

SULLA STORIA DELLA FILOSOFIA DELLA POLITICA

NOTERELLE

I.

MACHIAVELLI E VICO.

LA POLITICA E L'ETICA.

Il nome del Machiavelli è diventato quasi simbolo della pura politica, ed esso segna certamente una forte crisi nello svolgimento della scienza. Non già che l'antichità non avesse alcun sentore della distinzione e dell'antinomia tra politica ed etica: il fatto stesso che la loro materia fu attribuita a due diverse discipline comprova che quella coscienza vi fu; e dibattiti come quelli sul diritto giusto e l'ingiusto, il naturale e il convenzionale, e anche sulla forza e sulla giustizia, e simili, mostrano come l'antinomia fosse talvolta avvertita e il problema correlativo si profilasse. Ma quell'antinomia non assurse mai al primo piano, non formò centro di travaglio e di meditazione. E neppure nei lunghi secoli di dominio del pensiero cristiano ciò accadde, perchè il contrasto tra la *civitas Dei* e la *civitas terrena*, e poi tra Chiesa e Impero, trovava la sua composizione nella dottrina del doppio reggimento istituito da Dio, o magari della supremazia della Chiesa sull'Impero o dell'Impero sulla Chiesa, e non si acuiava in dissidio interiore. Ma non vi ha dubbio che il pensiero cristiano, nel quale ha tanta parte l'indagine della coscienza morale, raffinando questa coscienza, preparava il dissidio che doveva scoppiare. Niccolò Machiavelli è considerato schietta espressione del Rinascimento italiano; ma converrebbe insieme ricollegarlo in qualche modo al movimento della Riforma, a quel generale bisogno che si avvìò nell'età sua, fuori d'Italia e in Italia, a ricercare il problema dell'anima.

Ed è risaputo che il Machiavelli scopre la necessità e l'autonomia della politica, della politica che è di là dal bene e dal male morale, che ha le sue leggi a cui è vano ribellarsi, che non si può esorcizzare e cacciare dal mondo con l'acqua benedetta. È questo il concetto che circola in tutta l'opera sua, e che quantunque non sia stato da lui formulato con quella esattezza didascalica e scolastica che di solito si scambia per filosofia, è concetto schiettamente filosofico, e rappresenta la vera e propria fondazione di una filosofia della politica.

Ma quel che di solito non viene osservato è l'acre amarezza con la quale il Machiavelli accompagna questa asserzione della politica e della sua intrinseca necessità. « Se gli uomini fossero tutti buoni » (egli dice), questi precetti « non sariano buoni ». Ma gli uomini sono « ingrati, volubili, simulatori, fuggitori di pericoli, cupidi di guadagno, e mentre fai loro bene, sono tutti tuoi, ti offeriscono il sangue, la roba, la vita e i figliuoli, quando il bisogno è discosto, ma quando ti si appressa si rivoltano »; sicchè conviene pensare piuttosto a farsi temere che amare. Bisogna dunque, purtroppo, imparare « a essere non buoni »; bisogna che tu manchi di fede quando ti giovi, perchè altrimenti gli altri ne mancherebbero a te; bisogna disfar chi aspetta il momento buono per disfare te. Il sospiro del Machiavelli va verso un'inattuabile società di uomini buoni e puri; ed ei la sogna nei passati tempi lontani, e intanto preferisce i popoli meno culti ai più culti, quelli della Magna e i montanari della Svizzera agli italiani, francesi e spagnuoli allora in auge, che sono la « corruttela del mondo ». Chi legge gli orrori che le storie ci narrano (egli scrive), « senza dubbio, se sarà nato d'uomo, si sbigottirà da ogni imitazione dei tempi cattivi, e accenderassi d'uno immenso desiderio di seguire i buoni ». Innanzi a così aperti segni di un'austera e dolorosa coscienza morale, desta stupore come si sia tanto ciarlato dell'immoralità del Machiavelli; senonchè il volgo chiama morale solo l'unzione moralistica e l'ipocrisia bacchettona. La mancanza di quel sentimento amaro e pessimistico distingue dal Machiavelli il Guicciardini, che prova nient'altro che una sorta di disprezzo verso gli uomini nei quali ritrova tanto « poca bontà », e si accomoda tranquillamente in questo mondo disistimato, mirando solo al vantaggio del proprio « particolare ». Se per questo suo « particolare » non avesse dovuto servire i pontefici medicei, avrebbe amato « più Martino Lutero che sè medesimo », perchè avrebbe sperato che il ribelle frate potesse disfare lo stato ecclesiastico e rovinare la « scellerata tirannide dei preti ».

L'uomo del Guicciardini è d'altra tempra dall'uomo del Machiavelli.

Più importante ancora è che il Machiavelli sia come diviso d'animo e di mente circa la politica della quale egli scopre l'autonomia: ora triste necessità di bruttarsi le mani per aver da fare con gente brutta, ora arte sublime di fondare e sostenere quella grande istituzione che è lo Stato. Assai spesso egli ne parla con tono religioso, come dove ricorda il detto che bisogna per il bene dello Stato essere disposti a perdere, nonchè la reputazione, la salute dell'anima propria; o quando guarda indietro con poco celata invidia la religione pagana, che poneva il sommo bene nell'onore del mondo ed esaltava gli uomini pieni di umana gloria e pregiava la grandezza dell'anima, la forza del corpo e tutte le virtù che rendono gli uomini fortissimi, laddove la religione cristiana, col mostrare la verità e la vera via all'altro mondo, dispregia questo, loda l'abiezione, e gli uomini umili e contemplativi pone sopra quegli altri, e il patire sopra il fare. È diabolica o divina la politica? Il Machiavelli la vagheggia sotto l'immagine del Centauro, che appunto i poeti dipingono bellissimo tra l'umano e il ferino, e descrive il suo principe per metà uomo e per l'altra metà belva; e perchè non cada dubbio sulla purezza di quell'umanità, anche gli argomenti della mente, la malizia, rigetta nella parte belluina, volendo che questa sia tra di volpe e di leone, perchè il leone non si difende dai lacci e la volpe non si difende dai lupi, e sarebbe da novizio nell'arte del regnare voler « star sempre in sul leone ». L'arte e la scienza politica, di pura politica, portata dagli italiani alla sua maturità, gli è oggetto di orgoglio; sicchè al cardinal di Rohan che gli diceva che gli italiani non s'intendevano di guerra, rispose che « i francesi non s'intendevano dello Stato ».

Il successore del Machiavelli non bisogna cercarlo nè tra i machiavellici, che continuano la sua casistica e precettistica politica e scrivono sulla « ragion di Stato », sovente mescolando a quei precetti trivialità moralistiche; nè tra gli antimachiavellici, banditori della fusione e identificazione della politica con la morale e ideatori di Stati costruiti su puri dettami di bontà e di giustizia; nè tra gli eclettici, che giustappongono teorie della morale e teorie della politica, e, invece di risolvere le antinomie, le smussano o le empirizzano, convertendole in disgrazie e inconvenienti che capitano nella vita ma che hanno carattere di cose accidentali. Il successore vero fu un altro italiano (e veramente in due italiani si può simboleggiare intera la scienza della politica nella sua ideamadre), il Vico, non benevolo al Machiavelli, eppure pieno del suo spirito, che egli chiarifica e purifica, compiendo il suo concetto

della politica e della storia, appianando le sue aporie, rasserenando il suo pessimismo.

Pel Vico, la politica, la forza, l'energia creatrice degli Stati diventa un momento dello spirito umano e della vita delle società, un eterno momento, il momento del certo, al quale segue in eterno, per dialettico svolgimento, il momento del vero, della ragione tutta spiegata, della giustizia e morale, ossia dell'eticità. Il simbolo del Centauro si mostra ormai inadeguato: quella che sembrava già la parte belluina dell'uomo si svela anch'essa per umana, la prima forma della volontà umana, base di ogni altra. Senza passione, senza forza, senza autorità non sorge l'umanità; i migliori sono i forti, e dai duri dominii dei forti escono poi le società ingentilite e civili che a quei dominii formano contrasto e nondimeno, senza quella barbarie generosa, non sarebbero. E in quella barbarie devono a volta a volta ritemperarsi, allo stesso modo che il Machiavelli diceva che gli Stati debbono di tempo in tempo essere richiamati ai loro principii, generalizzando la massima che gli uomini di parte fiorentini professavano che convenisse ogni cinque anni « ripigliare lo Stato », cioè « mettere quel terrore e quella paura negli uomini che vi avevano messa nel pigliare ». Onde, se il Machiavelli, trattando dell'arte di Stato, si fa religioso, il Vico non dubita di parlare della « divinità della forza », e, come il Machiavelli, il quale trovava più plastici al tocco della mano del politico « gli uomini montanari dove non è alcuna civiltà », — perchè « uno scultore trarrà più facilmente una bella statua d'un marmo rozzo che d'uno male abbozzato da altri », — anch'esso il Vico approvava nei popoli barbari una più vigorosa vitalità politica, onde generano meglio degli altri nuovi Stati, laddove i popoli malamente civili e corrotti non sono riformabili, le statue male abbozzate e guaste si debbono riporre nella caldaia per fonderle da capo. La durezza e l'insidiosità, inevitabili nella politica e che il Machiavelli riconosceva e raccomandava pur provandone a volta nausea morale, vengono spiegate dal Vico come parte del dramma dell'umanità che in perpetuo si crea e ricrea, e sono riguardate nel loro duplice aspetto di bene reale e di male apparente, apparenza che il bene deve prendere al lume del bene superiore, il quale dalle sue viscere stesse prorompe e s'innalza; e all'amarezza succedono per tal modo la considerazione della necessità razionale e il sentimento di fiducia nella Provvidenza, che regge le cose umane.

Tale è l'inconsapevole vichismo del Machiavelli e il non voluto machiavellismo del Vico: tale cioè come non si trova bello e

formulato nelle loro pagine, ma come pur si ricava non solo dai loro sparsi concetti, sì anche dai giudizi, dalle tendenze, dalle simpatie, dagli aborrimenti, e si disvela all'occhio esperto di chi ha seguito lo svolgimento del pensiero e della vita dopo di loro, e perciò, come si dice, comprende quello a cui essi effettivamente tendevano, meglio di come non si potessero comprendere essi medesimi.

II.

ROUSSEAU.

IL DIRITTO NATURALE.

Quando dal Machiavelli e dal Vico si passa a leggere il *Contratto sociale*, si ha l'impressione di non saper più in che mondo ci si trovi: certo, non nel mondo della storia politica nè della filosofia della politica. Il problema del Machiavelli era di affermare la qualità e la necessità della politica come politica; quello del Vico, d'intendere come la dura e violenta politica si congiunga con la vita etica. Ma il problema del Rousseau non è di questa sorta, e, in fondo, non è un problema conoscitivo. Si tratta, com'egli dice, di escogitare una forma di associazione, nella quale « *chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à soi-même et reste aussi libre qu'auparavant* ».

Questa disposizione nei rispetti della realtà a cercare il criterio del giudizio e il modello del da fare non nella realtà stessa, cioè nella realtà storica e spirituale, ma nella natura concepita di là e di sopra della storia, nella ragione concepita come pura ragione, come idea scevra di realtà, si può osservare nella vita quotidiana, e ciascuno di noi l'ha sperimentata, ancorchè fuggevolmente, in sé stesso, specie negli anni giovanili. E poichè quella natura fuori della storia, quella ragione senza realtà, sono astrazioni, si chiamano intelletti astratti coloro che così pongono il problema del giudicare e del fare. E poichè l'astrazione dalla realtà, la ragione pura è nient'altro che l'atteggiamento matematico dello spirito umano, quelle costruzioni si dicono geometriche o meccaniche, e fallace si considera il giudizio che sopra esse si fonda prendendole come cosa salda e, peggio ancora, come criterii del giudizio e guide dell'operare.

Questo che si ripete di continuo nella dialettica mentale, ed è più a lungo vissuto in certi tempi della vita individuale, dominò in un'età della storia europea (circa due secoli, tra la fine del de-

cimosesto e la fine del decimottavo), che da essa prende il nome di età razionalistica e, per ciò che si attiene più da vicino alla teoria della politica, l'altro nome di età giusnaturalistica o del diritto naturale. Il problema non fu più, allora, filosofico e storico, e neppure propriamente pratico *de optimo statu*, sibbene *de statu rationali*, conforme alla ragione numerante e misurante e calcolante, che muove da quantità uguali e disuguali, e, combinandole, le pone in equilibrio. Contemporaneamente si svolgeva e progrediva la scienza matematica della natura, e l'abito mentale che essa formava veniva trasferito dappertutto, alla filosofia, alla storia, alla politica. È caratteristico che la nuova scienza che allora sorse, concernente l'attività umana, fosse, per l'appunto, la scienza matematizzata dell'utilità, l'aritmetica politica (come dapprima fu chiamata) o l'Economia, come la chiamiamo noi. Il libro del Rousseau è una forma estrema, o una delle forme estreme, e certo la più famosa, della scuola giusnaturalistica.

La quale scuola ebbe senza dubbio grande importanza politica, in quanto fornì d'armi e di bandiere gli innovatori, in quei secoli in cui si diè la caccia agli ultimi resti del medioevo, ai privilegi della nobiltà e del clero, e si costituì la società moderna. Li fornì d'armi, perchè il concetto della nuda natura e dell'astratta ragione negava quanto era stato faticoso e complicato prodotto della storia e affermava sola realtà, realtà razionale, quella da fare o da rifare con la giusta ragione. In nome di quel concetto, era dato screditare e sgombrare via tutte le istituzioni, leggi e costumanze esistenti, che si sentivano come odiose o incommode e che si dissero allora sprezzantemente gotiche o barbariche, frutti dei tristi tempi del fanatismo e della superstizione. E li fornì di bandiere, cioè di simboli splendenti, col costruire meccanici modelli di società, che per sé non avevano vita ma che la ricevevano dalle tendenze, dai desiderii, dalle speranze degli innovatori. Così della medesima forma matematica e meccanica furono rivestiti i programmi politici più varii, da quello degli assolutisti che intendevano a rafforzare la monarchia contro la chiesa e la nobiltà, e non dubitavano di assidere la maestà regale sulla grazia di Dio, a quello dei democratici e quasi comunisti, che proclamavano, come il Rousseau, la sovranità del popolo o la volontà della nazione.

Ma, per grande che fosse allora l'efficacia polemica di quelle credenze e di quelle costruzioni, per grande che sia ancora, giacchè tutti vediamo quale e quanto potere abbiano anche oggi i così detti ideali democratici, per grande che sia per essere in avvenire, è certo

che quelle costruzioni, intese come dottrine, come criterii di spiegazione dei fatti, erano e sono semplicemente assurde. E comè dottrine venivano presentate, talvolta filosofiche, e volevano porgere in questo caso il retto concetto della politica col quale le cose politiche dovessero giudicarsi; talvolta storiche, e designavano in questo secondo caso forme di società un tempo, esistite o in qualche luogo esistenti più o meno compiutamente, oltre che di sicura attuazione nell'avvenire. Era naturale che quanti conservavano senso della realtà politica protestassero contro codeste fantasticherie e vacuità; e che protestassero in prima linea, con l'ammonimento e con la satira, lo spirito del Machiavelli e quello del Vico.

Il Machiavelli, che fece la satira del secolo decimottavo, fu precipuamente l'abate Galiani, un politico della vecchia scuola italiana capitato in un certo momento della sua vita in mezzo ai giusnaturalisti, agli economisti, agli enciclopedisti e astrattisti di Parigi, ch'egli guardò con istupore come stranissimi fanatici, e seppellì poi sotto una pioggia di allegri motti critici e di beffe. Ma il Vico in persona, e non per mezzo di discepoli, aveva fronteggiato l'antipolitica e antistorica scuola del diritto naturale, quale si era già delineata nel Grozio e nel Pufendorf e nella filosofia cartesiana, la scuola cioè nelle sue origini; e aveva antiveduto in essa, e nella leggerezza di sapere e giudizio che essa induceva, la fine di ogni severa scienza, come il Galiani v' intravide più tardi l'imminente giacobinismo e il Terrore. E sebbene altri ingegni prendessero di poi spontaneamente la stessa posizione che il Vico prese e difese, è pur notevole che uno dei primi critici del razionalismo politico, Giuseppe de Maistre, avesse dato attenzione alla *Scienza nuova*, e che il primo scrittore che contro il razionalismo della rivoluzione francese si levò in Italia, il Cuoco, avesse studiato e Vico e De Maistre. Comunque, la critica, che può dirsi vichiana dal suo primo autore, contro il razionalismo giusnaturalistico, la concezione che a questa si sostituì del diritto e della politica come storia, prevalsero nel secolo seguente, segnatamente col romanticismo e con l'idealismo filosofico.

Il quale non mancò di rendere al razionalismo e all'illuminismo da lui sorpassati un meritato, sebbene generico, omaggio, in quanto riconobbe che pur nella forma della ragione astratta e matematica della libertà individualistica e atomica, erano state asserite in quella scuola, la ragione e la libertà, e il nuovo umanesimo contro la vecchia trascendenza.

III.

HEGEL.

LO « STATO ETICO ».

Ciò che noi abbiamo chiamato vita politica e Stato in senso stretto o in senso proprio, corrisponde a un dipresso a quello che lo Hegel chiamava « società civile » (*bürgerliche Gesellschaft*) e che comprendeva non solo l'operosità economica degli uomini, la produzione e scambio delle merci e dei servizi, ma anche il diritto e l'amministrazione o governo in base alle leggi. Non senza ragione dunque più tardi il Marx, movendo da questo concetto, considerò l'ordinamento giuridico e politico come semplice « sovrastuttura », economica essa stessa nella sua sostanza, quale è in effetto (e questa parziale verità lo spinse al traviamiento di considerare sovrastuttura anche la morale e tutto il resto). Ma che lo Stato inteso in senso stretto non possa essere se non appunto quella formazione in cui egli si era incontrato e che aveva battezzato mera « società civile », lo Hegel non avvertì; onde il superamento che volle compiere e della famiglia e della società civile in quel che definì « Eticità » o « Stato ». Concetto che rimase ibrido ed equivoco, tra la totalità dello spirito morale e la particolarità dello spirito economico, come può vedersi in più parti, e tra l'altro dove lo Hegel procura di risolvere l'antinomia tra politica e morale (§ 337). Egli sente che tale questione nasce da fiacchezza (*Seichtigkeit*) di concetti e la butta via sprezzante; ma è ben lungi dall'averla logicamente risolta, e contro di essa reca questo solo argomento, che « il benessere (*das Wohl*) di uno Stato ha ben altra giustificazione che il benessere del singolo ». Che è poi, appunto, da provare, perchè, considerandosi qui lo Stato singolo come singola esistenza, non si comprende per qual ragione debba avere quel diritto che si nega all'individuo: non certamente perchè esso rappresenti più o molti individui, la qual differenza sarebbe aritmetica e non etica. Non rimane se non differenziare l'un caso dall'altro dicendo che lo Stato opera secondo un principio etico; e allora sorge il dilemma: o negare lo Stato singolo, facendo valere l'unico spirito etico, o negare lo spirito etico mantenendo di fronte ad esso i recalcitranti Stati singoli.

Ma scerba qui davvero lo Hegel gli Stati singoli, che sono astrattezze? Non si è badato che, facendo egli seguire al primo mo-

mento dello Stato, che è il diritto interno, il secondo del diritto esterno degli Stati, in questo secondo poi non ammette alcuna possibilità di unificazione, e rifiuta e quasi irride l'idea kantiana della pace perpetua, lascia risolvere i contrasti tra gli Stati singoli solo dalla guerra, e come momento ulteriore, come sintesi che supera la tesi del diritto interno e l'antitesi del diritto esterno, pone la Storia. « Nella relazione reciproca degli Stati (egli dice, § 340), poichè in questa stanno come particolari, si svolge in grandi dimensioni il giuoco assai agitato della particolarità interiore delle passioni, degli interessi, degli scopi, dei talenti e virtù, della violenza, dell'ingiustizia e dei vizii, e quello dell'esteriore accidentalità: giuoco nel quale all'accidentalità si trova esposto lo stesso complesso etico, l'indipendenza dello Stato. I principii degli spiriti nazionali, a causa della loro particolarità, nella quale come individui esistenti hanno la loro realtà oggettiva e la loro autocoscienza, sono tutti limitati; e i loro destini e atti nella loro reciproca relazione sono la dialettica della finità di questi spiriti, dalla quale lo spirito universale, lo spirito del mondo, come illimitato si produce ed è, ed esso esercita sopra quelli il suo diritto — e il suo diritto è il sommo — nella storia del mondo come tribunale universale ».

Il che vuol dire che la effettiva moralità o eticità non si attua nel singolo Stato, ma nella lotta e pace e nuova lotta dei singoli Stati, dove ciascun individuo adempie il suo ufficio, e morale è ogni uomo che sia morale, qualunque sia il singolo Stato al quale appartiene e a cui serve. Ma, riconosciuta la lotta tra i singoli Stati nel diritto così detto esterno, non si può non riconoscerla dentro ciascuno Stato, nel cosiddetto diritto interno, come lotta tra governo e governati, tra partiti che gareggiano e si avvicendano nei governi, e via dicendo; e anzi, non si può più mantenere salda la distinzione dei singoli Stati nel seno della storia, salvo che in modo empirico e per fini di comoda rappresentazione e discorso. Anche all'interno degli Stati gli individui sono morali o immorali non in quanto obbediscono o si ribellano al governo del tempo, ma in quanto tali sono nel loro intrinseco o nella loro coscienza.

Questa implicita confutazione che lo Hegel fece del suo « Stato etico », ossia della sua « eticità come Stato », se in lui rimase inconsapevole, non fu avvertita dagli scolari, e neppure, tra questi, dallo Spaventa nei suoi *Principii di etica* (ed. Gentile, Napoli, 1904): donde il presente dilagare in Italia di una equivoca statolatria.

Dallo Hegel filosofo è da distinguere lo Hegel pubblicista e

politico, che i seguaci della teoria dello Stato etico ancor oggi confondono, mescolando le vere e profonde critiche che lo Hegel fece all'individualismo astratto o atomistico della dottrina politica del Rousseau col suo atteggiamento, che non è nè vero nè falso ma è suo, verso la politica del suo tempo e gli ideali che egli stimava da promuovere per l'avvenire. Lo Hegel era persuaso che i paesi protestanti, come la Prussia, avendo già compiuto con la Riforma luterana la loro rivoluzione, godessero ormai la tranquillità, e che le rivoluzioni toccassero unicamente ai paesi cattolici, che per questo erano i paesi del liberalismo. « Con questa libertà formale — egli diceva, — con questa astrazione, nessuna salda organizzazione può sorgere. Contro tutti i particolari provvedimenti del governo si oppone subito la libertà, perchè quelli sono volontà particolare, e perciò arbitrio. La volontà della maggioranza rovescia il ministero, e la parte che era opposizione prende il governo; ma il governo ha di nuovo contro di sè i molti. Così prosegue il moto e l'irrequietezza. Questo è il conflitto, questo il nodo, questo il problema, che ora la storia ha dinanzi a sè, e che deve sciogliere nel tempo avvenire » (1).

Il secolo seguito allo Hegel ha risoluto la questione col dimostrare che anche col liberalismo si vive e si prospera; e poichè tra i paesi cattolici così agitati e infelici lo Hegel poneva l'Italia, e ricordava le rivoluzioni italiane del 1820-1, che, al pari di quella spagnuola, erano state — egli diceva — « meramente politiche, senza innovamenti di religione », e perciò condannate a fallire come in effetto fallirono, si può osservare che il liberalismo stesso divenne in Italia una religione e, congiuntosi col sentimento nazionale, produsse qualcosa di più duraturo che non sia stata la monarchia imperialistica, del resto storicamente insigne, degli Hohenzollern.

È codesta non tanto una sconfitta del politico Hegel, quanto dello Hegel filosofo, ancora avvinto alle concezioni di una forma alta e perfetta della vita politica, e di uno Stato finale e terminale della storia: concezioni contraddittorie a quella storicistica che, per un altro verso, egli proprio vigorosamente impiantò nella moderna cultura europea.

(1) *Philosophie der Geschichte*, nuova ediz. del Lasson, pp. 932-3: cfr. 925-928.

IV.

HALLER.

LO STATO COME DI DIRITTO PRIVATO.

Lo Hegel criticò in modo insolitamente violento lo Haller, autore della *Restauratione delle scienze politiche* (§ 258, cfr. 219), accusandolo di aver disconosciuto quel che nello Stato è di razionale e d'infinito, e perciò di essere affatto vuoto di pensiero. Lo Haller, come quasi tutti i teorici della politica e come lo stesso Hegel, esprimeva, in verità, nel suo libro una particolare tendenza politica, che era, in lui, quella verso lo Stato patrimoniale, di tipo medievale tedesco: ideale politico certamente più antiquato e più angusto dello Stato prussiano della restaurazione, che lo Hegel caldeggiava. E bisogna ammettere altresì che egli non era filosoficamente molto rigoroso nè profondo. Ma, pur concesso questo, non mi sembra giusto il giudizio che di questo scrittore (ora del resto quasi affatto obliato) si suol fare. C'è in lui un accenno speculativamente importante, sebbene sia appunto nella parte più acerbamente rimproveratagli dallo Hegel e dagli altri critici: nella concezione dello Stato come relazione di diritto privato.

Chiamiamo relazione di diritto privato quella di mero diritto ossia di contenuto meramente economico, salvo poi (secondo che parrà meglio) ad annullare come empirica la distinzione tra diritto privato e pubblico, facendo coincidere i due termini (ogni diritto è privato e pubblico insieme), o a mantenerla, dando al secondo termine significato etico (il diritto veramente pubblico, cioè quello universale, non è più mero diritto). Per lo Haller, i principi non sono nè amministratori di una cosa pubblica, nè primi servitori dello Stato, nè primi ufficiali o funzionarii, nè semplicemente capi dello Stato; ma, al contrario, persone interamente libere, che governano essenzialmente non gli affari altrui ma unicamente i loro proprii. Di fronte al principe, i sudditi non esistono unicamente per lui o pel suo interesse; ma hanno con lui obbligazioni reciproche, cercando ciascuno il proprio vantaggio nel servizio e dovendo per conseguenza adempiere i doveri che vi si legano. « Secondo il diritto, conformemente alla legge della stretta giustizia, ognuno esiste per sè stesso e forma lo scopo delle proprie azioni » (1). Gli

(1) Cap. XXII (mi valgo della traduz. italiana, Napoli, 1826).

Stati (dice anche) non sono umane associazioni compiute e perfette ma rapporti di servizi, e come tali non si propongono altro fine e non hanno altro rapporto che quello particolare da cui sono derivati (1).

Questa caratteristica è affatto economica e converge anch'essa con quella della « società civile » data dallo Hegel; e, come quella, non intende già definire il tutto umano, ma solo un momento del tutto. Infatti, lo Haller non dimentica (come si potrebbe credere nel leggere la diatriba dello Hegel) che la relazione puramente di diritto o di diritto privato è superata da quella morale. « Sono due differenti questioni (egli dice) quella di sapere in che mai si fonda l'autorità e fin dove si estende, ovvero in che modo dev'essere esercitata: altra cosa è il dire che il più forte sia il padrone, ed altra qual uso egli debba fare della sua forza » (2). Sotto il rapporto giuridico, ciascuno esiste per sè stesso; ma sotto il rapporto morale, secondo la legge di carità, ognuno è fatto per l'altro (3).

Certo il rilievo dato dallo Haller ai « principi », ai « forti », ai « sovrani », quasi posizioni assolute, può sembrare poco corretto, nè si corregge con le attenuazioni che l'autore vi introduce, notando che al bisogno del dominare viene incontro il bisogno di esser dominati, che la dolce pace si attua solo tra forze ineguali laddove le forze eguali si urtano e lottano, che la subordinazione come conforme alla natura non offende punto l'amor proprio, che i più forti sono dappertutto i più generosi, e simili (4). Perfino, secondo lo Haller, in origine non esiste il popolo prima del principe, ma il principe prima del popolo, come il padre prima dei figli, il padrone prima dei servi, la radice e il tronco prima dei rami e delle foglie (5). Egli ripone la caratteristica del principe sovrano nell'indipendenza, e tiene a questo carattere come all'unico che distingue veramente gli Stati dalle altre associazioni e rapporti d'interessi (6).

Ma, d'altra parte, quando egli si fa a stringere dappresso questo concetto dell'indipendenza, non sa dir altro se non vagamente che « l'indipendenza in sè stessa consiste sovente in un grado impercettibilmente più elevato di libertà, possanza, reputazione e cele-

(1) Cap. XVII.

(2) Cap. XIV.

(3) Cap. XXIV.

(4) Cap. XIII.

(5) Cap. XXI.

(6) Cap. XVI.

brità » (1). E, procedendo oltre, esce in un'affermazione, che è la critica della sua teoria della sovranità: nell'affermazione di « questa grande verità, che tutti quelli che noi chiamiamo Stati o civili società non sono altra cosa che una insensibile e non interrotta progressione di fortune ineguali, aggregato infinitamente complicato di bisogni scambievoli e di particolari convenzioni; che ogni uomo va naturalmente circondato da inferiori, da superiori e da eguali; che ognuno regna sugli uni, obbedisce al volere degli altri e conserva una parte dei diritti coi terzi; finalmente, che, in ultima analisi, Dio solo è l'unico padrone, e che il suo popolo siamo noi tutti, poichè i più forti tra noi hanno ricevuto il loro sovrano potere sol dal supremo signore, dallo stesso autore della natura, che distribuisce le forze e i beni della fortuna, e che, per conseguenza, fonda i regni e li trasferisce » (2). Come gli Stati dello Hegel mettevano focce nella « storia del mondo », analogamente (e non molto diversamente) quelli dello Haller sboccano nel seno di Dio.

Al pregio che abbiamo voluto notare si deve aggiungere l'altro, che lo Hegel stesso in certo modo gli riconosce, della critica che egli fa alla teoria atomistica o dell'eguaglianza. Per lo Haller, che non ammette governi di democrazie ma solo di aristocrazie, lo stesso sistema rappresentativo è semplicemente « un'altra parola per designare l'aristocrazia in grembo a un'associazione finta o almeno, estesa da una finzione » (3). E si spaccia dello « Stato di natura » che aveva avuto tanta parte nelle speculazioni dei due secoli precedenti, dichiarando che altrettanto « di natura » è lo Stato sociale, e che questo e lo Stato extrasociale esistono sempre, e tutti e due insieme: cioè, lo Stato extrasociale non solo tra principi e principi, come riconosceva la teoria del diritto a essi attribuito di guerra e pace, ma tra tutti coloro che non hanno particolari legami vicendevoli, contratti di servizio e di società, e stanno di fronte come individuo a individuo (4).

In genere, gli scrittori reazionarii sono da leggere per il forte sentimento che li anima dello Stato come autorità e consenso insieme, e come istituzione che trascende il libito degli astratti individui; oltre che pel loro antiegalitarismo, pel loro anti giacobinismo, opposti come sono non solo ai « governi geometrici », ma a tutti

(1) Ivi.

(2) Ivi.

(3) Cap. XX.

(4) Cap. XII.

quelli costruiti a priori, e senza fondamento e continuità storica. Così il cattolico Baader (1), il quale afferma che l'autorità non è « inibitrice ma datrice di forza » (*nicht ein Krafthemmendes, sondern ein Kraftgebendes*), e che la sottomissione non accade mai dell'uomo all'uomo, ma degli uomini, e del cosiddetto sovrano, e dei cosiddetti sudditi, a un terzo, che non è un uomo ma una relazione, un universale, il quale egli identifica col Dio personale. Il difetto di questi scrittori è (oltre che nella concezione religiosa trascendente) nella mancanza di dialettica storica, onde facilmente danno carattere di eterne a forme politiche transeunti e non riescono a vedere che anche le antistoriche e antifilosofiche teorie egalitarie, se come teorie non valevano, valevano come segni di nuove genti e di nuovi animi, e di rivolgimenti politici. Essi non intendono a pieno la storia passata, perchè hanno peccato contro i diritti dell'avvenire.

V.

TEORIE ECLETTICHE.

Il concetto che abbiamo sostenuto della qualità affatto utilitaria o economica dello Stato, o, più chiaramente, dell'azione politica, è necessario per porre saldamente il concetto della morale, della morale che risolve in sé ogni azione rendendola morale, e risolve così anche lo Stato, il quale non è poi altro realmente se non un complesso e processo di azioni. Ma è concetto difficile e perciò non si riesce senza molta fatica a tenerlo fermo e a ricavarne tutte le conseguenze: difficoltà nel campo della politica non meno che in quelli dell'economia e del diritto, i quali formano tutt'uno col primo. Più facile è il partito eclettico, onde si raccoglie dai detti comuni che la politica non è la morale, e si ammette una certa differenza, ma ci s'industria di temperarla e di conciliarla, e, in fondo, si lasciano avvicendare o giuocare a nascondino i due principii, che si avrebbe il dovere di mediare. In questo parallelismo di morale e di politica c'è rischio che accada praticamente quel che già Aristotele diceva che accadesse nel pesare e dosare la virtù e gli altri beni (ricchezza, danaro, potenza, riputazione, ecc.) conducenti alla felicità: che, ridotta la morale a un bene o un dovere tra gli al-

(1) *Grundzüge der Societätsphilosophie* (seconda ediz., Würzburg, 1865).

tri, gli uomini si contentino di una troppo modesta porzione di virtù, mentre, degli altri beni, richiedano quantità smisurate.

Tale eclettismo affiora nei trattati anche più stimati di politica, come è quello del Bluntschli, e perfino nell'altro del Treitschke (il quale passa pel teorico della pura forza e non è), o nell'assai divulgata storia delle scienze politiche dello Janet. I moralisti chiedono cose impossibili (dice il Bluntschli), i sofisti politici cose dannose all'ordine morale: come s'esce dal labirinto? Se n'esce (egli risponde) col considerare che lo Stato è bensì un ente morale, ma concerne l'ordinamento della vita esterna comune degli uomini; e che perciò le esigenze morali che si pongono ai politici hanno direzione e norme diverse da quelle che la religione impone agli uomini. Ma noi non ci lasciamo più illudere e deludere da codeste parole di « interno » ed « esterno », prive affatto di senso nella realtà, la quale non si divide in nucleo e corteccia. La morale privata e la morale politica (dice continuando il Bluntschli) hanno lo stesso fondamento nell'ordine etico universale, e sono due tronchi di un'unica radice. Ciononostante, « l'istinto dei popoli ha posto una grande differenza tra le due », perchè, in effetti, altro è il male preso per sè, che l'uomo privato è tenuto a fuggire, e altro quello visto in un gran tutto nel quale è asservito al bene, ed è lecito all'uomo di Stato, che guarda al fine. L'assassinio è perciò ammissibile in politica quando non lo si commetta per motivi bassi e personali, ma per la durevole sicurezza e prosperità della società, e sia a tal fine necessario. Ma noi non ci lasciamo più ingannare dal concetto del lecito, che è da confinare nella vecchia casistica dei gesuiti. Lo Janet riconosce a parole che « la philosophie politique est une science qui a ses principes propres et ses lois particulières et qui porte sur un ordre de faits qui ne doit être confondu avec aucun autre »; ma al tempo stesso tiene « utile et même nécessaire de ne point la séparer d'une autre science à laquelle elle est naturellement unie par mille liens divers, la philosophie morale ». La filosofia morale, nientemeno, assegnerebbe alla politica « la véritable fin ». E questo fine, assegnatole dalla morale, sarebbe morale, ma ristretto; cioè non punto « de contraîndre à la vertu », ma « de protéger le droit », di esercitare la giustizia e non la virtù. Ristretta a quest'ufficio, l'esistenza della politica, è transitoria o, tutt'al più, terrena, diversamente dalla morale: « l'objet du gouvernement est de préparer insensiblement les hommes à cet état parfait de société, où les lois deviendraient inutiles, et le gouvernement lui même ». Anche il Treitschke si attiene sostanzialmente alla teoria dell'esteriorità e alla concezione del diritto

come vita esterna; e rifiuta lo Stato etico hegeliano perchè « lo Stato non è tutt'intera la vita del popolo, ma solamente la comprende come tutore e ordinatore ». Anche per lui il rapporto tra politica e morale « non è tanto semplice e chiaro », ed egli dice e disdice, e inorridisce alla « profonda immoralità » della teoria politica del Machiavelli, ma poi non riconosce limiti al dovere che ha lo Stato di conservarsi, e confessa che « vi sono, purtroppo, nella vita dello Stato, come nella vita dei privati, innumerevoli casi, in cui è impossibile l'uso di mezzi interamente puri ».

Può darsi che vi siano di coloro ai quali riesca gradito questo apparente pensare scientifico e filosofico, che riproduce l'incertezza e l'immatùrità del pensiero volgare. Ma noi crediamo che giovi liberarsene, anche a rischio di uno sforzo che alla prima prenda aspetto di asserzione paradossale e strana.

VI.

LA STORIA DELLA FILOSOFIA DELLA POLITICA.

Le noterelle precedenti, oltre a chiarire storicamente alcuni accenni del testo, valgono a mostrare in modo pratico, con qualche nome di persona e con qualche esempio, in qual senso si dovrebbe trattare una « storia della Filosofia della politica ». Storia che è da sceverare da due altre storie, con le quali di solito va malamente mescolata; la « storia della scienza politica », ossia della scienza empirica della politica, delle classificazioni e delle leggi via via escogitate in questo campo dell'esperienza; e la « storia delle tendenze pratiche », ossia dei programmi e degli ideali dei varii tempi e paesi, che si sono espressi in teorie e in simboli, e più ancora in pseudoteorie. Quest'ultima storia non è distinguibile da quella politica o etico-politica che si chiami, dalla storia delle azioni e avvenimenti, con la quale forma tutt'uno; perchè le teorie, quando sono tendenze con maschere di teorie o armate di teorie come di strumenti, fanno tutt'uno col moto delle volontà. Si richiede, senza dubbio, sottile discernimento per desumere dai documenti letterarii solo quel che ha valore speculativo nel filosofare sulla politica, e di quello soltanto indagare il nesso e seguire la storia. Ma chi non tollera le teorie-guazzabuglio non vuol tollerare nemmeno le storie-guazzabuglio.

BENEDETTO CROCE.