scandalo anche per un'altra ragione. Come la poesia, che è tutta poesia, non discaccia dallo spirito e dal mondo la riflessione, la critica e la scienza, e anzi la prepara e quasi la chiama, così la politica, che è e non può non essere schietta politica, non distrugge ma anzi genera la morale, nella quale è superata e compiuta. Non c'è nella realtà una sfera dell'attività politica o economica che stia da sé, chiusa e isolata; ma c'è solo il processo dell'attività spirituale, nel quale alla incessante posizione delle utilità segue l'incessante risoluzione di esse nell'eticità.

Ora lo spirito etico ha nella politica la premessa della sua attività e insieme il suo strumento, quasi un corpo che essa riempia d'un'anima rinnovata, e pieghi ai suoi fini. Non vita morale, se prima non sia posta la vita economica e politica; prima il « vivere » (dicevano gli antichi), e poi il « ben vivere ». Ma altresì non vita morale che non sia insieme vita economica e politica, come non anima senza corpo. E l'uomo morale non attua la sua moralità se

non operando politicamente, accettando la logica della politica. Osserva uno storico, nel riferire due lettere di san Bernardo, scritte nel corso della sua vivace e varia lotta a pro della Curia contro re Ruggiero di Sicilia, e nelle quali a breve distanza di tempo si affermano due cose opposte, che « codesta era ben politica, ma non politica da santo »; al che si deve controsservare che era appunto « politica da santo », di un santo che nell'attuare i suoi fini santi, si valeva (da galeotto a marinaio) dei soli mezzi reali di attuazione, che erano quelli offertigli dalla politica.

L'amoralità della politica, l'anteriorità della politica alla morale fonda, dunque, la sua specificità e rende possibile che essa serva da strumento di vita morale. Ma, come la cerchia della politica non sta da sola, essa non è neppure bastevole a sè; e questo è necessario avvertire affinchè la specificità non sia mal concepita e travisata in una sorta di partenogenesi e s'immagini che possa darsi in concreto un politico privo affatto di coscienza morale; il che varrebbe ammettere che si possa essere « uomo politico » senza essere « uomo ». La specificazione sorge sempre sul tronco dell'unità e dell'umanità come momento di un circolo spirituale: un poeta che non avesse esperienza di affetti, di moralità, di pensieri, un poeta frigido, ottuso e deficiente, sarebbe mai poeta? Non è risaputo che la poesia è l'espressione di una personalità, e perciò che, per creare poesia, occorre in primo luogo lo svolgimento di tutto l'uomo? Non ridiamo di quei pretendenti poeti, che inseguono la poesia mercè sforzi stilistici e procedimenti metrici e notazioni di ciò che cade loro sotto i sensi, e non li consigliamo a tornar bene indietro, alle radici dell'essere, e farsi un cuore e un intelletto? Similmente un politico senza esperienza e perciò senza coscienza morale, non solo non durerebbe nell'opera sua, non le si consacrerebbe come ad alto ufficio, ma non potrebbe neppur maneggiare gli altri uomini, giovandosi come di comodi strumenti dei loro sentimenti morali, la cui psicologia gli sarebbe ignota perchè non mai da lui vissuta; e perciò egli non potrebbe essere neppure, come si dice, « politico cinico ».

Ma nella cerchia etica, nella quale ora siamo entrati, non si tratta più dell'esperienza morale e umana, indispensabile al puro politico; la cerchia politica è qui oltrepassata: si vive la vita morale, alla quale, come si è detto, la politica è mezzo e non fine. L'uomo morale è il *vir bonus agendi peritus*; la sua educazione morale richiede insieme l'educazione politica, e il culto e l'esercizio delle virtù più propriamente pratiche, come la prudenza e l'accorgimento e la pazienza e l'ardimento.

In questa elevazione dalla mera politica all'etica anche la parola « Stato » acquista nuovo significato, non più semplice relazione utilitaria, sintesi di forza e consenso, di autorità e libertà, ma incarnazione dell'ethos umano e perciò Stato etico o Stato di cultura, come anche si chiama. E, con la parola « Stato », prendono nuovo significato quelle di « autorità » e di « sovranità », che sono ormai l'autorità e la sovranità del dovere e dell'ideale morale, e di « libertà », che, in quanto libertà morale, non può non essere tutt'una cosa con quel dovere e con quell'ideale; e di « consenso », che è ormai approvazione etica e devozione bensì alla « forza », ma alla forza che è forza di bene; e, perfino, di « eguaglianza », che non è più l'eguaglianza matematica, ma la cristiana eguaglianza in Dio, di cui tutti, umili e superbi, sono figli, coscienza della comune umanità; e via dicendo. Lo Stato etico, per questo suo carattere, non tollera nè sopra nè accanto a sè altre forme di associazione, che tutte debbono essergli sottoposte, ovvero sono da esso negate e annullate. Quando la Chiesa fronteggiava lo Stato e primeggiava, la Chiesa era il vero Stato etico; e quando lo Stato terreno impegnò la lotta con la Chiesa, non si fu arrestato che non l'ebbe in sè risolta, considerando sè stesso come la vera e unica Chiesa, rappresentante delle esigenze di una più perfetta moralità.

Sotto quest'aspetto, può sembrare irriprensibile, se anche ridondante, quell'esaltazione dello Stato, che, iniziata nel periodo classico della filosofia germanica dallo Hegel, e ripetuta in Italia dallo Spaventa e da altri, risuona ancor oggi di frequente nella scuola. Poichè lo Stato veniva inteso come la vita morale, la concretezza stessa della vita morale, era naturale che lo s'innalzasse al fastigio sul quale il Kant aveva collocato la legge morale, e lo si facesse oggetto della medesima reverenza e venerazione. Ma l'errore di quei dottrinarii sta appunto nell'aver concepito la vita morale nella forma, a lei inadeguata, della vita politica e dello Stato.

Lo Stato, politicamente inteso, cioè lo Stato senz'altro, coincide, come sappiamo, col governo; ed è un rapporto di autorità e consenso, che ha di fronte come nemici, e tratta come tali, quelli che non l'accettano e intendono a cangiarlo. Costoro vengono dichiarati, secondo i casi, traditori, ribelli, cospiratori, indesiderabili, e mandati a morte, alle prigioni, agli esili, e in altri modi perseguitati e castigati. E per la tendenza che ha e deve avere quel rapporto politico, ossia quell'ordinamento statale, a conservarsi, sono altresì da esso tenuti d'occhio e in sospetto tutti gli spiriti liberi e indocili, e perfino gli uomini di critica e di pensiero, i quali,

avendo lo sguardo all'eterno, vanno sempre oltre l'esistente e il presente. I governanti, alternando alle intimidazioni le lusinghe, procurano anche di amicarsi questi uomini o di guadagnarseli; e i più diversi regimi si circondano di « letterati », e, come ora si dice, d' « intellettuali », che poi, in quanto riescono a esser docili e si prestano ai servigi dello Stato e a coniare teorie o poemi utili allo Stato, non possono essere, come è facile immaginare, se non letterati e intellettuali di qualità poco fine. Per quelli di buona razza e di tempra fine, per gli indocili, pei tormentatori e turbatori di sé e degli altri, pei tentatori e seduttori di anime, il poeta dei poeti ha messo in bocca al politico il motto: « He thinks too much: such men are dangerous »; e un teorico ha formulato la sentenza: « Omnis philosophia, cum ad communem hominum cogitandi facultatem revocet, ab optimatibus non iniuria sibi existimatur perniciosa ».

Ma la vita morale abbraccia in sé gli uomini di governo e i loro avversarii, i conservatori e i rivoluzionarii, e questi forse più degli altri, perchè meglio degli altri aprono le vie dell'avvenire e procurano l'avanzamento delle società umane. Per essa non vi sono altri rei che coloro i quali non si sono ancora elevati alla vita morale; e spesse volte loda e ammira e ama e celebra i reicetti dai governi, i condannati, i vinti, e li santifica martiri dell'idea. Per essa, ciascun uomo di buona volontà serve alla causa della cultura e del progresso a sua guisa, e tutti in concordia discorde.

Concepita la « moralità » come « Stato etico » e identificato questo con lo Stato politico o « Stato » senz'altro, si giunge alla concezione (dalla quale i teorici di quella scuola non rifuggono), che la moralità concreta è tutta in quelli che governano, nell'atto che governano, e i loro avversarii debbono considerarsi avversarii della morale in atto, degni non solo di essere, secondo legge e fuor di legge, puniti (che s'intende o può intendersi), ma di alta condanna morale. È, per così dire, una concezione « governativa » della morale, la cui prima origine si può anche giustificare relativamente, cioè in relazione alla polemica a cui si sentì spinto lo Hegel contro le velleità e la vaporosità e la prosuntuosità romantiche delle anime belle e sensibili (onde gli parve opportuno lodare sull'uomo geniale e sull'eroe il buon cittadino), e, se non giustificare, si può spiegare nel rimanente con la personale disposizione conservatrice dello Hegel, ligio allo Stato prussiano della restaurazione; ma che non comprendiamo come possa formare ancora oggetto di tanto fervore quanto se ne sente presso gli scrittori della scuola, che sembrano inebriarsi e cadere in estasi all'immagine sublime dello Stato.

Nonostante codeste esaltazioni e codesto dionisiaco delirio statale o governamentale, bisogna tener fermo a considerare lo Stato per quel che esso è veramente: forma elementare e angusta della vita pratica, dalla quale la vita morale esce fuori da ogni banda e trabocca spargendosi in rivoli copiosi e fecondi.

### III.

#### I PARTITI POLITICI.

Intendere lo Stato e la morale è problema teorico e si appartiene al teorico; ma il problema del: « che cosa fare? » è il problema pratico, dell'uomo pratico, e perciò del politico e dell'etico-politico. E nondimeno è così facile lo sviamento di questo problema pratico verso la trattazione meramente teorica, che conviene battere su cosa che parrebbe ovvia, cioè che esso non consiste in un'indagine e in un filosofema, ma in una deliberazione e in un atto di volontà. Sembra che tanto sia grave la responsabilità di questo atto, e angosciata la perplessità della deliberazione, che a più riprese si tenta di trovare scampo da quella lotta pratica nella teoria e nella scienza, e si spera che queste siano per fornire le rotarie sicure dell'azione e ci dicano, con la solenne loro autorità, « che cosa fare ». E certamente si può discettare sui modi di impedire le rivoluzioni e di tenere a freno i popoli o, viceversa, di eccitarli e scatenarli e rovesciare i governi esistenti, e, via via specificando nel tempo e nello spazio, sull'ordinamento da dare al mondo odierno, all'Europa, all'Italia, o a questa e quella parte del governo e dell'amministrazione italiana. Ma codeste discettazioni, ancorchè prendano la forma di conclusioni e di esortazioni, non sono soluzioni di problemi pratici, sibbene raccolte metodiche di dati di fatto, collocamenti di essi in serie, fissamenti di astratti rapporti tra queste astratte serie, e posizioni di legami causali. Dalla pratica rimangono divise come da un abisso incolmabile; giacchè, chi poi attuerà quei disegni? e colui che li attuerà non li avrà per ciò stesso modificati e adattati a sè, prodotti a nuovo, ossia affermato un proprio atto di volontà? Non che quelle discettazioni siano affatto inutili: hanno l'utilità comune a tutte le cognizioni, di rendere l'animo informato, e colorano poi di sè in qualche modo l'azione. Ma poi indirettamente, cioè a causa di poca chiarezza su quel che veramente sono, concorrono a nutrire la falsa credenza che l'indicazione dell'atto da

compiere sia da aspettare dalla conclusione a cui esse metteranno capo. Non è raro che si oda la proposta o il sospiro di affidare a un'assemblea internazionale di scienziati il compito di tracciare, in base alla scienza, il programma o il regime igienico all'umanità, che ha sofferto tante sventure nei secoli e sta oggi ancora sospesa d'animo e tanto travagliata!

No; la via non è questa. Il problema politico come problema pratico è problema d'iniziativa, d'invenzione, di creazione, e perciò affatto personale e individuale. Tutte le cognizioni giovano; ma nessuna cognizione mi dirà mai che cosa io debba fare, perchè questo è unicamente il segreto dell'esser mio e la scoperta della mia volontà. Sempre che si mette il problema nella forma sovraperonale e oggettiva: « Che cosa deve fare il mondo? Che cosa deve fare l'Italia? », lo si mette in una forma astrattamente bensì discettabile ma praticamente insolubile, perchè che cosa deve fare e farà il mondo, lo sa e saprà esso il mondo e non io, che cosa deve fare e farà l'Italia, lo sa e saprà essa Italia e non io. La forma giusta è invece: « Che cosa debbo fare io? » (io che vivo nel mondo, in Italia, e via specificando).

In questa forma lo si pone e lo si risolve sempre nella cerchia economica, dove ciascuno cerca il proprio utile o il proprio piacere, ciò che risponde al suo gusto, e non già quello che piace all'Italia, all'Europa o al mondo; e così anche nella cerchia politica, in quanto rapporto meramente politico o utilitario, al quale ciascuno si accomoda come può e ne trae il suo maggior vantaggio o, quando gli è impossibile accomodarvisi, procura, con le buone o con le cattive, di caugiarlo. Ma non si può porlo e risolvere altrimenti neppure nella cerchia etica, dove si tratta bensì di adempiere cosa che va oltre l'individuo, di attuare l'universale e il bene, ma quell'adempimento è sempre dell'individuo, del singolo, della persona, e dev'essere perciò opera propria di lui, opera della individualità e personalità a servizio dell'universale, universalmente ma altresì individualmente conformata e diversa da quella di ogni altro individuo. L'opinione che all'individuo moralmente operante spetti fare ciò che l'intelletto oggettivamente assoda e dimostra come il bene storicamente attuabile nelle circostanze date, riduce daccapo a problema teorico il problema pratico, e per giunta a problema teorico insolubile, perchè il bene, di cui si discorre, storicamente attuabile, è il prodotto dialettico della concorde discordia degli individui morali, e perciò sarà ma non può essere di presente conosciuto dal singolo che entra a collaborare al mistero del prodursi, come il padre non conosce il figlio che concorre a generare.



Nè è da temere che, con questo rigetto di ogni intellettualismo etico, si lasci campo aperto all'arbitrio, al libito e al capriccio degli individui, perchè la coscienza morale vuole che ciascuno, nel risolversi al fare, discenda nel fondo del proprio essere e, con purezza e umiltà di cuore, interroghi e ascolti la voce che gli parla e gli comanda, e segua poi con animo risoluto e coraggioso la propria « vocazione », quale che essa sia, confidando nella Provvidenza che regge le umane cose. Quelle varie « vocazioni » sono nient'altro che i bisogni della storia, che s'impersonano negli individui, e che nel concorso, nell'intreccio, nella lotta delle azioni individuali si vengono via via ordinando e subordinando, componendo e attuando nel modo e nel grado in cui possono via via attuarsi. Così, nel risolversi tra le antitesi della realtà e tra le infinite possibilità dell'azione, gli individui si risolvono bene quando sanno di non poter fare altrimenti, di ubbidire alla loro *lex singularis*. Accade di conseguenza che essi, nella linea generale della loro vita o in alcuni tratti di questa, si affermino conservatori o rivoluzionarii, autoritarii o liberali, aristocratici o democratici, rispettosi di tradizioni o infrangitori di tradizioni, e cioè, determinando sè stessi, si differenzino dagli altri e insieme si accostino ad altri sotto certi nomi comuni e generici. E poichè la breve vita dell'uomo di rado consente versatilità nei lavori che si compiono e negli ufficii che si esercitano, e perciò le vocazioni, prese nella loro qualità e carattere fondamentale, non sogliono essere in ciascun individuo molteplici, da svolgerle l'una dopo l'altra o alternatamente, si dà gran pregio nella vita politica (pur non escludendo le eccezioni e i casi straordinarii) alla costanza o coerenza, a coloro che rappresentano nel corso della loro vita pubblica una sola parte, come garanzia che hanno seriamente cercato e interrogato sè medesimi. Per contrario, si diffida delle mutazioni e conversioni, che, se talvolta possono essere correzioni di un precedente errore o rese necessarie da profondi e impensati mutamenti storici, più spesso danno indizio di levità o d'interessi utilitarii, prevalenti su quelli etici.

Le unioni tra gl'individui, che sentono di avere bisogni e tendenze all'incirca simili, danno origine, nella cerchia politico-economica, alle corporazioni e ai sindacati, e nella cerchia etico-politica, a quelli che si chiamano « partiti politici », spesse volte a torto adeguati o confusi con gli economici. Il senso comune o pensiero volgare (e, duole di dover aggiungere, anche qualche filosofo, come il Rosmini) nutre gran malumore contro i partiti; perchè — dice — a qual pro dividersi? Se ci si divide in questioni di pubblico inte-

resse, segno è che vi s'introducono interessi personali: altrimenti, si sarebbe tutti d'accordo. E il sogno sempre sognato dal pensiero volgare è il gran partito unico, quello dei ben pensanti o degli uomini onesti: partito che non avrebbe poi altro difetto se non di non essere nè partito nè politico. Ma per noi, in conformità del detto di sopra, i partiti potrebbero venire tacciati del vizio opposto, di fiaccare l'energia delle varietà individuali e di ridurre le persone a greggi, legate da certe comuni e generiche tendenze, se eseguissero poi davvero quel che è, e non può non essere, nel loro motto d'ordine della uniformità e della disciplina. In realtà, non lo eseguono, e i partiti sono modi offerti alle varie personalità per foggarsi strumenti d'azione e affermare sè medesimi, e con sè medesimi i proprii ideali etici, e compiere sforzi per asseguirli; onde l'importanza che hanno nei partiti i capi o i « duci », e non solo essi ma anche gli altri che par che tengano i secondi posti e che modestamente si traggono nell'ombra, e pur muovono i fili delle azioni. Quel che vale è, dunque, il vigore della personalità, in cui si raccoglie e si esprime l'ideale etico: i partiti (si suol ammettere) sono quel che sono gli individui che li impersonano e compongono.

Come la disciplina del partito è nient'altro che il mezzo onde le personalità politiche riescono a stringere in pugno i loro militi per le azioni da compiere, così ogni partito sviluppa una ideologia o teoria, o piuttosto pseudoteoria, che gli serve non ad altro fine che a suscitare la parvenza di avere a sè alleate la Verità, la Ragione, la Filosofia, la Scienza e la Storia, deità che avrebbero disertato il campo avversario. Ma Filosofia e Scienza, e le altre dèe ora nominate, stanno imparzialmente per tutti i partiti, o, per meglio dire, non stanno per nessuno, indirizzate come sono, non ad assistere l'uno contro l'altro, ma a comprenderli e intenderli tutti. Le pseudoteorie, con le quali i partiti ragionano i loro programmi, possono essere, prese per sè, corrette e vere, com'è, per esempio, la teoria dello svolgimento storico per antinomie sul quale si fonda il liberalismo col suo graduato progressismo; ma non hanno nessun legame col partito in quanto volontà politica, e volontà storicamente determinata e individuata, la cui unica ragione è in sè stessa (*sit pro ratione voluntas*); e, messe in quella forzata relazione, s'imbevono di falso. Ma altre volte sono false anche prese per sè, come, per esempio, quelle marxistiche del plusvalore e del materialismo storico e del salto dal regno della necessità in quello della libertà, e tutt'al più esprimono in forma di apparenza logica ma intrinsecamente fantastica i sentimenti e le tendenze pratiche del partito;

e nondimeno anche qui adempiono al loro ufficio. Fuori di quest'ufficio, che è oratorio e avvocatesco a vantaggio del partito, e che talvolta si esercita sugli uomini stessi e perfino sui capi del partito, prigionieri nelle reti dei proprii sofismi, le ideologie non ne hanno altro.

Anche i « programmi » hanno di solito una parte fittizia, di uso strategico, che sono le speranze e promesse con le quali si procura di guadagnarsi gli animi e vincere nella gara; ma ne hanno un'altra reale, che annuncia le intenzioni e i propositi del partito, e che è indispensabile per dare un certo cominciamento e il generale indirizzo all'azione. Indirizzo generale che non può non essere « generico », e perciò di continuo modificato o negato nell'azione che si svolge tra gli avvenimenti che si svolgono. E la parte fittizia dei programmi e il loro carattere generico e ineffettuale, e i sofismi consaputi o passionali delle ideologie, danno occasione, sempre nella opinione volgare, a un'ulteriore e diversa censura contro i partiti: che essi non esibiscano altro che menzogne e chiacchiere, e manchino di qualsiasi serietà. Ma è chiaramente giudizio superficiale, che si appiglia alle ideologie e agli astratti programmi, ma non ne intende l'ufficio strumentale, e perciò non scorge che la sostanza e la realtà non si trovano in tali cose, ma nelle volontà effettive delle persone congiunte in quelle disuguali, organiche e viventi associazioni, che si chiamano i partiti.

Poichè il momento più appariscente in cui i programmi rivelano la loro astrattezza non è quando sono impugnati come armi di offesa, ma quando vengono alla prova dell'attuazione e soprattutto quando i partiti salgono al governo, si suole porre gran divario tra il parteggiare e il governare, tra l'uomo di partito e l'uomo di governo o quell'uomo stesso salito al governo, tra il momento della critica e della lotta e quello del fare o attuare. Senonchè anche questa differenza è meramente empirica: la vita sociale è tutta in relazione reciproca e rispondenza, e chi si oppone e critica e chiede, governa, o che è lo stesso, agisce sul governo, come chi governa parteggia, ossia segue l'impulso del partito a cui è ascritto, o della sua propria personalità, che è per sè un partito. Anche qui sarebbe ingenuo aspettarsi, dall'individuo che egli faccia quello che in quanto individuo non può fare, perchè è l'opera sopraindividuale della Provvidenza; e lo faccia col solo trasferirsi da una ad altra posizione sociale o da uno ad altro posto di lavoro e di combattimento. La sintesi delle antitesi dei partiti non è il governo, ma la storia.

E la storia è il campo nel quale veramente si differenziano i partiti, cioè gl'individui nei loro vari e mobili aggruppamenti, che non sono punto espressi e differenziati, come s'immagina, dalle varie « etichette » onde si fregiano. Se le denominazioni dei partiti fossero soltanto attinte a fatti contingenti ed estrinseci, avrebbero almeno il vantaggio di rimandare il desideroso d'informazione alla conoscenza storica delle ragioni e delle circostanze in cui si sono formati, come i nomi delle persone rimandano alla realtà delle persone. Ma poichè, per effetto delle ideologie e del tentativo di appropriarsi e conformare a sè le teorie politiche, i partiti si designano assai spesso secondo i varii momenti della teoria politica e separano l'inseparabile e si chiamano « liberali », « autoritari », « democratici », « aristocratici », « monarchici », « socialisti » e simili, è sempre facile alla sofistica delle passioni politiche convertire l'una designazione nell'altra, e dimostrare che il vero liberale è l'autoritario, il vero democratico l'aristocratico, il vero socialista l'antisocialista, il vero repubblicano il monarchico: dimostrazione che non ha altro inconveniente se non che può esser ritorta, con la stessa logica, dall'avversario. Testè in Italia abbiamo udito sostenere perfino che un regime di dittatura, qual è quello che ha preso il nome di « fascismo », sia « liberalismo »: affermazione certamente non bugiarda, perchè, come sappiamo, in ogni regime politico, anche in quello che si considera il più dispotico, c'è libertà, ma che diventa fallace in quanto esibisce una « generalità » con l'aria di somministrare alcunchè di specifico e di proprio, e di condannare come antiliberali o malamente liberali gli altri partiti. Ma quando i nomi si trattano come nomi, e si rispettano anche ma come nomi, e nei partiti si ricerca e si affisa il loro essere storico, e gli individui che li compongono e li guidano, questi giochetti di reciproca conversione, questi sofismi sono impediti o resi vani, perchè si ha allora innanzi la realtà dei partiti, che è diversità di sentimenti, di temperamenti, di precedenti, di svolgimento mentale, di cultura, di educazione, di vocazione. Allora è tanto impossibile confondere liberalismo e autoritarismo e socialismo quanto togliere tra loro in scambio il nobile piemontese ammodernato per cultura e per animo Camillo di Cavour, il *junker* prussiano Ottone di Bismarck, e l'ebreo apocalittico, armato di filosofia hegeliana, Carlo Marx.

## IV.

## LA SCIENZA EMPIRICA DELLA POLITICA.

Le proposizioni filosofiche, che siamo venuti svolgendo, sembreranno forse, a chi è come dominato e soverchiato dallo spettacolo degli Stati e dei dibattiti e delle lotte politiche, una somma astrattezza, e quasi un salire fuori del mondo in una regione che è quella dell'inesistente. Ma poichè invece esse, come tutte le proposizioni filosofiche, riconducono all'interiorità, allo spirito creatore, che è la fonte di tutto, l'unica fonte, sono invece somma concretezza, laddove astratto e non vero è quel mondo, materialmente concepito, dal quale altri si lascia dominare e opprimere. In quelle proposizioni è inclusa tutta la storia, la passata e la presente (« l'esperienza delle cose moderne e la lezione delle antiche », come avrebbe detto il Machiavelli); ed esse non ben s'intendono senza la storia a cui si riferiscono e alludono, come per converso questa storia non s'intende senza di esse che sono la sua anima. E nel rendere trasparente la storia dell'attività pratica umana — nella sua duplice forma, di storia economica e meramente politica, e di storia etico-politica o morale — è il fine della filosofia della politica. Fine che questa non deve già attuare per la prima volta nell'avvenire, ma che ha attuato sempre, perchè sempre si è pensata la storia, narrandola e insieme riflettendovi sopra, e perciò sempre si è filosofato sulla politica e sulla morale, e sempre si è avuta qualche coscienza dell'esser loro.

Legittimo è per altro il bisogno che sorge, nel corso di questo conoscere, di fermare in mente il conosciuto o quel che di esso più preme ricordare, e nella forma che lo renda più prontamente ricordevole e presente allo spirito, così per le necessità dell'azione come a sussidio delle ulteriori indagini e del nuovo conoscere. È questa la perpetua origine, in ogni campo del conoscere e dell'operare, di quel che si chiama la « scienza empirica » e, nel caso nostro, della Scienza empirica della politica.

Questa scienza empirica si esplica anzitutto e fondamentalmente mercè la riduzione a tipi e classi degli innumeri fatti della storia, e qui precipuamente della storia economica o politica ed etico-politica, cioè dei fatti presi nel loro astratto contenuto che è la loro materia, e privati della vita loro propria, data dalla forma spiri-

tuale ossia dall'individualità. Dalla classificazione si sviluppano le così dette leggi, le leggi empiriche, perchè determinare i caratteri dei varii tipi di fatti vale al tempo stesso porre in relazione tra loro questi caratteri e stabilire conformità e difformità, concordanze e sconcordanze di effetti. E poichè in tutto questo lavoro di classi e leggi si procede per astrazione, ossia dividendo l'indivisibile, si ricorre di continuo a finzioni concettuali.

Così, per fermare nella memoria quegli individui e quelle azioni che hanno maggiore importanza nella vita politica e rendono al paragone trascurabili e come inesistenti altri individui e fatti che pur sono politici, si finge che la « sovranità », e cioè lo Stato stesso, sia in certe persone e in altre no, e s'impersona la sovranità e lo Stato, la cui unica realtà è invece nella relazione che esso costituisce. Questa finzione apre la via ad altre che hanno per oggetto di dare risalto a certi modi di vita storica (per esempio, alla vita ateniese), e perciò li differenziano da altri modi (per esempio, dalla persiana), e, per venire raggiungendo tale oggetto, costruiscono gli schemi degli Stati democratici e degli Stati monarchici e degli aristocratici. Similmente, per intendere i rapporti che in uno Stato corrono tra le varie parti della vita sociale o morale, tra le forme costituzionali e l'esercizio dell'agricoltura o dell'industria o del commercio, tra l'economia e la guerra, tra la religione e il governo, tra lo Stato e le nazioni o i linguaggi, e via dicendo, si raccolgono i casi simili e si pongono i tipi dello Stato teocratico, agricolo, commerciale, industriale, militare, nazionale, plurinazionale, e via dicendo. Anzi, la prima finzione, che antecede tutte quelle che abbiamo accennate, è la finzione degli Stati singoli, l'uno chiuso verso l'altro, laddove, nell'aspetto che ora si considera, la storia è sempre universale, ossia la realtà non mostra se non complessi di svariatissime relazioni tra tutti gli abitanti del pianeta terrestre (senza parlare di quelle che potranno stringersi in futuro con gli abitanti di altri pianeti!), relazioni che solo arbitrariamente si scindono in complessi di relazioni statali e intrastatali e interstatali. Pure, senza queste finzioni non sarebbe possibile costituire i corpi di trattazione del diritto nazionale e internazionale, pubblico, privato, civile, penale, commerciale, e quanti altri sono.

La formazione del tipo dello Stato misto, la divisione dei tre poteri dello Stato, la determinazione dei varii fini che lo Stato si propone o può proporsi, la contrapposizione e l'armonia del concetto dello Stato e di quello dell'individuo, la fisionomia dei varii partiti nei quali si attua la lotta politica, e altri moltissimi

concetti di questa sorta, si potrebbero richiamare in esempio dell'opera classificatoria che la Scienza empirica della politica viene eseguendo. E, se si volessero più spiccatamente esempi di leggi, basterebbe rammentare quella della rotazione delle forme politiche, ciascuna delle quali, attraverso la degenerazione di sè medesima, passa nella seguente; o quelle che mettono in relazione di concomitanza economia agricola e costituzione feudale, economia commerciale e democrazia; o le altre sulla libertà politica e la sua benefica efficacia a promuovere la vita, e sugli effetti depressivi dell'assolutismo e del dispotismo; e altrettali.

Tutte codeste classi e leggi e questioni e problemi classificatorii e normativi formano, dunque, l'argomento della Scienza della politica, scienza che non è da inventare, perchè può additare libri classici, e ancor oggi vivi e istruttivi, nella letteratura greca e romana, sommo tra essi il trattato aristotelico, e poi nella letteratura, specialmente italiana, del Rinascimento, sommi tra questi il *Principe* e i *Discorsi* e le altre scritture del Machiavelli, e poi ancora presso i pubblicisti inglesi, francesi e tedeschi del sette e dell'ottocento. In tempi recenti, alla Politica, com'era tradizionalmente denominata, si è aggiunta, compagna o rivale, la cosiddetta Sociologia, la quale, nella piccola parte in cui non è affatto spregevole, deve considerarsi come un tentativo di allargamento della vecchia scienza verso i tipi e le leggi di alcune forme di vita che sono altresì di vita politica ma che erano state neglette, perchè non si riferivano al diritto pubblico, al governo, alla guerra e ai negoziati diplomatici, che era ciò in cui più direttamente si soleva rappresentare l'immagine della politica.

Per chi sappia la ragione e la genesi della scienza empirica in genere, e particolarmente della scienza empirica della politica e della sociologia, nessun discorso suona più stravagante di quello che si ode da parte di alcuni cultori di questa disciplina (e che testè è stata ripetuta in un rinomato e italiano *Trattato di sociologia*), ossia che questa scienza prescinda dalla filosofia e si costruisca direttamente sui fatti, fuori di ogni speculazione filosofica. I fatti, sui quali essa si costruisce, sono, nel miglior caso, quelli che le storie, criticamente elaborate, trasmettono ed espongono; o, nel peggior caso, che si traggono dai giornali, storie poco critiche che informano su fatti di ieri e di oggi (e di giornali si fa grande uso nel predetto *Trattato*). E quelle storie e quei giornali sono sempre nient'altro che formazioni mentali, che il pensiero, cioè la filosofia, produce, interpretando e configurando ed enunciando le azioni e

gli avvenimenti. La scienza empirica ha il potere di rendere, con lo schematizzarli, privi di anima e di significato quei racconti di fatti e quelle interpretazioni filosofiche; ma non può prescindere, e perciò non prescinde dal pensiero e dalla filosofia che ha dato loro vita, così come il beccaio non può prescindere dagli animali che ammazza e riduce a carne macellata. Il professato aborrimiento dalla filosofia, anche in questo caso, non serve ad altro che a preparare la surrettizia introduzione di una filosofia volgare o poverissima, e a permettere lo sfogo delle proprie passioni e capricci, collocati tra i severi teoremi della scienza meccanica che ha preso a oggetto lo Stato e la società.

Ma, d'altro lato, chi tiene bene in mente la ragione e la genesi della scienza empirica della politica ne intende l'ufficio e la necessità, e, mentre si guarda dal negare o usurpare in nome di essa l'opera della filosofia e della storia, ha cura di difenderne l'utilità contro i raziocinatori filosofici: l'utilità definita dalla sua genesi stessa, l'utilità strumentale. Per questo riguardo, sarebbe filosoficamente pedantesco criticare la teoria della sovranità, delle tre forme dello Stato e dei tre poteri, della rotazione delle forme, dei fini dello Stato, dei diritti del cittadino verso lo Stato, e tutte le altre. Cessa di essere pedantesca codesta critica e diventa seria, solo come ripulsa che si deve compiere degli schemi della scienza empirica della politica, quando, travestiti da filosofemi e assunti a principii filosofici, sono trasportati nella filosofia e nella storiografia. Allora la filosofia, che ha visto, per opera della scienza empirica della politica, infrangere l'unità e separare l'inseparabile e dappertutto moltiplicarsi le finzioni concettuali; la storiografia, che ha visto allo stesso modo uniformare le sue diversità, sbiadire e confondere i suoi vivaci e varii colori in una tinta neutra, insorgono protestando, perchè a queste pause nell'opera loro esse si erano volentieri acconciate per il vantaggio che ne sarebbe venuto dipoi all'opera loro stessa, ma non possono accettare che quel che doveva essere a loro uso un espediente si converta in un ostacolo. Sta bene che per certi fini si distinguano monarchia e democrazia; ma questa empirica distinzione non deve poi impedir di vedere che due Stati monarchici possono essere di gran lunga più dissimili tra loro che non una monarchia e una democrazia, perchè quel che importa storicamente non sono le astratte forme ma la concreta realtà politica e morale. Sta bene, che si cerchi di combinare tra loro forme varie in modo da sperare di evitare certi inconvenienti e ottenere quel che si diceva « Stato misto » o « Stato ottimo »; ma non bi-



sogna dimenticare che Stato ottimo è solo quello che promuove l'umano elevamento, quale che sia la classe o le classi in cui l'astratta forma della sua costituzione sarà poi collocata. Sta bene che si definiscano empiricamente i partiti politici, il liberale o il conservatore o il radicale o il socialista; ma il problema effettivo non è già come si faccia a esser buon liberale o buon conservatore o buon socialista o buon radicale, ma come si debba operare in queste e in quelle circostanze determinate, in modo adeguato alla realtà, che non è nè radicale nè socialista nè conservatrice nè liberale. Sta bene che si escogitino nuovi istituti per regolare questioni che si dibattono tra i vari Stati; ma non bisogna immaginare che con ciò si sia data o si darà origine alla Società dei popoli, all'unità del genere umano o allo Stato mondiale, perchè questa società, quest'unità, questo Stato mondiale è sempre esistito e si chiama la storia, e la vita di quella *civitas mundi* scorre e scorrerà a volte pacata, a volte agitata e violenta, proprio come quella delle singole *civitates* o Stati.

La medesima relazione di espediente, e non punto di determinazione, hanno verso la risoluzione volitiva le leggi della scienza empirica della politica, quando vengono atteggiata a precetti e consigli. Sono inutili i precetti e i consigli? Si vuol dire che i consigli si danno con la coscienza che non saranno seguiti. Ed è vero; ma bisognerebbe aggiungere che non si danno affinchè siano seguiti, si appunto come consigli, come possibilità pratiche che si mettono dinanzi allo spirito di chi sta in travaglio di deliberare affinchè non le trascuri nella ricerca della soluzione sulla quale sarà per fermarsi. Se non li segue, li avrà pur sempre idealmente ponderati e non senza effetto sulla sua risoluzione; e s'intende bene che, se li segue, il caso non è certo diverso, perchè la risoluzione e l'azione solo in apparenza sono identiche al consiglio, e in realtà ne divergono in quanto risoluzione e azione mie, create da me. Andando più oltre, si potrebbe dire addirittura che i consigli si danno affinchè non siano seguiti. « Vedi tu »: è la conclusione espressa o sottintesa di ogni onesto consiglio. Non aveva proprio tutti i torti quel gridatore di popolo o demagogo, lo Spedito di porta San Piero, di cui ci narra il Villani, il quale con le sue calde orazioni aveva eccitato i fiorentini alla battaglia che fu la sconfitta di Monteperti, e dopo il disastro, in terra di esilio, essendo stato rimproverato da uno degli oppositori, da messer Tegghiaio Aldobrandi di dantesca memoria, per aver condotti sè ed essi coi suoi arroganti consigli a tanta miseria, rispose sfacciatamente: « E voi, per-

chè ci credevate? ». Colui, in effetti, faceva il mestiere suo, conforme al suo naturale, il mestiere che la Provvidenza gli aveva assegnato, quello di demagogo, utile come stimolo, utile come revulsivo; e gli altri, i ponderati e sennati, alieni dal favore del volgo, avrebbero dovuto fare il loro mestiere meglio che non avevano saputo, e meglio resistere fino a trionfare, e non già cedere alla foga oratoria di colui, assumendo così parte in quanto era accaduto.

Perchè ho voluto segnare da capo, e con la maggiore accuratezza, la distinzione tra la teoria e la pratica, tra la filosofia della politica e la politica? Per raccomandare la modestia ai filosofi, o di non imbrogliare con inopportuna e poco logica filosofia la vita politica, già abbastanza imbrogliata? Sì, certamente: anche questo pensiero ho avuto. Ma confesso di essere stato mosso soprattutto dalla sollecitudine inversa, che è di salvare il giudizio storico dalle contaminazioni con la politica pratica, che gli tolgono larghezza e spregiudicatezza. La quale sollecitudine è poi anche, a suo modo, politica e alta politica; se è vero quel che l'antico Aristotele, padre della scienza politica, diceva circa il contrasto tra vita attiva e contemplativa: che non sono pratiche soltanto le operazioni che si volgono al reale, ma anche e più assai le contemplazioni e riflessioni che hanno per origine e fine sè stesse, e che, educando la mente, preparano l'euprassia<sup>(\*)</sup>.

BENEDETTO CROCE.

---

(\*) Per ragioni di spazio, è stata rinviata al prossimo fascicolo una breve appendice di Note storiche, che giovano come dilucidazione ad alcuni punti di questo saggio.