



I S E M P R E V E R D E

GIUSEPPE SARNO



L'anarchia criticamente
dedotta dal sistema hegeliano

ATHONA
EDIZIONI

Athena Edizioni ti regala questo libro in formato cartaceo, stampato e spedito gratuitamente a casa tua. Infatti per ogni libro acquistato dal sito potrai scegliere un libro della collana Sempreverde in omaggio. Visita edizioniathena.it per maggiori informazioni.

L'ANARCHIA

Il tema, che mi son proposto, è vecchio, ed anche all'apparenza molto facile; e pure è uno dei più difficili problemi che si presenta alla mente del sociologo.

È certo che tutti intendono il significato letterale della parola «anarchia», ma pochi il suo valore scientifico; e, tra questi pochi, pochissimi riconoscono essere l'anarchia la più alta forma di qualsiasi ordinamento sociale. Che anzi (poichè ci è una manifesta contraddizione tra la parola e la cosa, perchè società anarchica suona lo stesso che dire società senza sistema) non si comprende in qual modo possa conciliarsi l'ordine e il disordine, il caos e il sistema.

D'altra parte, come concepire una società in balia del caos?
Non ha detto il filosofo, non ha lasciato scritto il poeta che

Le cose tutte quante
hanno ordine tra loro, e questo è segno
che l'universo a Dio fa simigliante – ?

E c'è di più: l'anarchia per sè stessa non può essere giammai concepita come forma politica, neppure nello stato di possibilità (nel suo momento logico), perchè essa rappresenta il caos, o, per essere più esatti, è l'immagine del caos; e questo è informe, giacchè, se potesse prendere una forma, perciò appunto cesserebbe di esser tale. Laonde, messa la questione nei termini di sopra riferiti, non riesce ad intelletto umano il poter concepire una società retta ad anarchia, senza cadere nell'assurdo e nell'irrazionale.

Egli è vero che il filosofo ed il sociologo, nel cogliere la verità intorno ai rapporti sociali, non debbono limitarsi semplicemente alla ragione storica, perchè non tutta la verità è contenuta nella storia dovendosi fare intervenire, insieme al passato e al presente, anche il futuro; ma è vero bensì che questo futuro, prossimo o lontano che sia, per potersi prevedere (almeno nello stato di astratta possibilità) non deve uscire dai confini della ragione.

In altri termini, ciò che per lo storico o lo statista è l'utopia dell'oggi, ben può essere concepito dal pensatore come la verità del domani.

Chi avrebbe infatti concepito, non dico altro, mezzo secolo indietro, l'unità italiana, non come aspirazione, ma come realtà storica?

Ebbene, l'utopia di ieri è la verità dei nostri tempi.

Il perchè del dissidio tra lo storico e il filosofo, intorno al concetto dell'unità italiana, si spiega, come si spiega ancora la

ragione per la quale questo magnanimo desiderio, per necessità di cose e virtù di uomini, sia stato tradotto in realtà: ciò che non si spiega non è già l'avverarsi dell'utopia, che è nell'ordine logico delle cose, ma quello che non può esser concepito neppure come possibile.

L'utopia di Platone, per esempio, sotto questo rispetto, è possibile, rientrando essa nell'ordine razionale; l'anarchia no, perchè sfugge a qualsiasi criterio, nè trova fondamento nella storia. Ora tutto ciò importa che la proposizione, la quale afferma, essere l'anarchia la più alta forma di qualsiasi ordinamento sociale, sia semplicemente un paradosso.

Voi, dunque, vedete fin da principio che il tema, il quale appariva facile e piano, incomincia a diventare per via difficile e intricato. La qual cosa, per altro, non ci deve distogliere dalla risoluzione del problema, così importante per sè stesso, e sul quale sento il dovere di richiamare tutta la vostra attenzione.

Da banda quindi le parole vuote, ed andiamo diritto alla sostanza.

L'anarchia è una forma politica secondo ragione?

E, dato che la prima parte del quesito possa essere risolta in senso affermativo, rimane una seconda inchiesta a fare:

In qual modo la possibilità ideale passa nella sfera della realtà o della storia?

In altri termini, quali sono i rapporti tra l'anarchia e le diverse forme politiche che trovano riscontro nella storia?

Cominciando dalla prima parte del problema, voi avete già notato che la più grande difficoltà da superare è la contraddizione che involge in sè stesso il concetto dell'anarchia.

Io potrei liberarmi, è vero, di una così scomoda obiezione, ed anche superarla, se appartenessi scientificamente alla così detta scuola evoluzionistica, perchè nella stessa guisa che Darwin fa derivare l'uomo dalla scimmia, mercè la selezione naturale, senza spiegare nè che sia nè in che consista questa selezione naturale, potrei, dal canto mio, mercè il principio della evoluzione e della selezione, ricavare tra le diverse forme politiche quella dell'anarchia.

Il processo logico in ambedue le ipotesi sarebbe identico, perchè ai destini umani presiederebbe sempre come assoluto sovrano il caos, non essendovi alcuna intrinseca ragione del principio e della fine delle cose.

Quale argomento si adduce, infatti, per dimostrare che nel regno animale la evoluzione cominci dalla scimmia?

Quale ragione per dire che l'uomo sia l'ultima forma di questa selezione naturale?

La scuola, alla quale appartengo, sostiene, invece, la tesi opposta, perchè, dato che la evoluzione sia continua ed eterna, il regno animale non potrà fermarsi alla specie «uomo», ma dovrà passare a altre forme, che noi non solamente non conosciamo, ma non possiamo neanche prevedere.

Per lo meno, ci si dovrà concedere che questa sia l'opinione dei maggiorenti del sistema darwinistico. E poichè nessuno sa donde cominci questa selezione, essendo perfettamente arbitrario dire che l'uomo derivi dalla scimmia, e nessuno al mondo potrà sapere dove andrà a fermarsi questa benedetta selezione, di realmente certo non vi sarebbe se non quello che abbiamo ora accennato: il caos.

Premessa questa dottrina, ripeto, non mi bisognerebbe grande fatica a superare la obbiezione proposta, giacchè l'anarchia sarebbe nell'ordine politico ciò che il caos è nella scienza. L'una e l'altro mettono capo nell'indeterminato e perciò nell'arbitrario.

Ma io penso che questa scuola ormai abbia fatto il suo tempo, non contenendo in sè alcun principio dal quale parta nè il fine a cui dovrà pervenire, e per conseguenza non è dato ad essa risolvere nè questo nè alcun altro problema scientifico. Io penso che sempre alla filosofia speculativa sia d'uopo chiedere la soluzione del quesito; e anzi, dirò di più, non alla filosofia in genere, ma alla filosofia dell'Assoluto, alla filosofia sistematica, alla filosofia hegeliana in una parola, che finora è rimasta insuperata nella scienza e nella storia del pensiero.

Voi comprenderete adunque, senza che io lo spieghi, che l'obbiezione proposta, abbastanza importante per sè medesima, prende da questo punto di vista proporzioni colossali, giacchè

devo, secondo il tema propostomi, e in nome della filosofia hegeliana, sostenere l'Anarchia contro lo Stato, cioè combattere colle armi del grande pensatore quelle illazioni che furono il prodotto di lunghi studi e del suo genio straordinario.

L'ardimento è grande, e forse superiore alle mie forze; ma perchè mi si negherebbe la facoltà di tentare la dimostrazione?

Lo scopo a cui miro è così grande, così nobile, così generoso, così lontano dalle volgari e basse passioni, che bene mi si potrà in nome della umanità sofferente perdonare la grande immodestia.

Cosicchè, per tornare alla questione, noi assumiamo che l'universo è un sistema, sia che lo si guardi nei diversi regni della natura, sia nel campo dello spirito. Questa proposizione, messa qui, non ha bisogno di essere dimostrata, essendo la dimostrazione già fatta dalla filosofia hegeliana, in nome della quale io parlo. Tra la natura e lo spirito, se è vero che l'universo è un sistema, devono correre rapporti necessari; vale a dire che devono essere quelli che devono essere, e non già accidentali. Il che importa che l'universo è retto da leggi fisse; altrimenti le relazioni tra le cose, in mancanza di leggi permanenti, diverrebbero puramente casuali, e quindi il sistema andrebbe giù.

E che queste leggi fisse e determinate vi siano, non vi è luogo a dubitare. Noi ne riscontriamo nei regni della natura come nel regno dello spirito.

Che cosa è, infatti, la legge di gravitazione se non una legge fissa e universale?

E non è universale forse la proposizione che afferma l'uomo essere un animale ragionevole?

D'altro canto, come si potrebbe parlare di fisica, o di scienze naturali in genere, senza una legge fondamentale che ne costituisca, per dir così, l'alpha e l'omega, il principio e la fine, che sia la ragione stessa della loro esistenza?

La parola «scienza» medesima perderebbe tutto il valore, se non si presupponesse un contenuto universale ed assoluto, che la determini come tale.

Ciò premesso, noi sappiamo che l'universo è un sistema, ed appunto perchè tale deve contenere tutti gli esseri, l'uno e il molteplice, il finito e l'infinito, la natura e lo spirito; e che i rapporti tra questi esseri, non possono essere che sistematici, ossia assoluti, per due considerazioni, l'una delle quali abbiamo già manifestata, cioè che l'idea del sistema implica il concetto di rapporti non casuali, ma costanti; l'altra è che, essendo uno dei termini l'Assoluto, questi rapporti non possono essere se non della medesima natura.

Così, per uscire dal tema politico, l'idea di sociabilità è un'idea assoluta, nel senso che i rapporti sociali sono permanenti e imperituri, perchè non è possibile concepire l'uomo fuori della vita sociale¹.

Riconosciuti questi pensieri, e dato che i rapporti tra gli esseri siano assoluti, si hanno gravi difficoltà da superare nella filosofia e nella storia. La prima è che gli esseri, concepiti nella loro idea, dovrebbero essere immutabili e riconosciuti come tali. Ora questa illazione è combattuta dalla filosofia, perchè l'uno dei due termini essendo il finito, o il molteplice, per ciò appunto è mutabile; è combattuta dalle scienze naturali, perchè la evoluzione degli esseri è una legge costante, che trova riscontro nella realtà; è combattuta nello stesso campo politico, e in quello della storia, perchè le diverse forme politiche indicano fenomeni diversi, che non si possono generalizzare in una forma unica.

La obbiezione, come ho detto, è grave ed importante; ma non è nuova nella storia della filosofia.

Certamente, se da un lato si prendesse ad esaminare l'uno dei due termini isolatamente, per esempio, il molteplice; e dall'altro

¹ L'ipotesi del Rousseau è puramente fantastica ed arbitraria: non trova riscontro nella storia, nè viene confermata dalla ragione.

il secondo termine, l'assoluto, la obbiezione resterebbe inoppugnabile, perchè il primo per sua natura dovrebbe mutar sempre e il secondo rimanere eternamente immutabile.

Se non che questa è l'apparenza e l'illusione, non la realtà, giacchè i due termini non possono essere spezzati o divisi o isolati, ma devono essere studiati così come sono, nei loro rapporti; ed è ciò che precisamente ha fatto la filosofia hegeliana, dimostrando che il molteplice non è mutabile a segno da non contenere in sè un *quid* d'immutabile, e, all'inverso, l'Assoluto non è un termine fisso, e, per dir così, cristallizzato, da non potersi muovere dalla sua sfera.

Se la cosa fosse nei termini proposti dalla obbiezione, mancherebbe qualsiasi specie di rapporto tra il finito e l'infinito, tra il molteplice e l'assoluto; e l'uno muterebbe sempre senza posa, nel mentre che l'altro starebbe eternamente immobile e senza contatto con l'universo, rimanendo essi, per conseguenza, estranei tra loro.

La verità è che il finito è immobile nella sua mutabilità e l'infinito è mutabile nella sua immutabilità.

A spiegare in una certa maniera il pensiero che vo significando, mi permetto d'indicare qualche esempio.

Supponete di avere tra le mani una rosa: ebbene, questo splendido fiore che nella sua forma finale apparisce in una determinata guisa, non si manifesta all'alba della sua esistenza, al modo stesso che nel pieno meriggio, o quando avrà raggiunto il

suo completo sviluppo. Dal primo seme che s'introduce nella terra fino alla forma ultima che prende il fiore di questo nome, io vi domando: quante varietà di forme e di colori, quante trasformazioni non porta con sè?

E l'uomo medesimo non è soggetto agli stessi fenomeni, alla medesima legge?

Dapprima è bambino, poi fanciullo, indi giovane, adulto, vecchio.

Nell'uno e nell'altro esempio, come ciascuno può osservare, e nei diversi stadi del loro sviluppo la trasformazione è evidente. Se non che, questa metamorfosi non è punto caotica, continua o casuale, ma è determinata e concreta. Il seme della rosa, quali che siano le evoluzioni che compie nei diversi momenti, non può produrre come termine finale se non il fiore dello stesso nome, e non il giacinto, non il garofano, nè un fiore di alcun'altra specie: in modo che la sua realtà risponde alla sua idea.

E così l'uomo non può avere evoluzioni diverse da quelle indicate, nè mutarsi in altra specie. Ed è in questo senso per l'appunto che i due termini, il mutabile e l'immutabile, si compenetrano a vicenda; nel senso cioè che l'evoluzione è una necessaria realtà, è un momento dell'idea, e come tale non può uscire dai confini dell'idea, a cui deve rispondere in tutto e per tutto.

Riepilogando il nostro pensiero, se l'universo è un sistema, e se questo non può concepirsi senza riconoscere la necessità di

diverse sfere, le quali non possono oltrepassare i confini della idea, la conseguenza che si dovrà trarre è la seguente:

Che il concetto dell'evoluzione (e dico concetto per chiarire il pensiero) si spiega precisamente per la diversità delle sfere, ed essa deve essere sistematica, vale a dire deve essere quello che deve essere, non caotica, non casuale; e, di più, non deve superare il limite della idea, oltre la quale non si ha se non l'assurdo e l'irrazionale.

Premesse le quali considerazioni, secondo la dottrina cui abbiamo accennato, l'idea di un ordinamento sociale è per se stessa un'idea assoluta e concreta. Essa può, anzi deve avere per sè ed in sè stessa evoluzioni; ma queste non sono punto capricciose od arbitrarie, ma devono rispondere al contenuto dell'idea e formare parte sostanziale di essa. Cosicchè, data la conoscenza dell'idea dell'ordinamento sociale, si può determinare a priori il momento di cui esso fa parte e il momento a cui dovrà necessariamente pervenire.

Una disamina parziale chiarirà meglio questo pensiero.

L'idea di un ordinamento sociale suppone, come suoi elementi essenziali, l'individualità e la società. Dato il primo di essi, per necessità logica è uopo supporre il secondo; altrimenti nessuno dei due avrebbe ragione di essere. E non solo, riconosciuto l'uno, occorre riconoscere l'altro, ma i due termini, benchè entrambi necessari e insieme congiunti, si trovano in contraddizione e cercano di assorbirsi a vicenda.

Il ritmo dell'universo è la contraddizione, – ha lasciato scritto Hegel e prima di lui Eraclito: – la contraddizione, senza la quale mancherebbe la possibilità di qualsiasi movimento e di qualsiasi evoluzione.

Nel mondo morale la storia stessa mancherebbe di contenuto e noi dovremmo ritornare alla filosofia indiana, a quella dell'assoluta immobilità.

La contraddizione, infatti, tra l'individuo e la società costituisce il loro momento di differenza e rappresenta l'idea nello stato di evoluzione; il che significa che solo mercè la contraddizione si rende possibile il passaggio da una sfera all'altra, e diviene possibile per la nostra tesi la storia degli ordinamenti sociali.

Se non che, la differenza è un momento dell'idea, come abbiamo fatto notare, ma questo momento, questa contraddizione debbono essere superati dalla e per l'idea, perchè altrimenti verrebbe ad essere spezzata l'unità, il sistema, e, ciò che più importa, verrebbe a mancare la scienza, la quale ha per base fondamentale l'unità. Questo c'induce a concludere, in ordine alla nostra tesi, che per la necessità stessa dell'idea che è l'unità concreta e non astratta, occorre riconoscere una diversità di forme politiche e sociali, le quali passano le une nelle altre, trasformandosi, senza essere assorbite o annullate; ma nello stesso tempo tutte queste forme devono essere contenute in una forma finale, che, negandole tutte, le afferma tutte, superandole.

Ed ora, alla base di quanto abbiamo premesso, cerchiamo di scoprire lo svolgimento ideale dei diversi ordinamenti sociali. Vedremo poi, come riprova, nella seconda parte, che pubblicheremo in seguito, se la storia corrisponde ai nostri pensieri.

Abbiamo detto più innanzi che l'individuo e la società costituiscono gli elementi indispensabili di qualsiasi ordinamento sociale, ed abbiamo soggiunto ancora che a questi due elementi occorre un terzo: l'idea di rapporto: – altrimenti i primi due sarebbero rimasti l'uno fuori dell'altro, e per conseguenza neppure concepibili. Ora questo terzo elemento, questa idea di rapporto tra due termini, ad un tempo congiunti e contrari, è quello che contiene il principio del *differenziarsi*, o, se si vuole, del *determinarsi* sistematicamente.

Il modo poi come il movimento si propaga è dal meno al più, dal vario all'uno, dalla sfera inferiore alla superiore.

La ragione di questo processo sistematico sta in ciò che l'idea, la quale crea per sé stessa la differenza, deve, per raggiungere l'unità, superarla; vale a dire negarla come differenza e contenere i termini contrari, come diversi momenti di sé stessa, i quali in conseguenza non sono annullati, ma solamente negati come contrari ed affermati come momenti necessari dell'idea. Il che importa che, dovendo l'idea concreta contenere tutti i diversi momenti di sé stessa, per procedere sistematicamente bisogna partire dal più astratto e semplice per giungere al più complesso e determinato.

Riconosciuta la verità di questo procedimento, quale dei due termini dati rappresenta il meno, il vario, la sfera inferiore?

Tra l'individuo e la società, che costituiscono due unità organiche, è chiaro che l'individuo è l'unità più semplice e meno profonda della società, che è unità complessa; ed è però che, sistematicamente, il primo movimento politico sociale deve partire dal primo dei termini dati, dall'individuo. Ma poichè l'individuo costituisce per sè stesso una unità, così vi è una sfera inferiore allo stesso individuo, che è rappresentata da alcuni individui; ed ecco come la prima forma di governo è oligarchica.

Ma io ho dimostrato più innanzi che la tendenza di questi due termini è di assorbirsi a vicenda; ed ecco come il governo degli individui privilegiati o dei *patres*, come li chiamerebbe Vico, concentra in sè tutte le funzioni politiche e sociali.

I *patres*, infatti, essendo solo gli individui veramente liberi, sono quelli che rappresentano il potere, e sono investiti dei diritti civili, una diramazione del potere politico. Gli altri componenti la società o sono riputati come cose, gli schiavi, e più tardi considerati come liberti; o sono stranieri o plebe; vale a dire, non pure non partecipano alla vita pubblica ma nemmeno alla vita privata, essendo il diritto civile in questo primo momento eminente pubblico, al quale non possono partecipare se non coloro che sono reputati *personae*, ed hanno la pienezza dello stato (*caput*). Per conseguenza subiscono la *diminutio capitis* dapprima gli schiavi e relativamente poi i liberti, *maxima diminutio capitis*; gli

stranieri dopo, e relativamente gli esquilini, a cui manca lo *status civitatis*; e infine, i plebei, ed anche gl'ingenui, che sono per sè ma soggetti alla patria potestà, e ai quali manca lo *status familiae*.

Questa differenza, così scolpita, tra i *patres* e gli altri componenti il consorzio sociale genera la lotta, che è la espressione della tendenza all'unità, richiedendo le classi diseredate per l'appunto che il diritto dei *patres* divenga unico e comune a tutti i cittadini.

È il secondo dei termini, la *collettività*, che entra in funzione.

Siccome per altro questa collettività non è ancora organica, non avendo l'individuo ricevuto tutto lo sviluppo, e non essendo divenuto *persona*, così lo stato oligarchico in questo primo periodo non è superato, sia che venga riconosciuto come governo dei *patres*, sia come governo repubblicano o della città. La sfera dei diritti civili e politici è in certa guisa allargata, partecipando alla vita pubblica e cittadina un maggior numero d'individui che non al tempo del governo dei *patres*; però le condizioni generali rimangono le medesime, e il movimento di differenza continua in tutta la sua estensione, vuoi che si presenti con la forma di governo patrizio, vuoi con quella repubblicana.

Come si concreta questa differenza nella storia degli ordinamenti sociali e raggiunge una prima unità?

Con la monarchia.

La monarchia, infatti, supera il dissidio tra le diverse classi sociali, livellandole tutte, e supera il dissidio tra i cittadini e gli

stranieri, giacchè innanzi al sovrano tutti sono sudditi, siano *patries*, siano plebe, siano cittadini, siano stranieri, e tutti sono obbligati ad ubbidire alle leggi che emanano direttamente dal sovrano.

Sotto questo rispetto è stato detto, ed è vero, che il governo di Cesare fu più largo e più liberale del governo di Bruto. Il primo aveva innanzi alla sua mente non Roma, ma il mondo conosciuto, non questa o quella privilegiata classe di cittadini, ma la massa; e per quanto il mondo supera Roma e la massa dei cittadini supera la classe, per tanto il pensiero di Cesare supera quello di Bruto. Il vario passa nell'uno.

E qui si chiude il ciclo, perchè l'individuo ha percorso tutta la scala ascendente, concentrando in sè tutti i diritti e tutti i poteri, e negando, per conseguenza, il secondo dei termini indispensabili, la collettività. Questa negazione determina la lotta, e di nuovo crea la differenza: lotta e differenza che il nostro Vico chiamerebbe «ritorno» o «ricorso». Invero, nel pensiero del Vico non ci è che la legge del processo sistematico, che noi abbiamo già esaminata; cioè che dal vario si passa all'uno, e questa legge è continua, costante ed immanente. Per tutto il resto il nostro grande filosofo s'inganna, perchè il vario dell'antica civiltà non è il vario del medio evo o dell'epoca del «ricorso».

Nel primo movimento noi abbiamo il vario dell'individuo, cioè del primo dei termini, non il vario della collettività, che è il

secondo dei termini. La differenza tra il primo e il secondo consiste in ciò che nel primo periodo la potestà, privilegio di pochi, diviene privilegio di un solo, del monarca: nel secondo, la potestà, che è assunta dalle classi dirigenti o dagli ordini sociali, diviene democratica e universale.

Il movimento iniziale è e deve essere il medesimo, per le ragioni sopra esposte: la materia mossa, per dir così, è diversa, e quindi non vi è una legge di «ricorso», come pensa il Vico, ma una legge continua e progressiva che passa di sfera in sfera, seguendo lo stesso ordine sistematico.

A spiegare questo pensiero, noi non abbiamo se non da rivolgerci alla storia.

Ammettiamo per ipotesi ciò che sarà dimostrato per fondamento di ragione, che la somma dei diritti stia nella pienezza dello stato — *status libertatis*, *status civitatis* e *status familiae*. — ebbene, come era considerato lo stato di libertà nel periodo di «ricorso», secondo che afferma il Vico?

Nel mondo antico lo stato di libertà è l'eccezione, non la regola, il privilegio non il diritto. Gli uomini nascono ingenui o schiavi, e questi, coll'andar del tempo, tutto al più, potranno diventare liberi, giammai ingenui. Lo schiavo, perchè tale, benchè uomo non è considerato come persona, ma come cosa, e sopra di lui il padrone ha il *jus vitae et necis*.

Nell'epoca della seconda barbarie l'uomo non è ancora persona, ma non è più cosa; esso ha conquistato il diritto alla sua integrità fisica, che nessuno al mondo può conculcare.

L'integrità personale non è quindi più un privilegio degli ingenui, non dei molti, non dei cittadini di una determinata città nè dei sudditi dipendenti da un sovrano particolare; ma è una qualità essenziale ed inerente all'uomo in qualunque stato egli si trovi. Quindi è, che lo schiavo antico e il servo della gleba del medio evo sono separati da un abisso. Il primo è sempre considerato come cosa, il secondo innanzi tutto è una persona. Manca perciò l'identità degli elementi per accertare la legge di «ricorso» del grande filosofo napoletano.

Lo schiavo rappresenta la forma – per così dire – più rudimentale della sfera individuo, il servo della gleba della sfera collettività. Il passaggio dalla schiavitù alla servitù è perciò un gran progresso. È il passaggio dal particolare all'universale. Si riconosce, infatti, universalmente, che non questo o quello, nè una classe o un'altra, nè il patrizio o il plebeo, nè il cittadino o lo straniero, ma tutti gli uomini, che si trovano nell'orbe, hanno diritto alla loro integrità fisica. E questo che riscontriamo al principio della scala, o della sfera, si rinviene anche alla sommità ed al vertice.

La potestà, come dicevamo, nella sfera individuo, è concentrata tutta nei patrizi; nella sfera società passa negli ordini o in

alcune classi sociali dirigenti. Così, nella prima ipotesi, il sacerdozio, la milizia, il consolato sono il privilegio assoluto dell'aristocrazia: nella seconda, sono il privilegio degli ordini.

Vi è una casta sacerdotale, come una casta militare, come vi sono altri ordini che si formano col tempo e col progredire della civiltà. Si appartiene alla casta sacerdotale non solo per diritto di nascita, ma eziandio per forza d'intelletto e santità di costume; si appartiene alla casta militare per le stesse ragioni considerate sotto l'aspetto militare.

La differenza, come ciascuno potrà notare, di questo passaggio è immensa, perchè al diritto divino subentra in certa maniera il diritto umano.

Lo stato di libertà tuttavia in ambo i momenti, così nella sfera dell'individuo come nella società, non è completo. Se è vero che il servo non rappresenta più l'antico schiavo, e se è vero che l'ordine sacerdotale e militare non rappresenta più il privilegio assoluto della nascita, da ciò non segue tuttavia che il servo giuridicamente sia considerato come persona, nè che la massa cittadina possa partecipare agli ordini privilegiati, i quali appunto perciò sono chiamati «caste».

Perchè il servo divenga persona, è mestieri che non si riconosca solamente la sua integrità fisica, ma la sua completa libertà morale; è mestieri che gli siano riconosciuti i diritti civili. Ora, fino a che questi diritti civili costituiscono il privilegio di pochi o

di una casta, il servo non diverrà mai persona; come quindi si procede per ottenere l'intento?

Nella sfera dell'individuo, come abbiamo veduto, è il monarca che abolisce il privilegio dei pochi o dei molti o della casta, livellando tutti innanzi a sè. Il servo diviene suddito; egli non è libero, non ha ancora conquistato interamente la sua libertà morale, ma è divenuto già persona.

Nella sfera della società il suddito diviene cittadino, e lo stato di libertà è completo ed è pieno. Alla sovranità dell'uno, individuo, subentra la sovranità collettiva, del tutto.

E qui parrebbe essere risoluto il problema, almanco per ciò che riguarda lo stato di libertà, giacchè, quando da schiavo si diviene cittadino, non è concepibile un ulteriore passaggio.

Dal punto di vista storico dello stato dell'odierna civiltà la proposizione appare vera; essa però non è tale secondo le norme di ragione.

Dato il pensiero, che siamo venuti svolgendo, cioè che l'idea di ordinamento sociale è appoggiata sopra i due elementi descritti, in modo che l'uno non sia soverchiato dall'altro, ma che ambedue siano temperati in una unità concreta, segue che, poichè l'anarchia, unità dell'individuo, costituisce un privilegio, perchè, affermando sè stessa, nega la collettività, dall'altra parte la sovranità popolare, la repubblica democratica, affermando la collettività, nega l'individuo.

Liberté, égalité, fraternité, e sta bene; ma queste parole o non dicono nulla, ed allora non giova parlarne, e non si ha il trionfo del tutto contro l'uno; o devono essere intese nel loro senso letterale, cioè assoluta libertà, assoluta eguaglianza, assoluta fraternità, come assoluta proporzione fra tutti; ed allora la massa assorbe l'individuo e lo nega.

La libertà dello stoico, di Archimede, di Bruno è forse la stessa libertà che intende il contadino?

E sono e possono essere considerati identicamente uguali Galilei e un venditore di occhiali?

Dunque, così la monarchia come la repubblica democratica non raggiungono l'unità delle differenze.

La prima rappresenta l'uno che nega il tutto, la seconda il tutto che nega l'uno; e perciò nessuna delle due forme contiene l'unità e l'identità dell'uno e del tutto, che il gran filosofo di Stuttgart chiama appunto l'unità delle differenze.

E poichè l'unità è il bisogno incessante della natura, dello spirito e del sistema, come si manifesta in questo periodo la tendenza all'unità?

Con la monarchia temperata.

Nella monarchia temperata sono rappresentati infatti l'uno e il tutto, l'individuo e la società. Ed è questo precisamente il pensiero di Hegel. Egli riconosce nell'individuo, nel sovrano l'unità, che è il bisogno assoluto del sistema; e questo sovrano non deve intendersi come nella monarchia feudale l'uno che assorbe e

nega il tutto – lo Stato sono io, – ma l'uno attuato, concreto che è al vertice della piramide, in guisa tale che, mancando la piramide, mancherebbe il resto.

La ragione della sovranità di quest'uno sta nel concetto che la determinazione suprema, l'ultima parola, l'«io voglio», non può spettare se non al Sovrano.

Ed Hegel soggiunge testualmente:

Qui non vuolsi significare che il sovrano possa operare arbitrariamente; egli per contrario, deve attenersi al concreto tenore dei consigli, e quando la costituzione è ben fissata, niente altro gli rimane da fare che scrivervi sotto il suo nome. Ma questo nome è importante: esso è la sommità, di là dalla quale non si può andare.

Il grande scrittore conforta il suo pensiero con dilucidazioni storiche:

Si potrebbe oppormi la classica democrazia di Atene: ebbene – egli dice – l'ultima parola in Atene non era del popolo: esso nelle grandi decisioni dello stato ricorreva agli oracoli, come Socrate al suo famoso demone, a qualche cosa cioè di esteriore, che potesse tornare di vantaggio all'uomo. La coscienza in quell'età non si era ancora sollevata all'astrazione dell'obbiettivo, non era giunta a tal grado che su quello, che era da decidersi, fosse stato

pronunziato: un «io voglio». Un tale «io voglio» forma la differenza tra l'antico mondo e il moderno.

Io provo repugnanza grande a combattere il maestro di color che sanno, perchè, se l'intelletto è misura, incommensurabile è la distanza che intercede tra me che scrivo e l'Ercole della scienza moderna. La mia audacia tuttavia può essere giustificata solamente dal pensiero che la scienza non ha nome, è universale, e più ancora dal notare (che altrimenti mi sarei taciuto) che questa teoria del maestro espressa nella *Filosofia del diritto* è contraddizione delle sue medesime dottrine filosofiche, massime dell'*Enciclopedia*. Sono persuaso, in effetti, che, se Giorgio Federico Hegel non fosse vissuto nell'ambiente germanico, il che costituisce una legge (legge, che volere o non volere, anche gli spiriti più elevati sono costretti a subire), egli avrebbe politicamente seguita una via più conforme alle sue idee metafisiche.

Già, prima di tutto, l'esempio, riferito di sopra, della democrazia ateniese non calza alla tesi che si sostiene. Egli è vero infatti che nelle supreme decisioni i magistrati ateniesi, per convincere le masse e determinare il voto, ricorrevano agli oracoli; ma questi oracoli rispondevano per l'appunto come volevano che avessero risposto coloro che erano preposti alla cosa pubblica. Dunque, l'ultima decisione, l'ultima parola, l'«io voglio», non era data dal caso, da una forza esteriore, ma era il pensiero riposto e la determinazione presa dalla stessa magistratura ateniese. Lo

stesso demone di Socrate, il buon genio, non è fuori di Socrate, ma vive in lui ed è per lui, e risponde alla moderna «ispirazione», che può essere buona o rea, creare gli eroi o i malfattori, ma che non pertanto presiede a tutte le nostre azioni e può, anzi deve, essere superata dalla ragione.

Ancora inesatta mi sembra la seconda proposizione: che l'«io voglio» costituisca la differenza tra il mondo antico e il moderno.

Che l'«io voglio» rappresenti invero la più alta affermazione della coscienza è fuori dubbio. Ma di quale coscienza s'intende parlare? Certamente, della coscienza individuale.

Ora, di sopra a questa coscienza è la coscienza universale. Sopra tutte le coscienze, poi, havvi la ragione.

Storicamente, invero, la parola «io voglio» è la forma che assume la monarchia feudale: *stat pro ratione voluntas*. Ma questa non rappresenta più la società moderna, ed alla frase «io voglio», sono state sostituite le altre: «Così vuole la ragione, questo comanda la legge».

Ma, da banda queste osservazioni che il maestro medesimo chiamerebbe estrinseche e di poco rilievo: qual'è la ragione, per cui, secondo la dottrina hegeliana, la monarchia anche temperata non raggiunge il vertice del sistema, l'unità? e l'unità non solo, ma l'unità concreta?

Una prima, l'essenziale, è che un'unità concreta non può essere determinata nella persona, nell'individuo. Siffatta proposizione si ribella a tutta la metafisica hegeliana.

E perchè le mie parole non tornino sgradite e non mi si dica che io ho frainteso il pensiero hegeliano, mi si permetta di riprodurre alcune pagine eloquenti ed incisive di uno tra i più grandi discepoli del filosofo di Stuttgart, di Augusto Vera, mio venerato maestro².

Ma se egli è vero che la dottrina della creazione corrompa e renda vana ogni metafisica, ciò è altrettanto vero, anzi più che vero in ordine all'altra della personalità divina. La creazione e la personalità divina sono due rappresentazioni affini che si generano e si sostengono a vicenda. Il Dio creatore è una persona, un io rinchiuso in sè che, un bel giorno, non si sa per quale ragione, esce fuori di sè, crea; e dopo di aver creato ed essere uscito fuori di sè, rimane, sostanzialmente parlando, rinchiuso in sè, quale era prima del creare; e come non fosse uscito fuori di sè e non avesse creato. Aggiungasi che questa dottrina, la quale, al pari di quella della creazione, sembra fatta per esaltare la natura divina, in realtà la falsa e la degrada. E poichè la natura divina e l'umana sono strettamente congiunte, anzi, in certo senso, sono una sola e medesima natura, una sola e medesima ragione, falsando l'una, si falsa l'altra.

² *Problema dell'Assoluto*, parte II, XIV, sulla personalità divina, p. 58.

In altra parola, la dottrina della personalità divina ove taluni ripongono l'apice, il perno intorno a cui si volge, a dir così, la vita dell'universo, spezza nel fatto e sconvolge la natura, il nesso e l'ordinamento delle cose.

Fa appena bisogno notare che qui si tratta della personalità nel senso in cui la s'intende generalmente, senso, come si vedrà, indeterminato e arbitrario appunto perchè si fonda su un falso concetto della natura divina.

E primieramente, come sorge e si forma nella mente questo concetto? E quali sono gli elementi donde si compone?

Si può vedere in qualche modo a primo sguardo che questo non è un concetto speculativo, ma empirico; il che già dimostra che non è adeguato alla natura divina.

Ed infatti i due elementi essenziali che lo compongono sono l'io e l'infinito, l'ente perfetto, l'Assoluto, Dio. Io sono come persona, e non sono che come persona. Dire io e dire persona vale lo stesso. Onde recidere l'una, la persona, vale quanto recidere l'io, il mio essere, cioè, e la mia esistenza. Ora io non sono io persona che in quanto ente sostanzialmente indivisibile, atomo impenetrabile, che respinge ed esclude da sè ogni altra sostanza, ogni altro ente, ogni altra esistenza. Questa è la prima mossa, la radice prima della teorica della personalità divina. Ma, si aggiunge, io non sono io, e non posso affermarmi come tale, che in quanto scienza e coscienza di me stesso, o coscienza di sè. Ogni cognizione, ogni volere, ogni fenomeno interno o esterno,

in quanto a me si riferisce, presuppone l'io. E l'io che sa di volere, di sapere, ecc.

Quindi, io, personalità, coscienza, sono lo stesso. Come, mediante qual processo dell'io umano si sale al divino? Il processo è noto, ed altro non è che un esempio, un'applicazione particolare del processo generale per il quale si passa dal finito all'infinito. Nell'io cosciente havvi tra gli altri fenomeni, o nozioni, o fatti di coscienza, come si chiamano, l'Assoluto. Anche l'Assoluto dev'essere un io fornito di coscienza, una persona. La sola differenza che interverrà tra l'assoluto io e il mio sarà quella medesima differenza che in altri rapporti interviene tra il finito e l'infinito. Quindi la mia sarà una personalità finita, e la divina una personalità infinita.

Io adunque non sono quel che sono, l'ente umano fornito di ragione, che in quanto sono un io, e Iddio, a sua volta, non è quel che è, l'ente assoluto, che in quanto egli è un io.

Si farà in primo luogo osservare che quando anche l'io, la personalità umana, fosse quale la vuole questa dottrina, non se ne potrebbe affatto dedurre la personalità divina. Anzi è più probabile che avvenga il contrario in Dio, appunto perchè Dio. Gli è chiaro infatti che tutto questo ragionamento è una delle tante μετάζασις εἰς ἄλλο γένος. Se taluno così ragionasse: Io sono mortale, dunque Dio, o il principio della morte, la morte, è mortale, ragionerebbe esattamente come colui che dalla personalità umana inferisce la divina.

Ora se l'argomento non vale in un caso, per la medesima ragione non vale nell'altro. E se si rigetta l'uno, e non si rigetta, anzi si crede valevole e razionale l'altro, ciò viene solo da questo, che non si esamina e s'intende la questione come la si deve esaminare ed intendere. Si dice, è vero, che la personalità divina non è del tutto la stessa dell'umana, bensì una personalità infinita. Ma questo è appunto il salto mortale che si vuole dissimulare, accoppiando all'io l'infinito. Di che infatti si tratta? Si tratta di sapere se l'Assoluto in quanto Assoluto, è persona, si tratta, cioè, per dirla di nuovo con Schelling, di affermare quel punto, «quel mistero ascoso nell'Assoluto che è la radice di ogni realtà», e quindi della realtà della natura concreta dell'Assoluto medesimo. Perocchè vi ha in ogni ente questo mistero ascoso, quella natura specifica, cioè, che lo fa quel che è, e fa quindi le varie parti, organi, funzioni, attributi, di cui si compone. E lo stesso avviene nell'Assoluto, e più nell'Assoluto che in ogni altro ente, perciò che è l'Assoluto. Imperocchè se non vi fosse nell'Assoluto quel punto, quella energia specifica che genera, e generando connette e ordina le cose in sè e fuori di sè, l'Assoluto non sarebbe e non potrebbe essere, e quindi nulla sarebbe.

Dio non è, secondo Spinoza, nè intelletto nè volontà, ma la sostanza. L'intelletto e la volontà non sono che modi della sostanza. E prima di Spinoza, Scoto Erigena aveva insegnato che «Iddio ignora quel che è», intendendo con ciò che il sapere, avere, cioè, coscienza di sè, è una determinazione limitata, o, egli dice,

in linguaggio scolastico, un *quid* della sua natura. E a tal proposito rammenterò anche il famoso passo della *Repubblica* di Platone, ove si dimostra che il bene è l'assoluto principio, e come tale supera l'essenza e genera l'essenza e la cognizione.

Da ultimo, e per non dilungarmi più del necessario intorno all'aspetto storico di questa questione, farò notare che il domma fondamentale del cristianesimo implica questa dottrina. Perocchè, nel mentre il cristianesimo insegna che Iddio è trino, insegna pur anco che è spirito. Il che significa che vi sono differenze grandi nella natura divina, e che Iddio è anzi tutto ed essenzialmente spirito. Ora, domando io, l'Assoluto, in quanto Assoluto, che sia d'altronde la sostanza, o il bene, o lo spirito, od altro, punto che verrà esaminato in appresso, l'Assoluto è io, persona, coscienza? Da quanto precede si può già desumere che per noi la risposta non può essere che negativa.

E, per addentrarci nella quistione, ripigliamola al punto di partenza, vale a dire all'io. L'io, dicesi, o la persona costituisce la mia natura essenziale, in quanto è il centro di ogni mia attività interna ed esterna. Io penso dunque sono, dice Cartesio. Se togliete da questa proposizione l'io, cosa resterà? Un pensiero e un essere indeterminati ed astratti, o, per dir meglio, nulla. Non è quindi al pensiero o all'essere che appartiene il predominio, non sono essi che formano quella natura, quella energia specifica che è in me, e mi fa quel che sono, ma all'io.

Ora questo è l'empirismo. E, dicendo che questo è l'empirismo, intendo dire che chi così ragiona, pigliando il fatto e argomentandovi sopra in simil guisa, o non spiega nulla o dice il contrario di quanto crede dire, ponendosi così fuori della scienza della verità, e per ciò della realtà delle cose.

E attenendoci qui all'io umano, all'io finito, si farà osservare dapprima che questa unità, questo centro di ogni forza e di ogni fenomeno intorno ed attorno, in cui si riverbera e si concentra in qualche modo l'universo, se è una persona, è la persona più universale e meno individuale che esista e possa immaginarsi. E di fatti, quando dico: Io sento, io immagino, io voglio, io penso, ovvero io sento il caldo e il freddo, la luce e le tenebre, o io voglio il bene o il male, e io penso, per dirla in una parola, la natura e lo spirito, tutte queste cose sono nell'io, e l'io è in esso, anzi l'io e queste cose sono lo stesso. E questo è l'universale, ove dell'io persona non si ha, a dir così, che il nome. Perchè se togliete all'io queste determinazioni, il sentire, il volere, il pensare ecc. — che cosa vi rimane? L'«om, om, om», l'io immediato e vuoto, l'io = io, la prima posizione dell'io di Fichte. L'io adunque non è vero io, io reale e concreto che negando sè stesso, mediante, cioè, il non io. E se l'io e la personalità sono lo stesso, l'io o uomo, e quindi anche in quanto persona, dovrà negare sè stesso, la sua personalità egoistica, per raggiungere ed attuare il vero in gene-

rale, quel vero che è nella natura. Imperocchè il vero è l'universale e non l'universale astratto, ma concreto, l'universale che contiene il particolare e l'individuale. Il che si ammette, quando si pone a principio, per esempio, che l'uomo è un ente essenzialmente socievole. Perchè qual altro significato può avere siffatta proposizione se non questo: che la vera e intima essenza dell'uomo non sta nell'io, ma nell'universale, nella legge, nello stato; e che lo stato impartisce quella forma e quel contenuto razionali, senza i quali l'io non sarebbe l'io umano, anzi non sarebbe. Perocchè dire io, e io umano vale qui dire la stessa cosa: E l'io umano, è l'io che è nella umanità e in tutto ciò che l'umanità contiene.

Quindi fuori dello stato, della religione, dell'umanità, in una parola, dell'universale l'io non sarebbe, perchè non si avrebbe ragione perchè fosse. Si ponga mente inoltre che l'io, quale che sia la sua natura, non è quello che è in quanto mio io, o l'io dell'individuo, dell'atomo indivisibile, ma quale principio universale di tutti gl'io, sia lo si consideri in sè o nelle sue relazioni. Quindi se io sento, voglio ecc.; e sento il dolore, il piacere ecc. Ciò non avviene perchè io sento e voglio in quanto tale individuo, in tal punto del tempo e dello spazio, ma perchè è nella natura dell'io che io e tutti gl'io simili al mio sentiamo e vogliamo. E questa è l'idea dell'io, non l'idea astratta, ma concreta, l'idea nel sistema. Ora se l'idea è la verità, e l'idea dell'io è la sua verità,

ne segue che, anche in quanto io, la mia natura, e la verità che in essa è contenuta hanno la loro fonte nell'idea impersonale dell'io.

Ora se questi argomenti sono valevoli allorchè si tratta dell'ente umano e finito, lo saranno via maggiormente, allorchè si applicano all'ente infinito.

E più innanzi lo stesso mio maestro si propone questa obbiezione: — Ma gli avversari potrebbero parlare non dell'io astratto, ma dell'io concreto, dell'io in quanto coscienza; — e soggiunge:

Ma primieramente si potrebbe domandare se di fatti l'io, la coscienza e la personalità sia una sola e stessa cosa. Si dice: per persona, noi non intendiamo l'io, il sè stesso astratto, secondo lo chiama Schelling, ma l'io concreto, l'io che ha fatto ritorno in sè e che contiene il non io, l'altro di sè, e di più è il nesso dell'uno e dell'altro. Ma questo si deve appunto dimostrare. Si deve dimostrare cioè, che la persona non è l'io astratto, bensì l'io concreto quale qui viene definito. Perocchè se la persona non sta nell'io astratto, nell'io che non è che l'io, cosa si farà di questo io il quale è veramente sè stesso, e non altro che sè stesso? E perchè quest'io non sarà la vera persona? Se si aggiunge, adunque, all'io il non-io ed il loro rapporto, la ragione si è che coll'io, e con la persona non si spiega nulla, nè l'io, nè la persona nè altro.

E qui l'illustre professore seguita a dimostrare come, anche quando la personalità e la coscienza siano la stessa cosa in ipotesi, l'Assoluto superi il contenuto della coscienza; e chiude il capitolo, che io son dolente per la necessità del mio lavoro di non avere potuto riprodurre per intero, con una sentenza di Hegel ed una saporitissima nota, delle quali non voglio defraudare i miei lettori³.

³ La sentenza di Hegel è la seguente:

«Tutto è errore, pensiero oscuro, opinione, arbitrio, cosa passeggera. Solo la Idea è l'essere, la vita eterna, la verità che conosce sè stessa, e l'universale ed intera verità».

La nota di Vera, sulla quale richiamo tutta l'attenzione, dice così:

«Queste parole di Hegel esprimono il suo pensiero, il pensiero essenziale, obbiettivo e intrinseco della sua dottrina. E mal si comprende come ci siano taluni tra i suoi discepoli i quali, guardando meno alla verità ed ai principii culminanti della dottrina del maestro, che a certe circostanze e considerazioni estrinseche, e ad esigenze momentanee contingenti e locali, abbiano voluto accollare ad Hegel la dottrina della personalità, o, come altri, per non usare la parola personalità, l'ha chiamata, della subbiettività divina. Il pensiero di Hegel è chiaro; e si trova espresso in modo sì esplicito e confermato da tanti e tali passi, e più che da passi, dal significato, e,

Dopo la dimostrazione fatta dall'illustre scienziato, il più genuino rappresentante delle teoriche del maestro, e dopo le osservazioni contenute nella nota io non ho bisogno di aggiungere che la sfera della coscienza supera la persona e diventa impersonale.

Ma, oltre alla ragione indicata che è la più saliente, ve ne ha ancora una seconda. L'individuo per sè stesso può rappresentare una certa unità, e lo abbiamo veduto più innanzi nella storia degli ordinamenti sociali; ma questa unità si avvera nel negare nello stesso tempo il governo dei *patres* e il governo della città, concentrandoli in sè ambedue. Ora questo è appunto l'ufficio della monarchia assoluta o feudale che ha il diritto di affermare: «lo Stato sono io», e quindi l'«io voglio», ma non della monarchia temperata la quale si chiama così perchè raddoppiata, perchè divisa e scissa, perchè rappresenta due poteri; quello del sovrano e quello del popolo. Ed allora, ci si dica, in grazia, dove è l'unità che è la base essenziale del sistema?

E se a questo si aggiunga che Hegel manifesta espressamente che l'«io voglio» del monarca non debba essere un «io voglio» arbitrario, ma l'«io voglio» che è il risultato della volontà altrui e della costituzione, tanto che al sovrano non rimanga altro a fare

dirò così, dalla necessità intrinseca del suo sistema, che non vi può essere il minimo dubbio intorno a questo punto».

che a scrivervi sotto il suo nome, io mi domando: qual'è la funzione di questo sovrano, se non puramente negativa e formale?

Or questo concetto costituisce appunto l'antitesi assoluta del pensiero hegeliano; perocchè per il maestro l'idea, la sovranità, lo Stato innanzi tutto e sovra tutto è una energia, un'attività, e non un *quid mortuum*.

Ciò che apparisce più strano in questa affermazione hegeliana (e che meriterebbe per sè stesso uno studio speciale) si è l'esaminare perchè Kant, rappresentante dell'idealismo subbiettivo, che comincia dall'io e torna all'io, sostiene politicamente la repubblica, e viceversa il filosofo idealista per eccellenza, che sottopone all'idea l'io e il non-io, perviene alla monarchia. Evidentemente Hegel subiva il corso storico del tempo, come accenna Ahrens nel suo corso di filosofia del diritto, ed il suo pensiero, rivolto esplicitamente alla metafisica, non lo rese accorto che la sua filosofia dello Stato non rispondeva alle teoriche dell'Idea, e, ciò che è più, al sistema.

Se non che, a questo riguardo ci si potrebbe far notare che l'idea di una monarchia temperata è una semplice opinione dello scrittore, che egli non ha sollevato, nè ha inteso sollevare a dogma scientifico. Ciò che costituisce per lui una necessità assoluta è lo Stato, e siccome l'idea dello Stato secondo Hegel risponde perfettamente al suo pensiero sistematico, così tutte le obiezioni proposte perdono il loro valore.

L'osservazione è in parte vera, perchè Hegel, infatti, nella *Filosofia del diritto*, alla domanda quale sia la forma più perfetta dello Stato, risponde: «Questa domanda è oziosa e stancante, perchè di essa non si può discutere *a priori*, ma è uopo studiarla nella storia; ora, secondo che insegna la storia, una forma di governo non si attaglia a tutti i popoli, i quali devono tener conto non della forma di governo che sia astrattamente la migliore, ma di quella che è più rispondente alla loro natura, alle loro tradizioni, ed al loro graduale sviluppo».

E cita ad esempio la costituzione che Napoleone intendeva elargire agli Spagnuoli e dice: «Benchè questa costituzione fosse più ragionevole di quante precedentemente avessero avuto, gli Spagnuoli pure la rigettarono, come qualche cosa di estraneo ad essi.»

E vi è ancora dell'altro. Si potrebbe dire: Voi vi vantate di essere discepolo di Hegel, ma voi non avete nè punto nè poco compreso il vostro maestro, giacchè la divisione dei poteri dello Stato è cosa affatto diversa da ciò che siete venuto più su significando.

La sovranità, infatti, è una ed è la sovranità dello Stato, e non è già divisa in due, come se da una parte ci fosse il potere del monarca e dall'altra il potere del popolo. Certamente, nello Stato è necessaria ed assoluta la divisione dei poteri, ma questa divisione non deve intendersi in senso volgare, quasi che l'uno dei

poteri fosse di limite all'altro; essi invece rappresentano il naturale sviluppo dell'Idea, e costituiscono i diversi momenti della stessa.

Potere di determinare e stabilire l'universale: potere legislativo; riassunzione delle sfere particolari e dei singoli casi all'universale: potere esecutivo; ultima decisione della volontà, in cui i differenti poteri sono portati ad una individuale unità, che forma l'apice ed il principio del tutto, potere del Principe.

Infine, lasciando da banda ancora questa divisione dei poteri, che cosa è per Hegel, e più che per lui, per l'Idea e per l'Idea sistematica, lo Stato?

Lo Stato è la sfera in cui la idea morale passa nella realtà, e passa nella realtà perchè lo spirito morale si manifesta e si appalesa come volontà, e come tale attua ed esegue tutto ciò che conosce.

Questa idea dello Stato, che è la stessa volontà in atto, esclude il pensiero che lo Stato possa essere la società o la somma e il risultato delle volontà individuali, al dire di Rousseau. Ciò importerebbe che esso avrebbe per base l'arbitrio, nel mentre lo stato è la obbiettiva volontà, e contiene perciò appunto in sè il divino, la necessità, l'infinito. Arbitrario ed esteriore è puramente il concepire come sostanzialità dello Stato la forza e le ricchezze, le quali non sono che l'apparenza esterna. In una parola, lo Stato è la ragione stessa che si realizza nella storia del mondo.

E sta bene.

Io però mi permetto di osservare, prima di ogni altro, che la opinione espressa dal maestro, che cioè la forma di governo non può essere stabilita *a priori*, ma deve essere studiata nella storia, è contraria alla sua dottrina. Di vero, la forma, secondo il pensiero hegeliano, non è qualche cosa di estrinseco e d'inessenziale, ma deve essere quella che è, e, per di più, deve esattamente rispondere allo svolgimento della Idea nei suoi vari momenti.

Certamente è nella storia che si manifestano le diverse forme di governo, perchè nella storia appaiono e devono apparire; ma non si può dire che se esse si sono manifestate in una certa maniera, bene potevano manifestarsi in un'altra, perchè ciò è contrario al pensiero hegeliano.

La evoluzione non si nega, nè è stata mai negata dalla filosofia idealista; ma quello che costituisce la differenza specifica tra la nostra scuola e il darvinismo sta precisamente in ciò, che la prima riconosce la evoluzione, il divenire, ma il divenire necessario, il divenire che risponde ai diversi momenti di una idea concreta, non però la evoluzione caotica, continua, perenne, che non si sa dove cominci, nè tanto meno dove andrà a finire. Negli esempi di sopra riportati abbiamo infatti notato che la rosa, dal momento in cui viene gettato nella terra il piccolo seme sino a che non raggiunga il suo massimo sviluppo, subisce per via una quantità di trasformazioni; ma queste trasformazioni sono quelle che rispondono e convengono non solo per il contenuto, ma anche per la forma, solamente alla rosa, e non già ad altro fiore

quale si sia. La conseguenza di tutto questo ragionamento è che per la filosofia hegeliana mutano ad un tempo la forma e il contenuto; e questo movimento costituisce ciò che abbiamo chiamato sfera o momento dell'Idea, il quale, per essere parte di un tutto determinato, a dir così, deve essere quello che è, cioè la parte specifica di questo tutto, e non un altro, una qualche cosa al tutto indifferente.

La prova che così si è interpretato esattamente il pensiero hegeliano si ha in un altro punto dello insigne pensatore, nel quale egli sostiene che la monarchia costituzionale è la forma più perfetta e necessaria dello Stato, che ha raggiunto il più alto grado del suo sviluppo. Tutto questo importa che delle sue proposizioni la prima, quella in cui si sostiene che la forma di governo è qualche cosa di estrinseco e d'inessenziale, non risponde alla teorica del maestro, teorica che è manifestata nella seconda proposizione.

Rimane quindi da discutere e da esaminare la seconda delle obiezioni, cioè, se, data la definizione dello Stato, così come lo concepiva Hegel, la monarchia costituzionale possa essere la forma che convenga, anzi che solo convenga all'idea dello Stato. Or bene, io sono per la negativa così per le argomentazioni già espresse, che per quelle che dirò.

E per vero, se per il pensiero del maestro, a differenza della filosofia kantiana, la forma e il contenuto non sono due cose distinte, come se la forma stesse di là e il contenuto fosse di qua,

ciò che comporterebbe spezzare l'idea e dividerla; se la forma e il contenuto formano una sola e medesima cosa, come, per esempio, l'anima e il corpo, è chiaro che la monarchia costituzionale non è la forma che possa assumere lo Stato nel maggior grado del suo sviluppo. Il perchè lo abbiamo già indicato; ma qui occorre ripeterlo e si traduce in questo pensiero: che la monarchia costituzionale non raggiunge se non apparentemente l'unità, restando in realtà i diversi poteri rappresentanti la monarchia costituzionale l'uno fuori dell'altro. Nè si dica che quando si parla di unità non s'intende discorrere di unità astratta, ma di unità concreta, nè che i diversi poteri della monarchia costituzionale non siano in antitesi tra loro, ma che invece, rappresentando i diversi momenti dell'idea dello Stato, ne costituiscano per l'appunto l'unità concreta, perchè questa affermazione si ribella alla realtà. La esperienza, infatti, ha dimostrato che nei paesi retti a monarchia costituzionale corre un abisso tra il paese «reale» ed il paese «legale»; il che importa che la divisione dei poteri non è quella che deve essere, essendo la realtà fuori dell'idea, ed è quindi una divisione arbitraria. E non solo la esperienza, ma la stessa teorica del maestro chiarisce arbitraria questa divisione, perchè dal punto di vista dell'Idea un momento di essa non vuol dire una quota parte del momento, ossia un certo momento del momento dell'idea, nè una quota parte della sfera, cioè una certa sfera della sfera, ma tutto il momento, tutta la sfera. Ora il monarca non rappresenta tutto l'individuo, o l'individuo in genere,

ma un solo individuo privilegiato, un certo momento del momento. D'altra parte, il potere legislativo non rappresenta tutta la società, ma una certa sfera privilegiata della sfera società, e per conseguenza la scienza nello stesso modo che la esperienza prova che la divisione dei poteri nella monarchia costituzionale è arbitraria, per cui il paese «reale» non diverrà mai il paese «legale».

E, indipendentemente dal fin qui detto, vi sono altre argomentazioni che combattono la forma della monarchia costituzionale secondo le teoriche hegeliane, prima perchè la forma di un'idea concreta razionale, rappresentante la più alta sfera dello Stato, non può essere determinata da una persona, dovendo essere impersonale; e poi perchè, se anche la personalità fosse possibile, la monarchia costituzionale non corrisponderebbe all'idea dello Stato concepita dal maestro. Di vero, se l'idea dello Stato non è la somma nè il risultato delle volontà individuali, come asserisce il Rousseau, ma la volontà obbiettiva, lo spirito in quanto conosce e realizza ciò che conosce, ne segue che non potendo l'individuo, presa questa parola in senso generico, non potendo la società tutta intera rappresentare in concreto l'idea dello Stato, tanto meno possono rappresentarla il monarca ed il potere legislativo, che dovrebbe essere la espressione dell'uno e dell'altra, appunto perchè la frazione, la parte è minore del tutto, e ciò che si nega al tutto, che è il più, non può essere concesso al meno.

Resta ora da esaminare la questione più grave, la questione più importante, la questione cardinale che maggiormente interessa nella controversia, cioè l'idea dello Stato.

Si dirà: — Innanzi all'idea dello Stato, così come la intende il grande idealista, non ci sono scappatoie, non ci sono critiche possibili estrinseche o intrinseche: bisogna o fare atto di fede o rinnegare le idee del maestro, e per conseguenza il sistema, perchè l'idea e il sistema son quel che sono, e soprattutto unità. L'idea assoluta e l'assoluto sistema, come tali debbono negare perfino l'astratta possibilità di altri sistemi, i quali in realtà non sono, nè possono essere, se non momenti specifici e parziali del sistema assoluto.

Sta bene. L'osservazione è giusta e rispondente all'indole e al movimento del pensiero hegeliano. Se non che, anche qui io sono obbligato a ripetere che non è l'Idea, non è il sistema che io intendo combattere; che anzi, discepolo convinto, io lo accetto in tutta la sua estensione. Ciò che intendo combattere è l'applicazione che di esso fa il maestro, perchè sono persuaso che questa applicazione si manifesta contraria alla metafisica hegeliana.

Che cosa è in fondo la definizione che Hegel dà dello Stato, se non la medesima definizione del Diritto? Ciò è tanto vero che Hegel dice promiscuamente «filosofia del diritto», o pure «filosofia dello Stato»; il che significa che per lui Stato e Diritto suonano la medesima cosa. Ebbene, è di qui appunto che scaturisce

l'errore, perchè anche quando lo Stato idealmente fosse l'organo necessario del Diritto, non sarebbe da confondere l'uno coll'altro, come non è da confondere, secondo la vecchia filosofia, il corpo con l'anima. Egli è vero che non si può concepire un'anima vivente, come si esprimerebbe il maestro, senza il corpo rispettivo; ma è vero altresì che tra l'anima e il corpo esiste una differenza, di guisa che il confondere l'idea del Diritto con l'idea dello Stato non solo importa negare la differenza tra l'anima e il corpo, riconosciuta da tutta la filosofia, ma, ciò che è più, non si spiega nemmeno lo spirito vivente che costituisce per l'appunto l'unità della differenza.

Devo aggiungere inoltre che lo Stato non è, nè può essere l'organo assoluto del Diritto, come il corpo per l'anima, perchè, se così fosse, il Diritto nell'apparire, nel manifestarsi, dovrebbe prendere necessariamente la forma dello Stato, così come necessariamente l'anima nell'apparire si manifesta mediante il corpo: ora ciò è storicamente inesatto, perchè nei primi nuclei sociali il Diritto si appalesa (come deve appalesarsi secondo l'Idea) nella intera classe sociale, e non nello Stato. Si mostrerà in modo confuso, tanto che «per ficcar lo viso al fondo io non vi discernea veruna cosa», come dice il poeta; si mostrerà come in una selva, secondo la espressione del Vico; si mostrerà puramente come forza fisica, nell'appropriazione anche violenta, ma sempre legittima, delle forze della natura; ma l'essenziale è che si mostri, perchè deve mostrarsi.

Ebbene, se nel modo come apparisce, non si riscontra lo Stato, è chiaro che lo Stato non può essere la forma assoluta del Diritto, cioè quella e non altra. Io comprendo che la idea del Diritto, contenendo in sè diversi momenti, può e deve avere diverse forme, ma il diverso suppone già l'essere della forma.

Il corpo del bambino, per esempio, non è da assomigliarsi a quello dell'uomo adulto; ma così il bambino come l'uomo devono avere necessariamente l'organismo corporeo.

Lo Stato, come abbiamo osservato, prende diverse forme nella storia: per esempio, lo Stato oligarchico, lo Stato feudale è tutt'altra cosa dallo Stato retto a repubblica democratica, o anche a monarchia temperata. Ma in tutte queste diverse manifestazioni del Diritto, che assumono la forma dello Stato, se noi scorgiamo differenze specifiche, vi scorgiamo altresì l'idea comune che unisce, cioè la ragione, la necessità della differenza. Ora questa ragione manca nei primi nuclei sociali, ove tutto è per tutto, l'uno e il molteplice, l'individuo e la società, la famiglia e il comune, il diritto privato e il diritto pubblico (selva), e per conseguenza manca lo Stato. Ripeto «manca lo Stato», ma non manca il diritto, ed è perciò che io sostengo che lo Stato non è l'organo assoluto del diritto.

Intorno alla necessità del dividersi, dello scindersi io non discuto; perchè il differenziarsi è una legge sistematica, non intendendo la quale, non si potrebbe intendere neppure il sistema: tanto più che qualsiasi filosofia, e massime tra tutte la filosofia

dell'Assoluto, ha sempre sostenuto non essere possibile il concepire un sistema che non sappia superare la differenza e non raggiunga l'unità. Ora lo Stato non può, non potrà giammai raggiungere l'unità del Diritto, perchè lo Stato significherà sempre differenza: e per conseguenza, superandosi la differenza, lo Stato viene a scomparire, perchè manca la ragione della sua esistenza, e quindi manca la sua funzione di fatto.

Dal fin qui detto risulta che più rispondente alla formola hegeliana è il seguente movimento:

1) La «selva» di Vico, unità astratta e indeterminata, cioè l'uno e il più, l'individuo e la società, la famiglia e lo stato insieme confusi;

2) Il determinarsi di ciascuno di questi elementi in altrettanti istituti giuridici, che svolgendosi si differenziano: Stato;

3) L'unità concreta del particolare e dell'universale, della volontà subiettiva e della volontà obiettiva: Anarchia.

Che lo Stato, infatti, non costituisca, nè possa giammai costituire l'unità delle differenze, oltre che la scienza, lo dimostra il fatto che dentro lo Stato non sono comprese tutte le diverse sfere sociali, nè tutti gli individui facenti parte della società sono in esso incorporati. Così, per esempio, vi sono sfere sociali che difettano onninamente di diritti politici, e di alcuni tra i più importanti diritti civili, come vi sono individui che difettano di Stato.

Di qui la frase comune: Ecco un uomo o degli uomini senza Stato. — La quale frase vuol significare che vi sono degli uomini a cui mancano i rapporti di famiglia: i figli naturali, gl'incestuosi, gli adulterini, nonchè i mezzi di svolgere sia la loro personalità fisica, sia la morale: proprietà, arte, mestiere, professione. Il che importa che lo Stato non rappresenta la totalità del diritto, nè l'armonia delle diverse sfere, giacchè vi sono classi — sfere —, che vivono fuori l'armonia sociale, ed uomini senza Stato.

E poichè non è dato concepire l'unità del diritto, riconoscendo sfere — classi sociali, — che non possono esercitarlo, ed uomini senza Stato; così quest'organismo, ripeto, non rappresenta e non potrà rappresentare giammai l'unità del Diritto, e tanto meno l'unità delle differenze.

Ed eccoci così pervenuti alla parte positiva del problema, cioè perchè l'Anarchia e non lo Stato sia appunto la forma che prende il Diritto nel suo ultimo ed assoluto svolgimento.

Per intendere questa proposizione nel suo più alto significato, e perchè sia dimostrata in tutta la sua estensione, occorre fare un passo indietro e ricordare ciò che Hegel chiama i diversi momenti dell'Idea: ed è necessario altresì tener presenti che questi diversi momenti non sono fuori di essa, quasi staccati, ma sono in essa contenuti, di guisa che il punto di partenza s'identifica col punto di arrivo; il che vuol dire che l'idea descrive un cerchio aggirandosi intorno a sè stessa.

A chiarire questo pensiero, io non ho se non da riprodurre l'esempio più volte in queste pagine riportato.

Nell'idea della rosa, qual è il punto di partenza? Il seme che si mette nella terra. E quale è il punto di arrivo? La rosa che ha raggiunto il massimo grado del suo sviluppo. Or bene, io dico che il punto di partenza s'identifica col punto di arrivo, perchè il seme della rosa contiene in sè l'astratta potenzialità di essa, in tutte le sue possibili evoluzioni, e la rosa che ha raggiunto il massimo grado del suo sviluppo è la realizzazione ideale di tutte le evoluzioni avvenute. Di tal che il primo momento, il seme, costituisce l'unità astratta della rosa, ciò che è possibile divenire, e l'ultimo, l'unità concreta, cioè la rosa divenuta. Ora il possibile divenuto reale costituisce tutta e intera la realtà, vale a dire l'idea nei suoi diversi momenti, ed ecco come il punto di partenza s'identifica col punto di arrivo, così essendo fusi insieme (mi si passi la frase) il possibile ed il reale.

A me non resta, dunque, per il tema che discuto se non di fare l'applicazione della teorica esposta.

Ebbene, quale è il primo momento, l'unità astratta, il seme, per dir così, dell'idea dell'ordinamento sociale?

L'Anarchia.

E perchè l'Anarchia?

Perchè essa contiene l'uno e il più, individuo e società, il diritto pubblico e il diritto privato, la proprietà individuale e la proprietà collettiva; vale a dire gli elementi assoluti, o, se si vuole,

ideali di qualsiasi ordinamento sociale nello stato di astratta possibilità, cioè senza alcuna determinazione di sorta. Questa mancanza di determinazione o di specificazione sopprime idealmente ogni e qualunque differenza, in modo che l'uno è nel più ed il più nell'uno senz'ordine e senza armonia; ed ecco l'Anarchia.

Con questo nome, infatti, il nostro Vico, ed anche autori più recenti, non che illustri viaggiatori, indicano i primi nuclei sociali nello stato selvaggio.

Dall'Anarchia, come è stato dimostrato fin qui, si passa al movimento di differenza, cioè alla determinazione, o, in altri termini, all'evoluzione degli elementi ideali, col processo che siamo venuti svolgendo, nel quale prima appare l'individuo e poi la società, l'uno di fronte all'altra. Questo processo di determinazione, e per conseguenza di differenza, costituisce lo Stato che in siffatto momento è realmente l'organo del Diritto, il quale si appalesa prima come persona, poi come famiglia, indi come comune, e infine come nazione.

Allorchè l'individuo ha raggiunto interamente la sua personalità giuridica e la società per altro verso ha superato il limite della famiglia, del comune, dello Stato, si ritorna all'Anarchia, essendo le leggi che riconoscono il particolare, l'individuo, identiche a quelle che riconoscono il generale, la società; ed essendo, di più,

le une e le altre, leggi fisse ed universali, non solo perchè contengono in sè il particolare e il generale, ma perchè rispondono ai principii universali della scienza.

Ma bisogna intendere chiaramente il nostro pensiero. Qui l'individuo nel suo terzo svolgimento non è più astrazione, ma una realtà concreta, cioè non è solo giuridicamente atto a divenir persona, ma è già divenuto persona; nè la società è atta a divenir famiglia, comune, nazione, ma è divenuta umanità o mondo delle nazioni. E si chiama Anarchia, non già perchè tutto è in tutto nello stato di disordine e di confusione, senza distinzione di parti; ma perchè in tutto all'opposto v'è il massimo ordine, l'ordine supremo, in cui le parti sono contenute nel tutto come necessario momento di esso, e per cui le leggi che regolano le une sono identiche a quelle che regolano l'altro, e quindi non dipendono nè possono dipendere dall'arbitrio del legislatore o dello Stato o di un governo qualsiasi per quanto si voglia civile, ma rappresentano la volontà obbiettiva, che appare nella storia e apparendo si esplica così come si deve esplicitare, cioè congiungendo l'individuo e la società in guisa che i diritti e i doveri dell'uno non si differenzino, ma siano i diritti e i doveri dell'altra.

Io suppongo che già coloro i quali mi hanno seguito fin qui in buona fede, abbiano inteso tutto il mio pensiero intorno al valore di questa parola «Anarchia», che tanta paura mette negli uomini incoscienti; ma perchè non si dica che io affermi teoricamente senza dimostrare, mi si permetta, come ultima prova,

un breve esame che toglie ogni dubbio e chiarisce in modo evidente la dottrina, che ritiene l'Anarchia forma unitaria degli ordinamenti sociali.

Supponiamo infatti che lo Stato, così come fu concepito dal diritto romano, costituisca il complesso dei diritti singoli e sociali; e voi avrete che lo *status libertatis*, che è il privilegio di una casta, termina per essere, attraverso la storia, lo Stato universale.

Difatti, gl'individui non si dividono più in liberi e servi o in cittadini ed estranei, ma tutti gli uomini sono liberi. Ciò premesso, si comprende la necessità di una legge e l'intervento dello Stato, allorchè una differenza esiste e bisogna farla rispettare; ma, sparita la differenza, c'è mestieri di una sanzione legislativa per affermare il principio?

La prova che non occorre questa sanzione sta in ciò che oggi non vi è statuto nei paesi civili, che affermi: «l'uomo è un essere libero», perchè questo pensiero è penetrato nella coscienza universale ed è riconosciuto, e di conseguenza riesce affatto inutile l'intervento del potere esecutivo.

Ma si dirà: – Dunque tutti gli uomini sono liberi allo stesso modo? E non sarebbe questa un'eguaglianza astratta? Sopprimendo la differenza, non avete soppresso una condizione essenziale delle cose, che voi medesimo avete riconosciuta?

No, la libertà del contadino, non è la stessa libertà come la intende lo storico o l'uomo di studio.

La differenza sotto questo punto di vista non è punto soppressa, ma non ci è bisogno dell'intervento di una forza esteriore per affermare questo principio, giacchè il contadino nella sua sfera intende la libertà se non in rapporto a sè stesso ed alle sue condizioni. Il limite quindi alla sua libertà non gli è imposto da alcuno, ma trova fondamento nella sua educazione.

Ed ecco perchè la definizione di Kant del diritto è sbagliata; perchè è una definizione astratta, non concreta⁴.

Ciò che abbiamo affermato intorno allo *status libertatis*, si riproduce per lo *status civitatis*.

Lo straniero è il «nemico» nell'antica civiltà, come tale considerato nelle leggi. Con le debite modifiche, e sempre nell'ordine delle idee già svolte, lo straniero rimane «nemico» altresì nel medio evo. Si può dire che non sia ancora scorso un secolo da che è stato abolito nei codici civili il diritto di albinaggio. Ed ora?

Ora nelle principali legislazioni lo straniero è equiparato in tutto e per tutto ai cittadini nei diritti civili.

Il passaggio, come è facile osservare, è incommensurabile.

⁴ Al contadino non potrà venire mai in pensiero, per esempio, di formare una biblioteca o un museo di quadri; tanto meno egli spenderà i suoi quattrini per compera di istrumenti scientifici. Che se avvenisse il contrario, questo fatto solo lo farebbe uscire dalla sua sfera e penetrare in un'altra più elevata.

Ciò che rende ancora lo straniero in condizioni ineguali di fronte al cittadino sono i diritti politici. Ebbene, superate l'idea di nazionalità, fate che il cittadino come lo straniero godano i medesimi diritti siano civili siano politici; ed allora cesserà la ragione di una sanzione legislativa in rapporto agli stranieri, e quindi la necessità dell'intervento dello Stato.

E si passa così allo *status familiae*.

La famiglia, incontrovertibilmente, è fondata sull'amore.

Questo amore può significare puramente e semplicemente una soddisfazione del senso; può essere un sentimento, e può divenire perfino intelletto, così come lo intendeva il nostro Alighieri, quando cantava

Donne che avete intelletto di amore.

La differenza dell'amore in tutte le sue evoluzioni è certamente notevole; esso, peraltro, non cambia, nè può cambiar natura per la ragione sistematica che sarebbe qui inutile riprodurre. Ora, se tutto ciò è esatto, e se è vero che l'amore deve presiedere ai destini delle famiglie, non è già nell'uomo, ma nella donna, che s'incentra il sentimento più puro, più universale, e più delicato.

Anzi la differenza specifica tra l'uno e l'altro sesso è riposta precisamente in questo pensiero che l'ideale più alto per la donna è il sentimento, come l'ideale più alto per l'uomo è la ragione; e quindi è la donna, non l'uomo che deve essere costituita alla testa della famiglia.

Il concetto del diritto romano: *Pater is est quem iuxtae nuptiae demonstrant*, è un concetto politico, non giuridico, tanto meno filosofico: esso rappresenta una *factio iuris*, che non trova riscontro nella realtà e nelle leggi universali della natura e della ragione.

Orbene, basta che la famiglia rientri nell'ordine naturale, e che a capo di essa sia messa colei che idealmente è chiamata a rappresentarla, perchè qualsiasi differenza sia superata.

Il *Pater is est quem iuxtae nuptiae demonstrant* contiene in sè questa principale differenza, cioè che i figliuoli si distinguono in legittimi ed illegittimi, e questi ultimi sono costretti a subire una seconda e una terza classificazione; ma allorchè è la madre che dà il nome ai suoi figliuoli la differenza è tolta, giacchè innanzi alla madre tutti i figli sono legittimi, perchè tutti sono il frutto del suo ventre, e perciò le leggi della natura s'identificano con la legge logica e con la legge morale, essendo altamente immorale punire i figliuoli della colpa dei loro genitori.

Il sistema della proprietà subisce lo stesso ordine e la medesima evoluzione.

La proprietà dapprima è comune (Anarchia); passa poscia ad essere individuale, seguendo l'ordine e lo sviluppo dello stato (*Caput*); diviene da ultimo collettiva (*suum cuique tribuere*): a ciascuno cioè nell'ordine della sfera.

Comprendo che il problema qui lasciato intravedere è semplicemente accennato e dovrebbe essere dimostrato; ma, senza

dire che la questione è stata trattata da me in altro lavoro⁵, esso nel tema presente prende un posto subordinato. Ciò che importa qui sapere è che con l'abolizione della proprietà individuale la differenza sparisce, e con essa il diritto di successione, e quindi la possibilità stessa del codice; laonde il sistema rimane inalterato.

Un ultimo ed importante quesito rimarrebbe a risolversi per la trattazione del tema, quesito che per sè stesso è uno dei più difficili problemi odierni e che si traduce in queste parole: – Data l'abolizione dello Stato, chi provvederà in sua vece alla punizione del delitto?

Se il delitto fosse una forma passeggera che, nel divenire della storia, potesse sparire, la controversia sarebbe bella e risolta; ma poichè il male è nell'ordine delle cose e rappresenta una parte essenziale nell'economia dell'universo, il delitto può essere attenuato, ma non può giammai scomparire.

Il problema, come ho detto, è importante e molto difficile, e merita perciò stesso una trattazione speciale; ma qui è da far notare che il problema è posto male.

Concediamo infatti che il delitto, per quanto attenuato, non potrà sparire dalla storia, essendo il male nell'ordine delle cose

⁵ *Pensieri sulla questione sociale*. (Napoli, tip. Marchese, 1880).

umane; ma appunto perchè comprendiamo e concediamo questo, bisognerebbe fare la seconda dimostrazione; che cioè, dato il delitto, la punizione sia l'altro dei termini necessari per la reintegrazione del diritto.

Ora questa dimostrazione, a parer mio, nessuno l'ha fatta e nessuno la potrà mai fare.

È vero che il pensiero della reintegrazione del diritto mediante la pena è pensiero di Hegel, il quale appunto afferma che la pena costituisce questa reintegrazione, perchè è l'unità del delitto commesso e della legge violata; ma col dovuto rispetto all'insigne maestro io debbo osservare che questa sua particolare concezione è puramente formale ed astratta, e non risolve nè può risolvere obbiettivamente il problema.

È puramente formale, giacchè tra la sostanza e il fondamento del delitto, e tra la sostanza e il fondamento della pena, manca qualsiasi rapporto necessario: è astratta, perchè alla proposizione che afferma: «Al male del delitto io oppongo il male della pena», obbietto e sono in diritto di obbiettare: — Ma la natura del male del delitto è la stessa natura del male della pena? E non essendo della stessa natura, come si regola e si può regolare la proporzione tra questi due mali?

Indipendentemente da ciò, dato che il male sia necessario per la economia dell'universo, esso può essere attenuato, ma giammai sparire, così come può essere attenuato, ma giammai scom-

parire il male fisico o corporeo, per dirla col linguaggio dell'antica filosofia. Ora tra questi due mali, benchè si scorga a prima vista una differenza, pure il rapporto non solo deve essere possibile, ma è necessario per la identità della loro natura. E come per il male fisico, per il male corporeo la scienza medica non è indirizzata ad altro che a trovar le leggi preventive di esso, l'igiene, così per combattere il male morale ed attenuarlo si deve seguire lo stesso metodo. Il che vuol dire che attenuare il male, prevenirlo, limitarlo nei suoi stretti confini, non è il compito dello Stato, ma della scienza, dei progrediti costumi, della civiltà; ed il nuovo movimento scientifico del diritto penale è precisamente nei sensi che è stato da noi accennato.

Ripeto: il quesito, grave, importante meriterebbe per sè stesso una trattazione speciale, e forse esso sarà il tema di un mio nuovo lavoro. Qui doveva dire solamente quanto era sufficiente per dimostrare che il concetto dello Stato non è assoluto, e che gli ordinamenti sociali nella loro evoluzione storica lo oltrepassano e giungono all'Anarchia.

La qual cosa mi dà diritto a concludere che io ho idealmente dimostrato quello che era da dimostrarsi; essere cioè l'Anarchia la più alta forma di qualsiasi ordinamento sociale e non una gratuita asserzione. Invano perciò i nostri avversari col sorriso sulle labbra ci chiamano anarchisti, come se dicessero malfattori o matti.

Gli sciocchi, coloro che non hanno l'abitudine di pensare, i menestrelli dello Stato troveranno nel loro spirito sempre una lepidezza o un'insolenza contro l'Anarchia; ma quelli che sono andati a scuola, quelli che studiano e lavorano, coloro infine che non si determinano a parlare di un problema prima di averlo studiato, sono costretti ad affermare l'alta concezione scientifica della parola «Anarchia»: la quale oggi forse potrà sembrare ancora un'utopia, ma è destinata fatalmente ad essere l'avvenire dell'umanità.

APPENDICE

DISCUSSIONE CON GIOVANNI BO- VIO.

I

Napoli, 16 ottobre 1890.

Mio egregio amico

Questa lettera arrivi di ciò testimonianza agli anarchici: che, come Voi, in nome della metafisica hegeliana giungete all'Anarchia, io in nome della filosofia naturale credo discutibile la tesi. Innanzi alle grandi utopie il volgo pratico può sorridere; la filosofia non può: essa le produce.

Non era già da sprezzare l'utopia anarchica quando era visione di qualche solitario, e molto meno oggi, fattasi partito e scuola.

Ai socialisti di metodo positivo Voi avete voluto dire: — Se mi giudicate retrivo rispetto al sistema, io vi entro innanzi nelle conclusioni: molti di voi si fermano innanzi allo Stato; io passo oltre. E se taluno, per la parola scritta di Hegel, fu statolatra, io, per la parola intesa, sono anarchico.

Il fenomeno è degno di considerazione, appunto per questo, che nella terra classica delle utopie Voi affermate la più larga di tutte – l'Anarchia, – non dietro le reminiscenze di qualche Solariano, ma sulle orme di un filosofo tedesco, devoto alla monarchia temperata.

Esaminiamo. Voi, sbrigatovi di Darwin in due parole, «perchè egli non spiega nè che sia nè in che consista la selezione naturale», e però, stimando esaurita una filosofia appena cominciata, vi piantate, come l'Apollo omerico, nel centro del sistema hegeliano, e di là liberate una freccia di ferro dorato piuttosto contro il maestro che contro l'avversario.

La somma del vostro discorso è questa: «Se le cose tornano al loro punto iniziale traducendo in unità concreta quella che in principio fu unità astratta, la società umana che cominciò anarchica, finirà anarchica. L'anarchia originaria fu confusione di parti e l'anarchia finale sarà armonia, tale essendo la differenza tra l'unità potenziale e l'unità concreta».

Questo è il discorso: il resto è illustrazione, dove non è ornamento.

L'obiezione che movete contro voi stesso è una sola: «Com'è concepibile la fine dello Stato, se rappresenta il diritto?».

E rispondete: «Il diritto sì, ma un momento del diritto, non tutto: il diritto nasce prima dello Stato e gli sopravviverà».

Liberatovi di questa obiezione, restate padrone del campo.

Permettete che per un istante io vi turbi nel vostro dominio.

Osservo che voi accettate la mia teorica sul diritto punitivo. Or quella teorica è collegata con la dottrina che io svolgo dello Stato. Se dunque la definizione dello Stato fosse quella da me dedotta e non l'altra di Hegel, le vostre conclusioni anarchiche sarebbero compromesse. In genere: voi avete confutato una dottrina, non ogni dottrina dello Stato, e facendo un altro cincischio sul busto del maestro, non avete demolito il piedistallo dello Stato. Perciò la vostra confutazione, campata nel sistema assoluto, riesce, per questo appunto, troppo relativa.

Appresso: voi non dite nè che è l'Anarchia, nè a traverso quale evoluzione degli Stati presenti vi si possa giungere. Scavate un baratro e lo chiamate «armonia». È una parola, non è un sistema, nè accenna un metodo. Armonia di quali parti? Attraverso quali altri momenti e gradi? Per quali vicende de' grandi e dei piccoli Stati presenti? Una parola così vasta, così piena di paure e di equivoci, non doveva restare indeterminata, o abbandonata a presupposti.

Conchiudendo: vi ha dottrine dello Stato a base etico-politica ed a base dinamica. Voi potete avere rimossa una delle prime dottrine, ma quelle della seconda specie, che considerano la funzione dello Stato in attenuazione continua, avrebbero forse agevolato le conclusioni della vostra tesi. Per questa via mi riuscì per la terza edizione della mia *Filosofia del Diritto* aggiungere un capitolo intorno all'Anarchia e suoi limiti.

Quanto alla forma, dove mi appare troppo negletta mi porge modo di ricordare a voi, animo aperto alle più fuggevoli vibrazioni dell'arte, quel monito antico, che dove la filosofia giunge alle grandi utopie, ivi diventa grande poesia.

Dunque? Pare che proprio io, amico vostro, vi abbia messo i denti

là 've 'l cervel si aggiunge con là nuca.

E pure vi lodo per molte ragioni. Vi lodo per aver voi trattato l'assunto fuori de' luoghi comuni, desumendolo dalla più riposta metafisica, a guisa di quel Cavalcante che tra le arche di Santa Reparata andava nella morte spiando la vita. Vi lodo per la finezza degli argomenti e per l'ardire onde voi, al pari lontano da superbia e da servitù, vi allegate contro i positivisti e contro il maestro. Vi lodo, sopra tutto, per questo fenomeno insolito, che voi, dopo tanti anni di vita forense, non solo serbate il culto della Filosofia, ma proprio di quella che fu l'Idealismo assoluto.

E ciò mi spiega la purità dei vostri costumi e la disposizione a tollerare qualunque danno per amore del Vero.

Vivete sano ed esempio onorato a chi vien dopo di voi.

Vostro

GIOVANNI BOVIO.

All'egregio Avvocato Giuseppe Sarno

P. S. – Mi perviene, mentre conchiudo, la notizia che avete posto mano ad una seconda parte in cui determinate il concetto dell'Anarchia. Leggerò e tornerò a scrivere.

II

Illustre Professore,

Voi sapete il rispetto grandissimo che io ho per il vostro ingegno eminente, e la devozione illimitata per la vostra persona, ed intenderete come la vostra lettera del 16 ottobre mi sia riuscita gradita, benchè mi abbiate messi i denti

là 've 'l cervel si aggiunge con là nuca.

E per tutto ciò che riguarda me stesso io accetto incondizionatamente le vostre osservazioni, perchè, venutemi da voi, mi onorano e m'innalzano; meno le lodi che sono il risultato della vostra anima gentile e dell'amicizia che provate per me. Però ci è qualche cosa nelle vostre osservazioni che non riguardano me, ma il sistema che professo, e questa qualche cosa io non posso far passare sotto silenzio, prima perchè ciò suonerebbe da parte mia mancanza di rispetto alla dottrina che io ho inteso di spiegare, e poi perchè, leggendo la vostra lettera, senza alcuna nota da parte mia, il lettore del mio scritto potrebbe dire: – Ma se voi

stesso, come autore, accettate la critica del prof. Bovio, a che procurarci la noia di leggervi? Tutto al più, a volere essere gentili, la vostra Anarchia diventa una questione puramente accademica —.

E così, senz'altro preambolo, entro in argomento.

Voi mi dite, per esempio, in un punto, che io, in due parole sbrigatomi del sistema darvinista, una filosofia, appena cominciata, mi pianto come l'Apollo omerico nel centro del sistema hegeliano, ecc.

Vi chiedo mille scuse, o professore, perchè questa osservazione non è esatta. Io non ho avuto mai la pretensione di combattere in due parole un sistema, ma ho voluto significare invece che a me riusciva più facile giungere all'Anarchia, giovandomi del darvinismo, che non del sistema hegeliano. Del resto, onorando professore, la critica della evoluzione trasformista è fatta con successo non da me, che valgo molto poco, ma da ingegni eletti, i quali hanno scritto dei libri per confutare il darvinismo. A me basta l'accennarvi il Vera in Italia, il Perrin in Francia, il Virchow in Germania, ed in certa guisa anche lo Spencer nel Regno Unito.

Che sia poi il darvinismo una filosofia appena cominciata, lo credo anche io; ma quando un naturalista del valore di Virchow la combatte, io hegeliano, voi lo comprenderete, non posso che compiacermene.

E passo oltre.

Voi dite in un altro punto che io abbia confutato una sola, ma non ogni dottrina dello Stato, e che, ciò essendo, le mie conclusioni anarchiche superino le premesse; giacchè, anche caduta la teorica hegeliana, resterebbe sempre lo Stato, quello concepito da voi, per esempio. Ed anche qui vi devo chiedere mille scuse, perchè io non ho pensato di combattere un momento solo lo Stato secondo lo intendeva Hegel; anzi mi sono affrettato a dichiarare che ciò che egli indica col nome di Stato, io chiamo Anarchia. Quello che mi sono sforzato a combattere per contrario è lo Stato «in sè e per sè», cioè la teorica dello Stato. Forse sarò riuscito oscuro nella manifestazione del mio pensiero; ma ciò non toglie che questo, e non altro era il mio scopo. Ad ogni modo, per tagliar corto alla controversia, permettetemi che io mi riassuma, chiarendo il mio concetto.

Io mi sono proposto, per giungere all'intento, questa domanda cardinale: — È vero, sì o no, che l'unità è il bisogno assoluto della natura e dello spirito?

E se neanche voi potreste rispondere negativamente, perchè io chiamo unità quel che voi con parola greca indicate come «monismo», ne segue che lo Stato in genere, e non questa e quella dottrina, in nessun caso potrà giammai rappresentare l'unità del diritto.

Concepitelo come meglio vi piacerà, dategli la forma che più stimate opportuna, classificatelo come volete, e lo Stato sarà sempre quello che si è manifestato nella storia, cioè differenza,

sia che venga rappresentato dai pochi, da un solo o da tutti, perchè appunto in queste rappresentanze è contenuta l'idea del privilegio.

Osservate ancora che io non determino, nè spiego che cosa fosse l'anarchia, perchè chiamarla «Armonia», *tout court*, non s'intende definirla, e tanto meno poi si potrebbe sopra una sola parola fondare un sistema.

Veramente, se la cosa stesse così, voi avrete perfettamente ragione; ma qui è bene chiarire un equivoco.

Io penso come Vico, come Hegel, e forse anche come Voi, che, oltre al processo storico, vi sia un processo ideale delle cose. Se quindi la vostra obbiezione riflette il movimento storico dell'Anarchia, io non ho altro da rispondere se non che il processo storico costituisce per appunto la seconda parte del mio lavoro, ed io non poteva far nascere il figliuolo prima del padre; che se poi riflettesse il corso ideale, io credo che tutto il mio scritto, dalla prima all'ultima parola non s'occupi di altro, se non di questo processo ideale, cioè come dal vario si passi all'uno e dall'unità semplice si pervenga all'unità complessa e concreta; e, applicando questa teoria agli ordinamenti sociali, noi troviamo dapprima la determinazione dell'individuo e poscia quella della collettività, l'uno di fronte all'altra, e poi, come determinazione finale, l'uno che con l'altra s'identifica. E questo movimento ul-

timo io ho chiamato «Anarchia» o unità delle differenze o armonia delle parti, e perciò neppure per questo lato mi si può addebitare colpa veruna.

Avrei tante altre cose da dire in mia difesa; ma penso che sia meglio lasciarne la cura al lettore.

Ed intanto abbiatevi i miei ringraziamenti anche per la promessa di una futura risposta, e credetemi sempre

Vostro devotissimo

G. SARNO.

INDICE

Prefazione di B. Croce

Lettera ad Enrico Pessina

L'Anarchia

Discussione con Giovanni Bovio