

ANNUARIO
DELLA
R. UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DI
PALERMO

ANNO ACCADEMICO
1915 - 1916



PALERMO
STAB. D'ARTI GRAFICHE A. GIANNITRAPANI
Via Manin 10, traversa Via Libertà

1916.

La Filosofia e la Guerra

Discorso inaugurale del Prof. E. Troilo

1845

In due sensi la filosofia può considerar la guerra; o speculativamente come principio e legge delle cose, o storicamente come conflitto di stati e di popoli. Nel primo senso, si ha una dottrina, fra altre diverse, formulata per rendere ragione dell'essere e dell'accadere universale; nel secondo, s'indaga la terribile realtà che di sè empie, pur troppo, la storia degli uomini.

La prima considerazione appartiene, evidentemente, di diritto alla filosofia, ma l'altra non a pieno s'intende come e perchè vi debba rientrare. Tuttavia, per rendersene conto basta riflettere che la stessa concezione filosofica della guerra comprende pure la storica; la quale, data quella come legge universale, ne viene ad essere un caso o una forma. D'altronde, a prescindere dalla teoria, generalissima, la guerra come realtà della storia, si presenta anche come realtà dello spirito; e però rientra nella considerazione della filosofia, che è in sostanza lo spirito ripensante la realtà e sè. Sì che

in questa stessa necessaria inclusione, (la quale della sua superiore indeterminatezza, agevolmente può ridursi a molteplici e precise determinazioni, che sono altrettanti problemi filosofici) ritrovasi un capitale motivo di trattare speculativamente della guerra, e in ogni caso dei rapporti che essa ha con la filosofia.

È un complesso di problemi, taluni d'ordine astratto ed obiettivo, e perfino in un certo senso tecnico; altri che si presentano in aspetto d'antinomie profonde; altri, quali dubbii e casi di coscienza pungenti.

Problemi, come questi: « Se appartenga alla sfera della razionalità o no, la guerra » (è, in sostanza, una forma del problema del Male). — « Se possa mai esservi guerra giusta. — E quali siano le condizioni in cui giusta possa dirsi » (questioni di morale e di diritto non solo teorico ma positivo).

Antinomie; e basti una: « Non uccidere—Uccidi ».

Tormenti di dubbii; che non possono rimaner inascoltati, specialmente nell'ambito della coscienza religiosa: formidabile complesso, insomma, che s'impone filosoficamente allo spirito e costituisce, meglio che una metafisica, un'etica della guerra d'una gravità senza pari.

Più che materia, è questa viva essenza filosofica; della quale, però, solo qualche aspetto possiamo qui lumeggiare, dal punto di vista teoretico e più particolarmente storico; che quello, d'altronde, riproduce come in atto e in svolgimento.

Sembrirebbe, che, collocata e vista la guerra nella

sua storia (e non solo la guerra, ma qualsiasi avvenimento) non vi fosse da far altro; anzi parrebbe che qualunque domanda o passo si muovesse ci porterebbe illegittimamente a trascendere la storia, che nella sua irrevocabilità è l'unica cosa che trascendere non si può. E pure possiamo dire che v'è la storia nella sua immediatezza, e la storia nella sua infinità; e propriamente la vera e compiuta non è quella, bensì questa. Ora la guerra non va solo considerata secondo il primo aspetto della storia; essa, come ogni altro fatto, non può prendersi dall'assoluto punto di vista del puro accadimento e della semplice esistenza, ma deve necessariamente riferirsi alla sua ragion d'essere, o come causa o come fine, o meglio come causa e fine insieme. Allora la storia diventa intelligibile. E, nondimeno, non ha acquistata la completa intelligibilità, perchè con ciò non è esaurito tutto il processo dello spirito, al cui corso non può imporsi artificioso arresto, se si voglia ottenere vera comprensione e perfetta conoscenza. E però un passo ancora bisogna muovere; e dall'ordine delle relazioni razionali che seguono a quelle di fatto, occorre entrare finalmente nell'atmosfera augusta della ragione morale, che culmina ed integra la pura ragione.

Solo a questo punto il fatto e l'accadimento sono assunti nella pienezza delle relazioni totali dello spirito; e solo in questa pienezza la conoscenza è vera conoscenza, ed in questa luce, la storia si fa vera storia.

Così i due aspetti indicati sotto i quali appare la guerra, si raccolgono in una considerazione unica,

che la filosofia può e deve farne. E se tal considerazione sembra più appropriata alla guerra in senso storico, è, in realtà, essenziale ed inevitabile anche per la guerra in senso speculativo o, come dicono, metafisico; perchè l'esigenza della piena intelligibilità del fatto o dell'idea, dell'accadimento o del principio è universale e non si appaga se non quando essi, per i tre gradi accennati, siano allacciati nell'estreme relazioni, quando cioè la filosofia stessa acquista la completa pienezza ed esprime la suprema sua funzione di ragione pura e di ragione etica.

V'è luogo, in tal modo, non ad una pretesa Filosofia della Guerra, che è di quelle filosofie che non esistono; ma più tosto alla considerazione filosofica e morale di quell'insieme di relazioni solo in cui la guerra si rende intelligibile e valutabile, come principio della storia del mondo, e come fatto, o anche come principio stesso, se mai, della storia degli uomini.

Si tratta di relazioni essenziali; ben diverse da quelle episodiche che la storia della filosofia ama ricordare fra le notizie biografiche, e da quelle altre che, sotto la pretesa filosofica, non esprimono che un particolare orientamento psicologico in un dato momento storico, e che non penetrano quindi nell'intimo della storia, essendo transitorie e fugaci come le condizioni e come le passioni da cui si generarono.

Melisso di Samo, navarca, che vince la flotta ateniese; Socrate combattente a Potidea, a Delio e ad Anfipoli; Cartesio che milita in diversi eserciti di Alema-

gna, ed in un quartiere d'inverno concepisce i discorsi sul Metodo, e così via dicendo, non ci danno che rapporti puramente esteriori e di nessun valore filosofico; checchè ne possa pensare taluno, il quale, abusando di un rapporto di tal genere, ha osato sentenziare che noi avremmo torto di rappresentarci la personalità di Emanuele Kant secondo lo scritto sulla Pace perpetua, mentre più tosto la sua caratteristica starebbe nel fatto che egli preferiva la musica militare, e spalancava le finestre quando sentiva passare i soldati prussiani! (1)

Nè di molto maggiore importanza sono, in sè, quegli altri rapporti accennati che si vogliono stabilire tra filosofia e guerra per mezzo delle così dette ragioni teoriche del Polemismo; sia che si sforzino di presentarsi sotto l'aspetto giuridico, o rinverdiscano le mistiche fantasie del De Maistre; sia che prospettino ed esagerino le ragioni morali e quasi pedagogiche della guerra, e non disdegnino invocare l'ausilio della scienza, magari darwiniana, pur tanto maltrattata e disprezzata; o si lascino andare, in fine, a sfoghi sentimentali e, se l'espressione non avesse qualche cosa di sacrilego, estetici. (2)

(1) G. VON BELOW. *Militarismus und Kultur in Deutschland* — Scientia, 1-11-1915.

(2) Questa letteratura, in gran parte giornalistica o d'occasione, è stata negli ultimi tempi abbondantissima. Al di sopra di essa, fra gli scritti più importanti, in vario senso, sono da segnalare: G. DEL VECCHIO. *Il fenomeno della guerra e l'idea della pace*. (Torino, 1911). — B. DONATI. *Il valore della guerra e la filosofia di Eraclito*. (Genova, 1912). — W. MACKENZIE. *Significato bio-filosofico della guerra*, (Genova, 1915.)

Queste ragioni, singolarmente prese, valgono poco ; e considerate nell' insieme, non mancano di contrastare fra loro ed in buona parte eliminarsi ; e di filosofico, dato il loro stesso carattere particolare, non hanno, in sostanza, nulla. Tuttavia, v' è un certo punto di vista, che potrebbe dirsi d' interpretazione psicologica e storica generale, importante a rilevarsi : sebbene esso sia solo indirettamente prospettato, quando si asserisce che nei momenti di mancanza di senso storico sboccia la vana letteratura e la pseudo - filosofia del pacifismo. Onde, per il contrario, il polemismo sarebbe dovuto o legato ai momenti di acutezza e intensità di senso storico. (1)

Tratterebbesi per i polemisti di una seria ed insperata giustificazione, se potesse giustificarsi a sua volta la distinzione su cui si fonda, e che superficialmente può apparire anche ovvia ; in sostanza, di periodi forniti, e di periodi privi di senso storico.

Ora, che cosa è questo senso storico ?

A forza di discorrerne, se ne è fatta una di quelle frasi magiche che sembrano per se stesse luce e verità. Certo è suggestiva, e non manca d' un contenuto, che va dall' interesse per la storia (dove le storiografie e le teorie storiche), alla coscienza della storicità, cioè del processo dinamico delle cose e specialmente delle umane ; ma come possa esprimere le giustificazioni teoriche della guerra, non si vede.

(1) G. GENTILE. *La filosofia della guerra*. (Palermo, 1914).

Non dovrebbe che giustificare, illuminare, esaltare la storia, ed a sua volta giustificarsi, illuminarsi, esaltarsi in essa, se preso nella sua significazione piana e naturale. Il fatto, però, è che viene assunto miticamente, come una facoltà sui generis, la quale coglierebbe la vera storia e la vera realtà; e questa, in fine dei conti, sarebbe la guerra! Come se il dinamismo, che il senso storico scoprirebbe (e che poi, non è scoperto se non dal pensiero) fosse senz'altro identificabile con la guerra, specialmente nel modo antropomorfo in cui viene concepita; laddove, invece, sembra esservi più che identificabilità, aperta differenza tra svolgimento dinamico che è continuità di flusso lento e profondo, e procedimento bellico che è più propriamente, e necessariamente, impetuoso e discontinuo.

In ogni modo, non è il senso storico che scopre la storia; ma è la storia che rivelandosi anzi compiendosi nella coscienza, che è poi autocoscienza e coscienza morale, produce quella sua specificazione che si chiama senso storico. Sì che dove c'è storia, non può non esserci senso storico, e storia c'è sempre in quel corso accennato di continuità senza posa e senza fine: come il corso dei grandi fiumi, per evocare una immagine eraclitea; i quali possono talora frangersi e precipitare in onde di tempesta, ma veramente sono, nella solennità e si direbbe quasi nella intimità del loro scorrere eterno.

È, dunque, per lo meno inesatto distinguere periodi forniti e periodi privi di senso storico; e su tale distinzione è illegittimo fondare principii e trarre conse-

guenze di filosofia della storia, o di filosofia della guerra.

In fin dei conti, non v'ha che periodi letterarii, nei quali si trovano più o men numerosi teoreti della storia e storiografi; e solo in questa guisa si può parlare di maggiore o minore intensità di senso storico: non vi sono periodi storici od antistorici, che per quanto sopra si è detto, sarebbero periodi di maggiore o minore, o a dirittura di esistente o mancante storia. Solo ad una vana illusione o ad una più vana pretesa è dato distinguere, storicamente (e la cosa non ha nulla a vedere con la distinzione della storia nella sua immediatezza e nella sua infinità) tra fatti e fatti, tra periodi e periodi, tra storicità e storicità; come se di questa si possedesse una misura, e come se la storia dovesse servire ai dissenzi delle nostre dottrine.

Si parla, così, di un secolo antistorico per eccellenza a cui appartengono i pacifisti Saint - Pierre, Rousseau e Kant; e con ciò si vuole, evidentemente, svalutare tutto lo spirito dell'Enciclopedia e della Rivoluzione, che, private di senso storico, sarebbero come una storia senza storia; mentre esse per la terribile e lucida coscienza che hanno, per la loro volontà inesorabile, segnano uno fra i massimi periodi di storicità del mondo. E quanto, poi, al pacifismo (che non è solo dottrina, ma nel senso e con l'intento in cui viene dato, sarebbe anche caratteristica di tempi) è proprio curioso notare che l'accennato periodo detto antistorico è tutto pieno

di molte e complicate guerre (1), e fra esse scoppia il vulcano della rivoluzione, che è guerra, e si prolunga nella orrenda e sublime cavalcata napoleonica. E se vi è Saint-Pierre (1658-1743), v'è anche Vauvenargues (1715-1747) con il suo sottile e melanconico spirito di guerra; e se vi sono Rousseau (1712-1778) e Kant (1724-1804), v'è tutto quel violento e tempestoso moto in cui Lessing, Herder, Novalis formano il primo periodo dell'anima bellica tedesca (2); e Fichte l'incendiario (1762-1814) si muove, almeno in certo senso, nella grande orbita kantiana; ed al fine se, fichtianamente, il senso storico del mondo, che il filosofo chiama più a ragione coscienza

(1) — Ricordiamo, per attenerci nei limiti, non propriamente di un secolo, accennato dal Geatile (Saint-Pierre — Kant), le principali guerre:

Guerra di devoluzione (1667-1668).

Guerra di Luigi XIV contro l'Olanda (1672).

Coalizioni contro la Francia (1674-1678).

La grande alleanza (1686-1697).

Guerra di successione di Spagna (1700-1712).

Quadruplica alleanza antiberica (1717-1720).

Guerra per la successione di Polonia (1733-1738).

Lotte contro i Turchi (1669-1739).

Guerra di successione d'Austria (1740-1748).

Guerra dei setti anni (1757-1763).

Ed inoltre: i movimenti politici e sociali d'Inghilterra (1648-1688); le vicende polacche (1768-1759), ed infine la Rivoluzione francese.

Non è poi inutile notare che a questo periodo detto antistorico appartengono, in sostanza, il Leibnitz (L. DAVILLÉ - *Leibniz historien*. Paris, 1909) e lo Hume storici, ed oltre il Muratori, Giambattista Vico.

(2) J. FLACH. *Essai sur la formation de l'esprit public allemand*. (Paris, 1915).

za, emerge in quel dato anno della sua vita mortale, come vedremo vuol dire che essa, poichè non potrebbe essere creatio ex nihilo nè revelatio ex abrupto, si preparava e maturava proprio nell'intimo del secolo detto per eccellenza antistorico, il quale solo da qualche anno s'era cronologicamente chiuso.

Le dottrine e le idealità dell'eirenismo di tal periodo non sorgono, dunque, da un terriccio grigio e molle, in cui l'unica pianticella allignante sarebbe la mancanza di senso storico; ma traggono da una posizione sentimentale e ideale prodottasi ed affermata nella completa visione di quella corrusca realtà di guerra e di tempesta che va, in sostanza, da Aquisgrana a Iena. Per modo che neppur storicamente sono fondate le pretese del polemico, il quale ama sopra tutto scagliarsi contro il nobile sogno del filosofo che ha dato al mondo le critiche della ragione pura e della ragione pratica (1); sì che

(1) Le antipatie per il Kant dalla *pace perpetua* risalgono a Fichte, nel quale si può dire che in certo modo, si comprendano, sia pure per l'ingiusto timore che la dottrina potesse compromettere la liberazione nazionale. In Hegel assumono quel pomposo carattere di superiore considerazione etica, di cui vedremo significato e valore, da un punto di vista generale. Ricordiamo qui, solo, che l'accennata pretesa non impedisce ad Hegel di cadere in quella banalità, di cui sembra compiacersi come di un gran pensiero, che senza la guerra i popoli andrebbero in putrefazione, come il mare senza il vento! (*Filosofia del Diritto*, § 324, ed Aggiunta n. 188. Ed. Lasson. 1911, pagg. 263, 369). Ma le ripetizioni sciocche dei polemisti contemporanei non meritano neppure di essere segnalate. Sorprende, invece, nell'operetta cit. del Gentile un apprezzamento del tutto ingiusto e inesatto, e per di più in una schematizzazione storica e teorica insostenibile. Secondo il G. la filosofia si sarebbe im-

da ogni punto di vista, le vantate sue giustificazioni non possono valere se mai che quanto quelle dell'eirenismo, e nessun titolo di superiorità storica e filosofica può affermarsi dai filosofi della guerra sui filosofi della pace.

La filosofia non è congiunta con la prima ed estranea alla seconda; ma come pensiero e storia è a contatto sempre con l'uno e con l'altro battito del ritmo immenso del mondo.

battuta *tre volte* nella guerra, con Eraclito, con Kant e con Fichte, donde i concetti *metafisico*, *empirico* e *storico*; di cui il secondo, kantiano sarebbe confuso e volgare, della guerra, cioè, come metodo di risoluzione violenta dei conflitti internazionali, e privo d'ogni senso dialettico (proprio del primo) e di ogni senso storico (proprio del terzo).

Che sia mancante di senso storico la guerra come conflitto internazionale, giudichi chi vuole; ma la guerra stessa fichtiana, ristretta alle sacre rivendicazioni nazionali, non si risolve essa stessa necessariamente a conflitto internazionale?

Quanto, poi, alla mancanza di senso eracliteo, bisogna osservare che in Kant, invece, v'è proprio quel concetto di natura naturante, che a ragione si prospetta sotto la più alta luce filosofica. Ed infatti (limitiamoci solo al progetto della pace perpetua, più direttamente in causa) egli parla della *grosse Künstlerin Natur*. *natura daedalarum*, con pieno spirito dialettico, onde dalla discordia nasce la concordia anche malgrado la volontà degli uomini.... *durch die Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen zu lassen...* È anche vero che in questo luogo, (che, del resto, non è il solo che si potrebbe citare) si parla di meccanismo; ma questa è un'espressione che non va presa alla lettera, perchè è adoperata in senso analogico; e ad ogni modo si tratterebbe di un meccanismo, nel quale *visibilmente risulta il fine* di far scaturire dalla discordia l'armonia; un *meccanismo teleologico*, dunque, sul cui spirito non si può equivocare. — *Zum ewigen Frieden*. Erster Zusatz. (KANT'S *gesammelte Schriften* Berlin, Reimer, 1912 Vol. VIII, pag. 360).

Solo quando si vegga ciò con chiarezza e serenità (ed è l'unica veduta degna della tragicità della storia e della santità del pensiero) si potranno intendere e valutare adeguatamente i rapporti storici e teoretici della filosofia e della guerra, e trarne non fatue conclusioni e con esse in qualche modo rispondere all'esigenza speculativa ed all'ansietà morale della nostra anima. Così le considerazioni pur sommariamente fatte illuminano, potrebbe dirsi, l'essenza stessa dei rapporti accennati, anche oltre il rilievo d'ordine storico, che la guerra segnando momenti, e per lo più di massima importanza, della storia, segna momenti dello spirito.

E quando dicesi Guerra debbonsi intendere non solo i conflitti di popoli in armi, bensì quelle forme di lotta, ancora, che si chiamano Rivoluzioni, e che rappresentano alcuni fra i più decisivi punti del corso degli eventi mondiali. Anzi può dirsi che in esse vibri una maggiore intensità ed intimità spirituale; tanto che possono considerarsi, nei loro motivi profondi, anche come movimenti filosofici: di filosofia non per solito scritta, ma vissuta e combattuta più o meno consapevolmente. Il Cristianesimo, il Rinascimento, la Rivoluzione francese (e non sarà inutile dirne in proposito qualche cosa) fanno cogliere ed intendere l'anima filosofica di queste lotte che in un senso o in un altro segnano veramente confini di mondi e di epoche dello spirito.

La regolata contesa in cui sopra tutto consiste la guerra nel suo significato ordinario, qui assume carat-

tere episodico ed accessorio, o si trasforma in azioni e reazioni particolari e, nella sua stessa irregolarità, assume quel non so che di epico che aleggia su tutte le rivoluzioni, e che non sempre si ritrova nelle altre guerre. In vero, alla volontà collettiva espressa dall'ente giuridico e politico costituito nello stato belligerante, la quale diventa obbligo più o meno meccanizzato, si sostituiscono per la massima parte, nei moti rivoluzionarii, la volontà ed il sentimento diretti degli individui o dell'anima nuova in formazione: al dovere ed alla bravura, alla virtù del cittadino - soldato, si sostituisce l'ideale dell'uomo e del pensiero; alla disciplina, la fede; all'eroismo, il martirio: tutti elementi, e più altri ancora se ne potrebbero segnalare, che per la loro natura, esprimono più intensamente valori spirituali e improntano di sé le grandi crisi rivoluzionarie della storia. Ma la filosoficità essenziale di queste è, sopra tutto, nel pensiero che le prepara, le anima e le guida, e senza di che esse assolutamente non sarebbero.

Il Cristianesimo prima di essere storia in atto, è crisi dello spirito aperta nel cuore stesso della filosofia greca, come un problema che a poco a poco si pone, e indi reclama la sua risoluzione; o forse, più profondamente ancora, è l'attuarsi del processo medesimo dialettico del pensiero, che dopo aver posti e superati i termini proprii della filosofia greca, il *Non - io* e l'*Io*, tende e si affisa al termine estremo, *Dio*. E quando esso emerge come fatto storico è così grondante di filosoficità, che i Padri della Chiesa greca l'affermano primamente

non in altro modo che come filosofia; e la stessa negazione filosofica degli Apologeti posteriori, più che togliere, accentua nella lotta e nella affermazione religiosa, il suo spirito originario, che si perpetua poi in tutta la sua vita e si esprime in un complesso formidabile di problemi e rapporti filosofici nel medio evo, sino a provocare esso stesso una rivoluzione, e nella modernità fino ad evocare ritorni e ad aprire conflitti potenti nella nostra storia e nel nostro pensiero. Cristo riassume in sè i caratteri della rivoluzione, filosofico e bellico, quando si annunzia banditore di un insegnamento nuovo, ed in esso e per esso, portatore di guerra.

La Rinascenza è, filosoficamente, anche più complessa del Cristianesimo, checchè taluno ne possa pensare in contrario; e basterebbe la maggior pienezza storica, per la quale propriamente i posterì sono più vecchi degli antenati, come osservava Giordano Bruno, a mostrarne da un punto di vista generale la maggiore complessità. D'altronde, gli elementi spirituali e gli istituti storici del Cristianesimo quanto più affermatasi e consolidatisi nell'immensa organizzazione cattolica, tanto più rendevano formidabile la sua pressione; e maggiore forza doveva esprimere da sè lo spirito che tendesse (come tendeva e non per capriccio, ma per profonda esigenza) a sottrarsi ad essa, che era pur sempre la matrice della sua stessa rinnovazione ed integrazione, riconducendovi e restaurandovi i valori di quel mondo

che, in certo senso, il Cristianesimo aveva come staccato e rigettato dalla catena dello spirito.

È veramente rivoluzione e guerra il Rinascimento, la cui essenziale filosoficità si esprime in quell' unico processo onde è ritrovata e ricelebrata la natura, mutato assetto al cosmo, cambiati i rapporti dell' uomo e dell' universo, poste le basi di nuovi istituti politici e sociali; e sono come distillati l'inebriante liquore di vita che cerca essenze e forme e mezzi nuovi di gioia, ed insieme il filtro oscuro che suscita l'ansietà mortale che tormenta il Petrarca, e guida la visione di Colombo, e fa ascendere il rogo a Bruno: rivoluzione, che è poco e scialbo quando si dice guerra del presente contro il passato, mentre è guerra dell'anima, in sè, e contro l'ignoto di cose e di forze che ancora non sono; guerra di pensiero e d'ideale, che ha l'alto suo suggello nell'espressione storica e filosofica del martirio.

Circa la Rivoluzione francese, infine, che dopo il tipo essenzialmente religioso del Cristianesimo e quello più propriamente filosofico della Rinascenza, può dirsi per alcune delle sue cause e per i prodotti, il tipo prevalentemente politico delle rivoluzioni, ha la evidente sua anima filosofica (1) nell'Enciclopedia, e si afferma in quel complesso imponente che (oltre le interne violenze e gli accanimenti di lotte esteriori, pur trasportanti germi fecondi nei popoli e nelle strutture delle

(1) E. Troilo, *Idee e ideali del Positivismo* - Cap. II, pagg. 105 ss. *Helvétius*; Rivista Pedagogica. Anno VIII, fasc. 7.

classi sociali moderne) solo mentalità partigiane e insufficienti possono disconoscere, ma che appare in tutta la sua grandezza spirituale al poeta e al filosofo — e si chiamano Goethe e Kant — i quali vi scorgono i valori stessi che la loro miglior poesia e filosofia ricercano; e si riflette, inconsapevolmente, ma con eguale bellezza e verità, nell'anima collettiva come promessa quasi religiosa di più alti destini umani.

Ed ancora in un'altra forma della guerra, oltre le rivoluzioni, appaiono i rapporti di cui parliamo, in una congiunzione, quanto più oscura e complicata, tanto più profonda ed importante; ossia nelle lotte religiose.

Dei nessi tra religione e filosofia molto si discute; ma comunque si pongano, immancabile è, in sostanza, un contenuto filosofico della religione. E basta ciò per far emergere di per sé il senso filosofico di quelle lotte; quali che siano le forme dei loro terribili svolgimenti in cui sembrano sommarsi la violenza regolata delle guerre ordinarie e gli impeti tumultuosi delle sommosse e delle rivoluzioni: o con il prelevare degli interessi, politici; sia particolari come nelle guerre religiose di Francia (1562-1593), sia di nazioni come nella guerra dei trent'anni (1618-1648), o con il carattere di moti sociali, come nella prima guerra della riforma germanica (1522-1535) e in quella delle Fiandre (1559-1571). Ed è naturale che l'essenza filosofica di queste lotte, implicita nel loro motivo centrale, si diffonda e si sveli in altre forme spirituali ed in fatti positivi, dalla idealità che circonda o trasfigura alcune personalità rappresen-

tative — Götz von Berlichingen, Egmont, Wallenstein, dei quali i drammi di Goethe e di Schiller, e la musica di Beethoven rievocano ed esprimono i profondi valori che agitavano tutta l'anima ardente e combattente — , ai risultati della pace di Augusta , del 1555 , o dell'Editto di Nantes del 1598 , o dei trattati di Westfalia del 1648 , che sono altrettante tappe storiche di quel gran fatto maturante a traverso i grovigli politici , gli interessi discordanti , gli orrori di lotte senza pari in cui precipitavano principi , classi , chiese e popoli , il fatto d'assoluto valore filosofico , che è la libertà religiosa. E infine, come tutte queste guerre sono comprese, realmente in gran parte , e per il resto idealmente, nell'immane duello della Riforma e della Controriforma, così la loro essenza e significazione si riassumono in questo dramma dello spirito moderno, il quale nelle eresie, scuole e sette che ne germinano, nelle istituzioni che se ne determinano, nelle conseguenze in genere che ne derivano d'ordine religioso, politico , morale, pedagogico , è tutt' intiero di vera e propria ragione filosofica. Sul terreno di tali vaste realtà storiche, in questa atmosfera di profondi conflitti spirituali, non accidentalmente sorgono e s'affermano o si annunziano le filosofie che da Bruno, Galileo e Bacone per Hobbes e Descartes e Malebranche vanno sino a Locke, a Spinoza e a Leibnitz, sino cioè alle frontiere agitate del pensiero contemporaneo.

E però, come si è già accennato, tutti questi rapporti nella loro molteplicità fanno intravedere qual-

che cosa di più intimo ancora tra filosofia e guerra, che va ben oltre il solito luogo comune della esaltazione bellica per sé.

D'altronde, è ben vero, e non c'è niente di strano a rilevarlo, che essa stessa la filosofia è in certo senso, guerra.

È stato osservato che tutta la storia della filosofia, intanto, può ridursi ad una lotta fra due tendenze fondamentali del pensiero, intorno a cui si dispongono problemi e soluzioni, dottrine e sistemi; ed è un affermarsi e prevalere ora dell'una ora dell'altra, con visibili rilievi di un certo orientamento spirituale e con infiniti riflessi penetranti tutta la vita di un dato momento storico, fin nelle manifestazioni che più sembrano lontane dal focolare del conflitto ideale. E se dalla storia discendiamo alla pura filosofia, questa altresì ci apparirà in vivo fervore di lotta, sia che si prenda nel senso ancora prevalentemente storico, quale dialettica dello spirito, sia che più propriamente si consideri come pensiero in sé. Il quale non è e non può essere, appunto, se non processo e vita, sgorgante da una *dualità* che è radice, essenza e legge del pensiero medesimo: dualità *costitutiva*, di serie di elementi psicologici diversi; *funzionale*, di tendenze ed espressioni logiche; *risolutiva* di quelle produzioni che formano il ritmo e l'infinito duello della storia della filosofia (1).

Per questa dualità, dunque, la filosofia dalla sua

(1) *Idee e Ideali del Positivismo*. Cap. I, pagg. 5 ss. — *Il Positivismo e i diritti dello Spirito*. Parte Prima, Capp. 1, 2, 3, pagg. 3-192.

fonte che è nella psiche, alla sua culminazione che è nella storia, trova in sè contrasto e lotta; e così sembra imporsi filosoficamente il problema universale della guerra.

Ma bisogna intendersi circa il suo significato; e non conviene abbandonarsi alle facili infatuazioni ed alle superficiali conclusioni dei polemisti.

Chi si arrestasse alla pura constatazione dell'intima lotta accennata e, peggio ancora, ne volesse dedurre una di quelle non lodate giustificazioni teoriche di ogni forma di guerra, e della guerra in sè, si sarebbe tagliato la via ad una vera comprensione della legge e del significato di pensiero e di storia. Ed avrebbe risolto un problema, che non a torto è ritenuto il capitale problema della filosofia, prima di averlo discusso. Perché se è indubitabile la constatazione della guerra, ugualmente è incontrastabile la constatazione della pace; e si tratta di vedere se la soluzione del problema possa raccogliersi sull'uno o sull'altro termine, o più tosto (giacchè qui è in questione proprio la pretesa filosofica del polemico; mentre bisogna riconoscere che l'affermazione eirenistica non è data, in sostanza, come principio, bensì come fine) se sia legittimo sciogliere la dualità e il ritmo in cui necessariamente sono guerra e pace, quando tale violenta riduzione non potrebbe significare se non la negazione delle condizioni medesime per cui pensiero e storia possono essere.

Certo è che dalla posizione indiscutibile, sia dal punto di vista reale sia da quello logico, che guerra

non è senza pace , nè pace senza guerra , non si può trapassare all' affermazione unica della verità e legittimità della guerra. Anche quando , messa da parte la realtà, il che non è poi la cosa più giustificata di questo mondo, i filosofi si pongono a giuocare con i concetti, sono tutt' altro che autorizzati, dopo averli enunciati ad egual titolo sia pure di empiricità, a gettarsi poi, per così dire , solo da una parte. Come , appunto, nell'esempio di pace e guerra che un filosofo esamina per conto di un ipotetico altro filosofo: il quale cominciandosi a meravigliare che la gente possa vedere in quei concetti termini cozzanti, conclude: « infatti, la guerra è intrinseca alla realtà , e la pace in tanto è pace , in quanto mettendo termine ad una guerra ne prepara un' altra » (1). Dove precisamente il filosofo trabocca illegittimamente tutto da un lato, mentre il suo discorso dovrebbe (a meno che ricorra all'ingenuo ripiego d'appellarsi al dileggiato Kant, secondo il quale queste paci tra guerra e guerra non sono , pur troppo , pace ma tregua) completarsi così: « infatti la pace è intrinseca alla realtà ; e la guerra intanto è guerra , in quanto mettendo capo ad una pace ne prepara un'altra ». Chè se, invece , si limita a quel suo dire , viene non già a dissolvere concetti empirici, ma ad affermare la esclusività della guerra; che anzi è data già, ed essa sola, come intrinseca alla realtà.

Se veramente il problema nei suoi proprii termini

(1) B. CROCE. *Filosofia della pratica*. (Bari, 1909), pagg. 91-92.

è la *sintesi* degli *opposti*, la *concordanza* dei *discordanti*, l'*armonia* dell'*arco* e della *lira*, esso, e i suoi termini, Pace e Guerra, hanno senso e valore solo in tale precisa e non eliminabile nè dimenticabile posizione; e la risoluzione, dunque, è vera e sola quando ed in quanto si possa trovare questa *sintesi*, *composizione*, *concordanza*, *armonia*. Ma se, a traverso formule e procedimenti più o meno magici (e non nel senso del Bruno, il quale, d'altronde, formulava oscuramente il problema e rimaneva elastico innanzi alla realtà che esprimeva) veniamo a trovarci di fronte, perchè la riproponiamo puramente e semplicemente, la *opposizione*, noi non abbiamo fatto nessun passo, ed abbiamo illegittimamente annullato o illogicamente compromesso il problema medesimo, trasportandolo tutt' al più dagli opposti alla opposizione, dai contrarii alla contrarietà, dai discordanti alla discordia in sè e per sè, e via dicendo, per entro le maglie di petizioni e tautologie che il passaggio dai concreti all'astratto non sana nè copre; mentre sono sfumati via o ridotti a semplici espressioni verbali, *sintesi* *concordanza* *armonia*, ch'erano i termini a trovare i quali, o se mai a dimostrarne la introvabilità, il problema veramente consisteva.

È la soluzione hegeliana, come vedremo in particolare più oltre. Ma in realtà, poi, il vero problema non è neppure la *sintesi* degli *opposti*, bensì la *serie delle sintesi degli opposti*, che costituisce il processo universale. Ora la risoluzione accennata che, in sostanza, riducendo violentemente la dualità, distrugge le condizioni

stesse del pensiero e della storia, ridurrebbe altresì, ove fosse per strana ipotesi concepibile che permanesse tuttavia la loro possibilità e vita, ad un succedersi e ripetersi, ad un uscire e rientrare in sé, ad un muoversi a fermo ed a vuoto, per così dire, cioè ad un non muoversi affatto.

Vano è fissare la soluzione del problema o peggio ancora la realtà, nello schema rigido e chiuso dato dalla formula, sia pur famosissima "*sintesi degli opposti*". Questa ad ogni modo, deve avere un significato; e quando posta una volta, è necessario per ciò che si è detto, porla una seconda, una terza, una quarta volta e così all'infinito, poichè la realtà è precisamente il processo infinito di questi ritmi; quando la formula si è dischiusa a lasciar passare il flusso della natura e dello spirito—serie processo, divenire, evoluzione e simili importano non un movimento senz'altro, ma in fine una direzione e in questa e per questa un senso ed un valore. L'opposizione, la guerra in sé e per sé non li dà, non potrà mai darli, perchè essa è solo uno dei due termini del ritmo, nella serie dei ritmi, e data nella sua esclusività come fine a sé medesima, è un aspetto e un momento non la pienezza e la vita dell'universale realtà.

V'è, dunque, qualche cosa che trascende quei termini o aspetti o momenti, e in virtù di ciò solamente essi hanno un significato, o a dirittura la possibilità di essere; onde si conferma e si completa sotto un altro punto di vista, quella ingiustificabilità in sé, anzi inintelligibilità di cui abbiamo fatto cenno.

E se ci domandiamo in che consista il *quid* al quale in ogni caso, dovrebbe riferirsi e sottostare per essere assunta come legge e per poter determinare veramente un processo nel senso indicato, la guerra o qualsiasi altro principio piacesse formulare o si credesse scoprire, la risposta è una e indubbia : quel *quid* è *Ordine*, ordine nell'essere e nello svolgimento della realtà naturale ordine nel processo dello spirito e della storia; come indipendentemente dalla conclusione logica accennata, l'esperienza perentoria della nostra vita ci mostra, la quale rimarrebbe perentoria anche se fosse l'esperienza di una assoluta illusione.

Pure sulla guerra, dunque, l'Ordine; che è il vero e solo principio supremo, principio dei principii, giacchè esso comprende ed esprime la triplice menzionata categoricità di fatto, di ragione e di valore, solo nella cui totalità il reale ha esistenza e significazione per lo spirito. A questa luce soltanto sembra potersi sciogliere, dopo aver acquistato propriamente un senso, il problema degli opposti, della pace e della guerra. Ma allora abbiamo non l'opposizione per l'opposizione, bensì l'opposizione per la composizione; e questa per una ulteriore opposizione; e quest' ancora per una più alta composizione, all'infinito, verso il limite (che è unicamente limite; donde non solo la perpetuità del dinamismo, ma la progressiva integrazione di valori) dell'armonia assoluta. Così il ritmo vero della storia è il ritmo stesso dello spirito, e lo spirito, realizza in essa sempre più vasta ed alta la sua essenza e la sua potenza.

Questa è la guerra che la filosofia conosce, nella realtà universale e nella storia degli uomini. E tale essendo, come possiamo, nell'aspetto speculativo, pensare per l'ordine a cui è subordinata e che in fine progressivamente attua, ch'essa sia la benefica intravista da Eraclito, così è lecito sperare che anche nel doloroso campo dei conflitti umani, possa per il processo indicato di approssimazione al limite e d'integrazione dei valori, purificarsi e ridursi e segnare in fine agli uomini l'avvento della divina Eirene; quella che con profondo simbolo l'anima greca disse figlia di Giove e di Temi, della onnipotenza e della giustizia, esprime, con le altre Horae sorelle, l'ordine ontologico e morale del mondo.

Che se a tale visione sembra contrastare e irridere la tragedia svolgentesi sotto i nostri occhi, ciò stesso è ragione per cercar di svelare l'enigma di questa tragedia. Tanto più che in essa, così come si presenta, è dato quasi cogliere e studiare, congiunte insieme le due serie di rapporti accennate tra filosofia e guerra; poichè, mentre si tratta di una sì profonda crisi che finisce per investire tutto lo spirito, (e non può, quindi, non interessare la filosofia), d'altronde per non dubbi segni mostra d'essere, in parte e in modo più o men diretto e consapevole, congiunta ad un complesso di principii e sentimenti i quali costituiscono, nel pensiero contemporaneo, la più formidabile metafisica della guerra. Metafisica, che data come spiegazione teorica del mondo e della storia, sarebbe pertanto, anche delle guerre sto-

riche giustificatrice ed incitatrice ; la quale , ad ogni modo, per ciò stesso, rimane essa medesima a sua volta sottoposta al giudizio della storia nel superiore e vero aspetto indicato.

II.

Importa, dunque, anche filosoficamente considerare questa guerra, che empie di orrore e di stupore il mondo, quasi riunendo in sè tutte e tre le forme che della guerra abbiamo rilevate ; come conflitto materialmente combattuto, come insurrezione contro una minaccia all'improvviso rivelatasi d'immensa gravità, e come movimento spirituale e per fino religioso.

Materialmente, trattasi della più immane lotta che sia stata mai nella storia. Ha per campo, con i suoi focolari e con le sue diramazioni, potrebbe dirsi tutta la terra : conta a milioni i combattenti ; a milioni i morti, e in una guisa o in altra, le vittime ; a miliardi divora giornalmente gli strumenti tecnici, e le ricchezze dei popoli ; nella sua furia fantastica, non conosce limiti nè tregue. Materialmente, abbiamo detto ; ma chi consideri le radici ed i rapporti che i fatti accennati hanno con la vita più profonda demografica, economica, sentimentale, morale del mondo potrà misurare subito la somma di valori umani a cui sono legati e che rappresentano, intenderà ciò che si svolge di immenso nel sottosuolo, nelle midolla, si potrebbe dire, materiali e spirituali dell'umanità.

A questa vastità ed intensità di vibrazioni e di ripercussioni è dovuto almeno in parte quell'elemento di passionalità che domina in essa e le dà anche in certa guisa il carattere proprio delle rivoluzioni. Chè, per vero, essa è, oltre tutto, un insorgere di coscienza contro una oscura forza di tirannia, che pretende legittimar sè nella propria potenza e identificar il nudo fatto violento con il diritto e con la ragione; sì che di fronte ad essa sembra che l'anima umana si raccolga nell'elementare senso indistinto, giuridico ed etico, che Jhering illustrò (1), reagendo decisa ed impetuosa alla sua violazione, reale o presunta, sotto qualsiasi forma si manifesti l'evento o la minaccia, anche la più materiale, come sarebbe (o come sembra) l'economica; nel quale aspetto e non senza ragione, è stata vista pure la presente guerra, di rivolta appunto contro una economica sopraffazione (2).

Nè manca, da ultimo, in questa tragedia un suo aspetto religioso; sia dal punto di vista generale, per quello stesso che sopra si è detto, sia da punti di vista particolari, che pur essendo stati quasi sempre con esagerazione prospettati, (3) non sono tuttavia privi di qualche verità.

La lotta che va oltre un semplice piano d'interessi

(1) JHERING. *Der Kampf um's Recht*. Vienna 1913, 2. ed., pag. 20, ss. Cfr. B. DONATI. *op. cit.*

(2) GHINO VALENTI. *La Guerra e l'Economia nazionale* (Siena, 1915).

(3) Fra i migliori scritti: V. PARETO, *Conflitto di razze, di religione e di nazioni*; G. A. BORGÈSE, *Italia e Germania* (Milano, Treves, 1915). Parte Prima, pagg. 104 ss. *Questa guerra come guerra*

o di mire politiche, e talora per lo spirito stesso che essi contengono ed esprimono, assume subito un carattere sacro. Religioso è all'origine il sentimento della casa e del tempio, della lingua e del confine in cui e per cui si sente l'anima comune; e religioso è il senso che, trascendendo queste realtà, le quali sono, per quanto nobilissime, particolari di ciascun popolo, le innalza alla realtà ed idealità supreme del genere umano.

L'uno e l'altro senso, che non si contraddicono, ma s'integrano a vicenda, sono in questa guerra: dove in fine, per tutti gli elementi accennati, è tanto di energie e di essenze spirituali, e tanta tempesta di crisi, che la filosofia, se non ha da essere nuda teoria, ma anche adeguata comprensione di vita e consapevolezza di storia, non può rimanersene, con la pretesa d'una superiore, serenità, estranea ed indifferente. Si comprende, anzi, al contrario (e sia pure per superarlo razionalmente) lo stesso profondo turbamento filosofico, onde sembra talora che non solo resti scardinato il mondo morale, ma anche par che vacillino le stesse basi del pensiero, come con sincerità commossa ha accennato Jonas Cohn in un recente scritto sul senso e controsenso della guerra (1).

religiosa. - Alcuni vi hanno visto a dirittura l'ultima fase della lotta della Riforma contro il Cattolicesimo. M. B. LLIA, *Le ceneri di Lovanio e la filosofia di Tamerlano*. (Milano 1915). MARIO MISSIROLI, *Il Papa in guerra*, (Bologna, 1915).

(1) *Senso e Controsenso della Guerra* "Logos", Rivista internazionale di Filosofia, ed. it. diretta da B. Varisco e A. Bonucci. Vol. II, Fasc. 1.

Guai a quella filosofia che è tutta imperturbabile serenità, e che rannicchiandosi in sè o involandosi nel sopramondano, non sente il palpito del mondo! Essa avrebbe, come disse una volta Hegel di Gesù — a torto o a ragione non è il caso d'indagare — la colpa dell'innocenza; cioè nella sua paradossalità, forse la più triste delle colpe. Così non solo s'intende dal punto di vista del sentimento politico, dell'interesse nazionale e del dovere civile, la parte che nella lotta prendono i filosofi e gli intellettuali in genere dei paesi belligeranti, ma più profondamente ancora si giustifica come esigenza dello spirito storico e filosofico della modernità.

Certo, quando vediamo Bergson (1) tentar di applicare all'odierno conflitto la sua dottrina caratteristica, non si può non rimaner diffidenti; e ritornano al pensiero le stravaganti fatiche hegeliane per adattare ad ogni fatto, ed a qualsiasi costo, formule famose. Come non possiamo non sentirci l'anima e la mente turbate quando vediamo la superba dogmaticità con cui pensatori ed accademici tedeschi sostengono la legittimità e purezza della loro guerra; fino alle aberrazioni degli Eucken, Wundt, Haeckel, Harnach, etc. (2), suscitando

(1) H. BERGSON. *La Signification de la Guerre*. (Paris, Bloud et Gay, Edit. 1915). Fa parte della collezione "Pages Actuelles", e comprende oltre due altri piccoli brani, il Discorso col titolo riportato, detto all'Accademia di Scienze morali e politiche, e un articolo *La force qui s'use et celle qui ne s'use pas*.

(2) *Alle Nazioni civili*.—Tra i novantaquattro firmatarii *rappresentanti della scienza e dell'arte tedesca*, oltre i citati, sono: un pro-

oltre la repugnanza del mondo, espressa per non dubbii segni, e una risposta severa e grave d' intellettuali inglesi (1), un sentimento di protesta e di reazione in una parte, esigua, ma non per ciò trascurabile, almeno quale indizio, dello stesso spirito tedesco (2). E lasciamo andare le aspirazioni ed i programmi di alcuni nostri cultori di filosofia, i quali pensano con troppo evidente particolarismo, che sulla rovina dell'idealismo kantiano ed hegeliano (due cose, in verità profondamente diverse) possa o riprendere vigore la nobile filosofia rosminiana o instaurarsi l'artificiosa reazione neoscolastica.

Ad ogni modo, con tutte le deficienze e con tutti gli eccessi, il mobilizzarsi — è la parola di circostanza — dei filosofi e pensatori e intellettuali ha un significato storico e morale che s'impone, e che illumina di diverse ma importanti luci, l'essenza di questa guerra veramente universale (3). E di fronte a ciò, pur troppo,

fessore di *Teologia evangelica*, cinque di *Teologia cattolica*, tre di *Teologia protestante*, due di *Storia ecclesiastica*, e poi *H. Diels*, *W. Ostwald*, *A. Riehl*, *K. Vossler*, *W. Windelband*.

(1) *Risposta di studiosi inglesi*. Fra essi si notano *B. Bosanquet*, *A. C. Bradley*, *W. Crookes*, *O. Lodge*, *F. B. Jevons*, *G. Murray*, etc.

(2) R. ROLLAND. *Littérature de Guerre* ("Coenobium", — aprile-maggio 1915)

(3) Prendono parte, ormai, al dibattito di principii, di idee di sentimenti, pensatori, uomini di studio e d'azione di tutto il mondo. È una letteratura disuguale, ma che solo spiriti superficiali o inariditi possono considerare come senza importanza e significato. Citiamo alcune pubblicazioni in cui questo grande dibattito si svolge: — "Scientia". *Rivista di Scienza*. Organo internazionale di sintesi scien-

dobbiamo rammaricarci di dover registrare, noi soli,

tifica. *Inchiesta sulla guerra*. Vi hanno partecipato, fra altri, PARETO, VINOGRADOFF, MEYER, WUNDT, BRENTANO, HARTMANN, ASHLEY, LÉVY BRHUL, LANDRY, LODGE, HAVET, etc.; ed è stata riassunta in un notevolissimo scritto di E. RIGNANO. *I fattori della Guerra ed il problema della Pace*. (Giugno-luglio 1915). — *La Riforma Sociale*: (Novembre-dicembre 1914). L. EINAUDI *Di alcuni aspetti economici della guerra europea*; R. MICHELS. *La guerra europea al lume del materialismo storico*.—(Aprile-maggio 1915). C. GINI. *I fattori demografici della Guerra*; R. MICHELS. *In tema di guerra e di Democrazia*.—(Agosto-ottobre 1915) G. PRATO. *L'occupazione militare nel passato e nel presente. Barbarie antica e civiltà moderna*.—Ved., inoltre FILIPPO CARLI. *La Ricchezza e la Guerra*. (Milano, Treves, 1915; pagg. 311); e GIUNO VALENTI. *La guerra e l'economia nazionale dell'Italia*, cit. Siena, 1915.—*The International Review*, Zurigo, 1915. Vi collaborano pensatori d'ogni nazione, come a rintessere la trama delle relazioni di pensiero oltre la stessa guerra; A. BAUMGARTNER, L. BRENTANO, E. MACH, B. RUSSEL, etc. — *The international Journal of Ethics*. Gennaio, 1915. B. RUSSEL. *The ethics of War*; A. PONSONBY *International Morality*.—Aprile 1915, H. A. OVERSTREET, *Philosophy and the New Justice*; R. B. PERRY, *Non-resistance and the present War* — Luglio 1915, J. C. MEREDITH, *Perpetual Peace and the doctrine of Neutrality*, etc.

Un significato speciale, che meriterebbe d'essere approfondito, hanno i contrasti ideologici scoppiati per la guerra in seno al Socialismo ed all'Internazionalismo dei paesi belligeranti e neutrali. (Ved. fra le pubblicazioni italiane, A. LABRIOLA. *La conflagrazione europea ed il socialismo*. (Roma, Athenaeum 1915, pagg. VIII-224). — A. GRAZIADEI. *Idealità socialiste e interessi nazionali nel conflitto europeo*. Ibid. pagg. 132. — M. TERZAGHI. *Guerra e Socialismo*. (Firenze, Collini e Concetti 1915, pagg. 145, XVII), etc. — P. G. LA CHESNAIS. *Le Groupe socialiste du Reichstag et la déclaration de guerre*. A. Colin. (Paris 1915). A. W. HUMPREY. *International Socialism and the War*. Londra 1915. — W. E. WALLING, *The Socialists and the War*. New-York, 1915. Infine, ved. l'importante volume di IULES DESTRIÉE. *Les Socialistes et la guerre européenne* (Bruxelles et Paris. G. Van Oest et Cie Édité, pagg. 136).

Notevole, oltre che dal punto di vista umano, l'impeto di pen-

nella filosofia e nella religione un eguale pensiero di

siero e di sentimento del Cattolicesimo belga e francese di fronte ai nemici anche cattolici, e di fronte alla stessa Chiesa romana. Sono documenti che vanno al di là della portata politica di questo momento fosco. Cfr. *La Guerra tedesca e il Cattolicesimo* (Bloud et Gay—Parigi. Pagg. 320) pubblicato sotto la direzione di A. BRAUILLARD, Rettore dell'Istituto Cattolico di Parigi. IMBART DE LA TOUR. *L'Opinion catholique et la Guerre.* (Pages Actuelles cit.); e in genere le Allocuzioni e Lettere pastorali dei Vescovi di paesi belligeranti, fra cui D. MERCIER, Primate del Belgio, l'anima degli istituti filosofici e di cultura di Louvain, *Patriottismo e Pazienza*, etc.—Ved. pure A. LOISY. *Guerre et Religion.* (Paris, Nourry. 1915, pagg. 89), e R. LOTE, *Du Christianisme au Germanisme.* (Paris 1914—prima della guerra Pagg. 364).—D'altri volumi, opuscoli e scritti (moltissimi) notiamo quelli di maggior intento filosofico:

E. BOUTROUX. *L'Allemagne et la Guerre* (Coll. Pages d'histoire 1914-1915. Paris 1915). — A. AULARD. *La Paix future* (Paris, Colin. 1915). — J. M. BALDWIN. *La France et la Guerre.* Opinions d'un Américain. (Paris 1915). *The International Crisis in its Ethical and Psychological Aspects.* Lectures by E. M. SIDGWICK, G. MURRAY, A. C. BRADLEY, L. P. JACHS, G. F. STOUT, B. BOSANQUET (Oxford University Press. 1915. Pagg. 154). — EDWARD CARPENTER. *The Healing of Nations, and the Hidden Sources of their Strife.* (London. Allen et Unwin, 1915. Pagg. 266). — F. ADLER. *The World Crisis and its Meaning.* (New-York, Appleton. 1915. Pagg. 233).

E di pubblicazioni italiane ricordiamo, oltre l'opuscolo citato del Gentile, e il libro di G. A. Borgese. G. FERRERO—*La Guerra Europea* (Milano, 1915).—F. ORESTANO, *Verso la Nuova Europa* (Roma. 1915) —F. DE SARLO ed altri, in *Cultura Filosofica* (maggio-giugno 1915).

Anche la letteratura di guerra tedesca è abbondantissima, ma per ragioni ovvie è poco accessibile. Menzioniamo, oltre gli scritti del famigerato H. S. CHAMBERLAIN, e i proclami, articoli e polemiche dei filosofi citati, EUCKEN, HARNACH, OSTWALD, HAECKEL, l'op. di W. WUNDT. *Die Nationen und ihre Philosophie* (Leipzig, A. Kröner, 1915); e *Ueber das Eigentümliche des deutschen Geistes* di HERMANN COHEN (Berlin, Reuther e Reichard), etc.

Tutta questa letteratura internazionale costituisce, oltre che una faccia della guerra che si combatte, una sua documentazione psico-

assenza e di rinunzia; (1) come se filosofia e religione, che è quanto dire anche la morale, potessero mai essere calcolato e freddo proposito d'indifferenza e di neutralità, senza negarsi e senza macchiarsi (2).

Per fortuna, dove il filosofo ed il sacerdote settatori si estraniano dallo spirite che fa la nuova storia del mondo, ecco che questo spirite è vittoriosamente riaffermato dai figli e dai fratelli nostri che combattono e muoiono (consapevoli o inconsapevoli è sublimemente lo stesso) fra le nevi incontaminate dei monti, nelle profondità lucide del cielo, negli abissi muti del mare. E sembra, così, che gli elementi più grandi e puri concorrano alla santità di quella affermazione, e congiungendosi con l'eroismo e col sacrificio, come in un rito, traducano pensiero e storia in poesia.

La filosofia, dunque, (e qui bisogna intenderla anche come storia della filosofia o, a dirittura, come filosofia della storia) se può e deve portare la sua indagine sulla guerra in generale, può e deve ugualmente considerare quella che ora si combatte, con le forze non solo, ma

logica di indisentibile importanza per la storia spirituale futura della guerra medesima.

(1) B. CROCE—Critica (20 luglio 1915) Anno XIII, Fasc. IV, pagine 318-320 — Circa l'atteggiamento di BENEDETTO XV, ved., oltre le sue *Encicliche e Lettere*, M. MISSIROLI *op. cit.*; G. QUADROTTA. *Il Papa, l'Italia e la Guerra* (Milano, Ravà, 1915 Pagg. XXIV-174) e altri opuscoli, in genere apologetici, di scarso valore.

(2) Nobili espressioni ved. al riguardo in GENTILE, *op. cit.* pagg. 15, 18 etc.; e nel *Proemio a Fatti e figure del Belgio filosofico* "Rivista di Filosofia", (G. VIDARI, B. VARISCO, R. MONDOLFO, L. AMBROSI ed altri, Marzo 1915).

con le passioni, le idee, e gli ideali opposti di tutto il mondo.

Al violento e commosso pensiero di G. Amedeo Fichte, che si poneva dal punto di vista nazionale, Jena ed Auerstädt parevano segnare il limite fra due epoche dello spirito universale. Ora se si consideri che cosa siano quelle battaglie in confronto con la lotta odierna, non potrà giudicarsi orgoglioso e vano se la filosofia si fermi su di essa e cerchi rintracciarvi, come noi tentiamo, gli elementi e le forze e discendere, in quanto è possibile, alla sua stessa fonte spirituale. Poichè, non può trattarsi d'un evento di cieco capriccio o di meccanicità fatale, una specie di cosa in sè della storia; ed è lecito sperare che tale indagine possa cogliere qualche motivo e qualche aspetto essenziali dell'immane crisi.

Le cause, che l'anima contemporanea nella sua spiegabile passionalità ama massimamente considerare dal punto di vista morale, come responsabilità più o meno immediata, della guerra, sono certo varie e complesse, dati, oltre la vastità e l'intensità spaventose, i suoi caratteri, i modi e le vicende stesse onde si svolge e che possono dirsi in gran parte inauditi e sconosciuti alla storia; sì che sembra del tutto inadeguato ed erroneo fermarsi a questa o a quella causa, dando la prevalenza o la preferenza all'una d'ordine politico o all'altra d'ordine economico, o etnografico o psicologico

in genere, o a dirittura di volontarietà individuale, normale o anormale che sia (1).

In una crisi come la presente, e del resto in tutti gli avvenimenti storici e in specie nei più complessi, queste cause evidentemente concorrono; e il concorso medesimo non è qualche cosa di semplice e di meccanico, che preso in sè e in virtù solo della somma che ne risulta, possa dare e spiegare la storia, bensì è un flusso profondo di vita in cui i varii ordini interferiscono, si fondono e in certa guisa si trasfigurano in un che indistinto e generico e nello stesso tempo preciso e con-

(1) Queste diverse interpretazioni, o riduzioni, sono state tentate della presente guerra, a cui s'è aggiunta anche quella d'ordine puramente religioso, come è stato sopra accennato. Ma esse non fanno che lusingare, e spesso esagerare un aspetto particolare; e in sostanza falliscono alla vera conoscenza della ragione storica. Particolarmente interessante è, ad ogni modo, la così detta interpretazione materialistica o economica, che direttamente o indirettamente si prospetta in alcune delle opere innanzi citate.

Quanto alle interpretazioni d'ordine prevalentemente morale, esse debbonsi mantenere di necessità sulle generali, e sono poco conclusive.—G. FERRERO, *op. cit.*, che ricorre in sostanza al fattore, o dissolutore, alquanto convenzionale della decadenza e corruzione.—R. MURRI, *La Croce e la Spada* (Firenze, Bemporad 1915).

Dal punto di vista psicologico, ved. G. LE BON *Les enseignements psychologiques de la Guerre* (Paris, Flammarion, 1915). Deficientissima la spiegazione di W. WUNDT, *Über den wahren Krieg* (Leipzig, 1914.)

Singolare è la pretesa di spiegare la guerra dal punto di vista psichiatrico, per la mala volontà e l'influenza patologiche di alcuni regnanti.—ERNESTO LUGARO, *Pazzia d'Imperatore o aberrazione nazionale?* Roma, 1915. V'è criticata la letteratura psichiatrica individuale al riguardo, illustrandovisi, invece, con giudizio e competenza quella specie di psicosi che ha preso tutto un popolo e che ha la sua prima sorgente d'infezione proprio nella filosofia, come qui si dimostra.

creto, una specie di radice unica e di esponente totale delle cose umane, da cui in sostanza tutto proviene ed a cui in ultimo tutto si riduce.

Questa trasfigurazione, e l'affioramento per così dire e la chiarificazione delle forze agenti, sono la pienezza e l'efficienza massima e risolutiva che esse acquistano nel vivente insieme della socialità e dell'umanità.

Come il soggetto non può mai uscir fuori dal cerchio della soggettività, così la storia non può mai trascendere la propria essenziale spiritualità, qualunque sia l'ordine degli avvenimenti che vi si producono e il carattere particolare ed immediato degli elementi che vi agiscono.

A prescindere dalle cause psicologiche e morali, che sono esse stesse specificamente spirito, le cause politiche e le economiche e le più materiali assegnabili, in quanto sempre degli uomini e degli aggregati umani e della loro vita, non possono non ridursi, nei loro massimi momenti, a valori spirituali. E non è aderire ad una concezione metafisica dell'universo, nè hegelianizzare, ma vedere nel modo più sinceramente positivo, quando si afferma la spiritualità del mondo umano, o, che è lo stesso, la spirituale essenzialità della storia. E qui cade opportuno avvertire, una volta per sempre, che la metafisica non è (come pare a molti) nel termine "spirito", bensì nel modo in cui questo termine si pone e s'intende.

Se, dunque, l'essenza della storia è la spiritualità nel senso indicato, a questa si riduce la ragione vera, la *causa causarum* della storia; ossia è propriamente lo

spirito che fa la storia, e ad esso bisogna riguardare per poterla intendere nella sua profondità.

Ma lo spirito non è solo l'insieme di queste energie agenti in cui si risolvono i fatti politici, economici, etnici, e che si presenta in forme più obiettive ed extraindividuali, cioè di bisogni, interessi, tendenze sociali operanti in maniere concrete e determinate; è, altresì, lo spirito, più indeterminato se si vuole, rispetto all'ordine degli accadimenti come tali, ma, per così dire, più spirito in quanto coscienza che di quelli si acquista, influenza che ne risulta e che se ne subisce, complesso vivo ed attivo di sentimenti, d'intuizioni, di suggestioni, di cultura, di letteratura, di dottrina, di filosofia.

È questo spirito che forma l'atmosfera in cui la storia si svolge necessariamente: e che potrebbe anzi dirsi la sua matrice. E dentro tale atmosfera, in parte determinati da esso, in parte determinatori di esso si costituiscono come dei centri e fochi di più intensa efficienza spirituale, da cui irraggiano le idee o le direttive religiose, morali, filosofiche; le quali, presentandosi nella religione e nella filosofia appunto con luce di valori supremi e con forza di verità assolute, esercitano influenze sostanziali e decisive sul corso, quando a dirittura non lo creino, degli eventi umani.

La storia degli accadimenti come tali (che è più tosto cronaca); la indagine di questo o quell'ordine di cause che sembrano determinare e in parte determinano la storia (che è, in sostanza, storia speciale) non è compiuta ed adeguata se non quando dei fatti e

delle ragioni si possono esprimere e cogliere le intime essenze spirituali, e, sopra tutto, se non quando essi si collochino dentro quella viva atmosfera e attorno a quei centri di spiritualità efficiente, dove, in fine, la storia appare veramente storia, cioè storia filosofica; alla quale, pertanto, conviene in special modo riguardare.

Ora, quali siano le cause e le responsabilità immediate della guerra attuale, occorre distinguere l'atmosfera in cui si è venuto maturando quell'evento, ed un foco o centro di determinazione, d'impulso e volontà da cui più direttamente, se pur più di lontano, discendono la sua più ossessiva idea e lo sforzo più violento e logico della sua attuazione.

Per la natura stessa delle cose, quell'atmosfera è più vasta e meno localizzabile per così dire, e consiste nell'insieme delle condizioni psicologiche e storiche di quasi tutto il secolo XIX; mentre quel foco si può nettamente definire ed individuare sia nell'accennata più lontana forma d'idea o dottrina, sia nel più prossimo suo sforzo d'inveramento storico e d'applicazione pratica.

Il secolo decimonono, mentre da un lato sviluppa e spinge alle sue estreme conseguenze lo spirito della rivoluzione francese, in tutte le sfere dell'attività umana, dall'orientamento puro di pensiero alle forme economiche e politiche, che a quello del resto sono strettamente congiunte, dall'altro lato segna (all'incirca dalla sua metà in poi, come fenomeno collettivo) una progressiva e violenta reazione contro quel complesso d'idee e di valori, in sé e riflessi in fatti ed istituti, che si

esprimono con le formule più o meno largamente intese di *Positivismo*, *Scienza*, *Libero Pensiero* nell'aspetto teoretico, *Democrazia*, *Internazionalismo* ed *Umanitarismo* nell'aspetto pratico, politico e sociale.

Qui non si tratta di analizzare o di giustificare i principii e i valori che tali formule comprendono, ma di constatare il fatto spirituale e storico. Nè va molto oltre i limiti della constatazione, il dire che fu un periodo aspro, doloroso e triste, sia per lo spirito contro cui si reagiva, sia per quello che reagiva.

Il primo, ponendosi ed affermandosi (non per un fatto capriccioso, come è mal vezzo di giudicare, ma per necessità storica e per la legge accennata di dualità e lotta dello spirito) illudevasi nel suo trionfo di avere ormai, in effetto o in potenza, attinti i supremi destini del pensiero e della umanità: donde le sue asserzioni vaste e le dure negazioni; rampollanti, ad ogni modo, da una ebbrezza generosa e da un formidabile complesso di fatti e di conquiste materiali e spirituali, che ritmavano con passi di giganti, quelle idealità e quelle illusioni.—Gli enigmi svelati; la scienza apportatrice di verità e di felicità; instaurato o già prossimo ad instaurarsi il regno degli uomini liberi, uguali e fratelli. Non più metafisica; non più guerra, nè violenza ed ingiustizia, dopo l'imminente sforzo supremo e l'immane vittoria. — Riconosciamo, invece, la nostra sconfitta! Ma non irridete a quelle illusioni, a quei dogmi ed a quegli errori! È ingiusto e profondamente triste, come abbiamo accennato, per lo spirito stesso che reagiva ed a sua

volta trionfava. È ingiusto; perchè l'illusione, l'ebbrezza e l'errore più che di questa o di quella tendenza, sono dello spirito stesso. Le religioni e le metafisiche con le assolutezze costituenti la loro anima, ognuna con la propria promessa proclamata infallibile e con la propria costruzione data per definitiva, ne possono testimoniare.

Ed è triste; perchè la violenza di reazione non percuoteva e distruggeva qualche cosa di estraneo allo spirito, sì la stessa sua essenza, che è nella dualità onde lo spirito risulta e vive; e qualche cosa, ancora, di più immediato e di sacro che palpitava sotto la grande illusione, l'idealità stessa onde s'animano eternamente pensiero e storia: l'ideale di bene, di miglioramento, di perfezione nella realtà, che fra le sue durezze vi aspira e vi si trasfigura.

Non era, dunque, un sereno trionfo quella reazione. Ed a convincersene, oltre le cose dette, che toccano la sostanza medesima dello spirito e della filosofia, aiuta anche una sommaria considerazione dei punti e delle forme principali in che essa si espresse, e dei risultati ai quali è pervenuta.

Limitatamente all'aspetto collettivo del fenomeno, perchè qui trattiamo, appunto, dell'atmosfera del secolo, esso dapprima si rivelò come vaga inquietudine e vaga esaltazione, che tosto prese tutte le forme delle attività dello spirito e della vita, ma più indistintamente che non specificatamente; e fu ciò che venne chiamato *misticismo* (1). Poi la nube si aprì, e si determinarono

(1) E. TROLO. *Il Misticismo moderno*. (Torino, Frat. Bocca edit., 1899).

atteggiamenti più decisi e violenti nella filosofia e nell'arte, nella vita politica e sociale e nella religione stessa; e si disse che tornava il regno dello spirito, dopo quello della materia, e della vera filosofia; cioè della metafisica e dell'idealismo. — Meglio sarebbe dire delle metafisiche e degli idealismi; giacchè fu una furia di fantasie, di sogni e vanità, schiuma di improvvisazioni e di mondanità in gran parte, che derivata per degenerazione da linee particolari più salde di speculazione, le quali furono le prime forme individuali e veramente filosofiche di reazione al positivismo inteso in senso largo (Metafisica della Libertà; Filosofia della Contingenza; Nuovo-spiritualismo; Antintellettualismo in genere) è ormai già quasi per intero riassorbita — notevole segno — dal flusso profondo del pensiero.

A questo moto incompsto nella filosofia, corrispondeva nell'arte e nella religione sfrenatezze inaudite, che è difficile tuttora stabilire se e fino a qual punto sincere. Basti ricordare per l'una i varii estetismi, e per l'altra quella gonfia ventata di Modernismo, ormai deleguata vanamente. Tutto ciò in sè ha scarsissimo valore, ed il suo misero destino ne è prova; ma riflettendosi e rovesciandosi nella vita e nella cultura, creava per mille vie un tono di pretensione e di superiorità, il quale, a sua volta, complicato negli elementi e nelle relazioni onde risulta la vita pratica, faceva apparire grandi e profondi orientamenti nuovi cioè che, in massima parte, non era se non improntitudine e confusione, interesse e superficialità, audacia personale o spirito

angusto di classe e di casta, di partito e di scuola.

La reazione idealistica e mistica nell'ordine teoretico, diventava anche una forma di reazione nel campo politico e sociale. e nel suo fiotto erano travolti gli ormai, come dicevano, superati valori o non valori a dirittura, della Democrazia e del Liberalismo, del Socialismo e dell'Internazionalismo; mentre sorgevano a sostituirli, con parvenza di più alta anima filosofica, Nazionalismi, Imperialismi e Sindacalismi i quali, in forme di affettata ma spesso anche suggestiva modernità, rimescolano contenuti d'ogni più vecchia istituzione e d'ogni più retrica dottrina, dal diritto divino dei monarchi al più rozzo guelfismo ed alla esaltazione della guerra per la guerra.

Che tutto fosse intieramente superficiale e disprezzabile, nessuno può dire; anche perchè le stesse manifestazioni più frivole e misere erano, insomma, manifestazioni di uno stato d'animo e d'una mentalità reali. La questione è d'intendersi su questa realtà. Fu detta rinascita dello spirito; ma le stesse constatazioni fatte ci avvertono che si tratta più tosto di una crisi capitale, ed in sostanza della medesima crisi che involge nel suo eccesso di vittoria (ma la vera vittoria non è mai eccessiva, come la verità) con i vinti anche i vincitori. Di qui una serie di scosse e di squilibrii che si ripercuotono o che si manifestano a dirittura nelle più intime compagini della vita contemporanea.

Era già un grave crollo il cedere dei principii e

valori positivi, democratici, umanitari onde s'era costituita ed assestata gran parte della società moderna nelle sue strutture materiali e spirituali. Ma l'equilibrio non era restaurato affatto nel nuovo spirito, che s'imponneva, con speciale pretesa filosofica. Anzi lo squilibrio e la confusione si accrescevano a dismisura nei mostruosi ibridismi teoretici e pratici nei quali esso cadeva. Ed in vero, affermandosi come puro idealismo, esso finisce per negare ed irridere ogni idealità umana; annunziandosi ripristinatore di valori, li capovolge ed annulla, agli universali preferendo e sostituendo i particolari e gli immediati, ed antepoendo gli interessi degli organismi politici (transitorii) e di quelli etnici (variabili), a quelli dell'uomo come tale, ossia dell'umanità, che è eterna. E proponendosi come intimità e religiosità, giunge a proclamare la santità della violenza e non già come ultima ratio per una più sicura e larga giustizia o per qualche altro grande ideale, ma come strumento di predominio d'un gruppo, d'una casta o di un popolo.

Nè giova pretendere che tutte queste difficoltà e contraddizioni, ed altre molte che si potrebbero addurre, svaniscono di un colpo, se da una parte si consideri la essenza di precisione e di concretezza che reclama per sè il nuovo indirizzo come titolo della sua modernità, e dell'altra parte si ritengano vane, come esso ritiene, le così dette ideologie, contro cui reagisce. Perchè, in primo luogo, l'accennata esigenza non può dirsi e non è sua esclusiva; e, quel che è peggio, sotto di essa si scopre un fondo di così rozza materialità, che è assurdo e re-

pugnante si ponga e si giustifichi come più vera e maggior filosofia. E ad ogni modo, resta lo strano contrasto tra la forma o la formula idealistica e spirituale di questa filosofia e un contenuto non solo pratico e morale, ma anche teoretico (1), affatto ad essa eterogeneo.

D'altronde, anche quando fossero dimostrate vacue e vane le dispregiate ideologie, non si sarebbe, perciò, tolto di mezzo l'incomodo che arrecano a chi meno dovrebbero arrecarlo. Quella dimostrazione dovrebbe darla se mai (in realtà non potrebbe mai darla) la pura ragione; ma evidentemente essa non è tutto, poichè vi ha un giudice anche per lei, che se altro non fosse, sarebbe essa stessa quando sottopone sè a sè medesima. Allora dalla sublime astrazione torna alla sua pienezza elementare, e finisce col reintegrare ciò che forse per altro aspetto ha

(1) Dal punto di vista pratico e morale, le osservazioni accennate possono bastare, mentre si potrebbero moltiplicare gli esempi, che sembrano legittimare la designazione che di questo idealismo è stato fatto come a dirittura di un ultra-materialismo

Dal punto di vista teoretico, l'*idealismo attuale* che sembra tutta una esaltazione di vita e di valori, in realtà si riduce ad un'angustia soffocante dell' *hic et nunc*: dove accanto a qualche suggestione bergsonianiana e pur con slanci ora altamente generosi ora puramente mistici, non si respira affatto la vera grande aria dell'idealismo, quando si colga, a traverso il formulario, la sostanza del pensiero. G. GENTILE. *La Riforma della Dialettica hegeliana* (Messina, 1913). *Sommario di Pedagogia come scienza filosofica*. (Voll. 2, Bari, 1913-1914). B. CROCE. *Intorno all'idealismo attuale* ("La Voce", Firenze, 13 novembre 1913). G. GENTILE. *Intorno all'idealismo attuale*. (Ibid. 11 dicembre 1913). G. MACGIORE. *L'unità del mondo nel sistema del pensiero*. (Palermo, 1913). Id., *Il valore etico della Guerra* (Rivista d'Italia, aprile 1915) etc.

potuto escludere. Fatto è che quando siano spezzate e disperse tutte le ideologie e tutte le sentimentalità, resta la loro radice profonda, che è nell'anima umana; e con essa, ad onta delle derisioni d'ogni orgoglio filosofico, si giustifica per l'eternità tutto che con spirito di purezza ne rampolli.

Ma a prescindere da tali dibattiti, dobbiamo constatare che nella posizione stessa della lotta, nell'interruzione del ritmo storico, che pareva prossimo a compiersi per le forze spirituali e materiali che l'avevano con giovine impeto, fra il cadere del secolo XVIII e la prima metà del XIX, iniziato; nel riflusso medesimo della reazione, che come abbiamo detto, accentua le scosse e gli squilibrii, è un crollare della struttura materiale e spirituale del mondo moderno. Così la crisi è condotta all'estremo; ed ogni catastrofe è resa possibile, e fra esse la guerra, la guerra non solo come fatto, ma come espressione di tutto uno stato d'animo, di tutta una disposizione mentale, di un indirizzo filosofico.

Se non che, tale atmosfera di preparazione e maturazione, pur illuminando genericamente il quadro in cui apparisce l'enorme evento odierno, solo in modo vago fa sospettare quel foco, accennato, da cui esce con l'idea e la giustificazione teorica di esso, anche un potente incitamento suggestivo. Il quale, per ciò che abbiamo detto, è essenziale quando si voglia intendere il vero senso ed il valore, ed in certo modo il destino della guerra medesima, nel suo profondo aspetto filosofico.

Qui, dunque, la considerazione converge più propria-

mente dalla storia alla storia della filosofia; e deve fermarsi all' Idealismo assoluto, come quello che contiene non solo una dottrina teoretica e storica della guerra, ma a dirittura e con meravigliosa evidenza, la *dottrina di questa guerra*, e con la dottrina la fonte d' infezione psicologica e morale donde essa è realmente uscita.

III.

Erra chi facendo tale ricerca storica creda di dover risalire oltre Hegel e Fichte, ad Emanuele Kant (1); ri-

(1) R. LOTE, *Du Christianisme au Germanisme*, cit. Chap. VII etc. I. DAUDET, *Hors du joug allemand. Le Kantisme et ses dérivés*. (Paris 1915. Nouvelle Librairie Nationale). AIDAN CARDINAL GASQUET, *The Guarantees of international Honour in The Dublin Review*. October 1915, etc. — Singolare è la tesi svolta da J. H. MUIRHEAD, *German Philosophy in Relation to War* (London, Murray, 1915) secondo cui la filosofia tedesca che ha influito a determinare la guerra non sarebbe quella di Hegel, di Fichte e di Kant (messe alla rinfusa insieme ma più tosto la filosofia che vi ha reagito, ossia il pessimismo, il materialismo ed il militarismo. Ma circa l' influenza dello spirito kantiano ved le belle pagine di LEVY BRUHL. *L'Allemagne depuis Leibniz*. — Delle numerose opere che si sono più specialmente occupate della filosofia tedesca in relazione alla guerra attuale menzioniamo, oltre quelle già citate che più o meno vi si riferiscono, JOHN DEWEY *German Philosophy and Politics*. (New-York, 1915, Pagg. 134); e da un punto di vista più generale, E. BELFORT BAX, *German Culture. Past and Present* (London, 1915, Pagg. 280) e inoltre la raccolta *German Culture. The contribution of the Germans to Knowledge, Literature, Art and Life*, di W. PATTERSON dell' università di Edimburgo, con la collaborazione di R. LODGE, A. D. LINDSAY (per la filosofia), I. A. THOMSON, I. LEES BALDWIN BROWN, D. F. TOVEY, M. SADLER, D. H. MACGREGOR (London, 1915, Pagg. VIII-384). Mi vengono segnalati, mentre correggo le bozze, al-

tenuto responsabile anch'egli dello spirito della presente tempesta.

Crediamo che Kant debba mettersi fuori causa; perchè proprio Kant segna il grande limite dello spirito filosofico, tedesco ed universale, che in lui è di equilibrio e di serenità, di comprensione e d'armonia, e dopo lui, di squilibrio ed esclusione; metafisica agitata, che non vuol conoscere nè freni nè limiti.

Certo l'architettonico sistema della critica ha contraddizioni e lacune, e lascia ombre ed enigmi; ma ogni sistema è in sè caduco, mentre ciò che conta è lo spirito che l'anima. E quello kantiano è, nella sua essenza, oltre che nel metodo e nell'esigenza storica e spirituale, definitivo; perchè se non realizza in modo assoluto, esprime l'eterna aspirazione e necessità di quell'equilibrio estetico, teoretico, etico fra Natura e Spirito, Reale e Ideale, Storia e Utopia, Essere e Dover-essere, che ha la sua epigrafe meravigliosa, la sua strofa immortale (a cui sembrano accompagnarsi la poesia di Goethe e la musica di Beethoven) nei due termini che Kant sopra tutti intese in suprema armonia, e che, come egli disse, l'uomo sentirà e contemplerà con sempre rinascente commozione: *il cielo stellato sopra di noi e la legge morale dentro di noi.*

tri due volumetti della coll. cit. *Pages actuelles*; di MAURICE DE WULF, *Guerre et Philosophie* e di VICTOR DELBOS, *L'esprit philosophique de l'Allemagne et la pensée française*, in cui i due filosofi pare sostengano il concetto e la interpretazione che io dò dell'idealismo post-kantiano. — Notevole per altro rispetto, PIERRE DUHEM. *La science allemande*. (Paris A. Herman, 1914, Pagg. 146).

Queste sono le cime dove splende , e splenderà in eterno, il puro sole che non conosce tramonti : poichè esso ha il duplice raggio il quale alimentano le intime esigenze dell' anima e quelle supreme della ragione , e in cui la luce stessa scaturisce dal vivo ritmo e dal flusso ricorrente dall' io al non-io e dal non - io all' io ; che nulla ha che vedere con le secche schematizzazioni onde la filosofia posteriore s'illude d'aver definitivamente instaurato il sistema dell'unità.

Nè giova che in tale parvenza unitaria, tecnicamente l' idealismo assoluto sia più rigoroso e compiuto, se in forza di questo stesso rigore e compimento tecnico, finisce per confondere, turbare ed annullare relazioni e valori, e per fare della filosofia qualche cosa di estraneo alla più profonda realtà della nostra anima.

Il rompersi di quell'armonia, l' assolutizzarsi della filosofia nello schematismo sistematico che eroicamente, certo, ma in vano tenta e crede d'aver afferrati ed inclusi Pensiero e Realtà nei passi della sua logica e nella magia delle sue formule, fanno in sostanza del romanticismo ed idealismo post-kantiano, una metafisica assai peggiore di quella, contro cui Kant aveva reagito e che non del tutto era riuscito o aveva voluto eliminare. Poichè essa nel Trascendente che la caratterizza, possedeva almeno una idea-limite, un ideale della ragione : e per conseguenza anche o sopra tutto , una significazione morale. Ma la nuova metafisica, nel suo immanentismo più o meno radicale , fa il deserto in sè e

fuori di sè, vuotandosi di ogni contenuto reale e quindi d'ogni vera possibilità etica.

È il punto capitalissimo; da cui discende, e per cui se ne può valutare la significazione o la suggestione, una dottrina filosofica la quale, incapace d'intendere e di sentire la moralità kantiana, o più semplicemente la moralità concreta e vivente; e, peggio, beffeggiandola come una moralità *a malincuore* (essa, che traduceva la legge dall'esterno all'interno!): e, peggio ancora, contraddicendosi allorchè pretende proseguire e purificare gli stessi principi di Kant, s'illude di creare una supermoralità; come s'illude di raggiungere anzi di porre la superrealtà; come proclama l'avvento di una superumanità, ed in essa il regno dell'infinita guerra e della perpetua inimicizia, anche in senso storico, giustificandosi, come vedremo, ogni volontà di violenza, che abbia virtù d'attuarsi, e la cui extraindividualità (che non è mai assoluta) non potrebbe diminuirne l'errore e l'orrore.

Naturalmente questi metafisici parlano di etica; ma guardando ben a dentro nelle loro costruzioni, si vede che, occlusa o deviata la fonte kantiana e scardinato ogni sostegno trascendentale (in senso ordinario), la trattazione etica è, come di qualsiasi altro argomento *tecnico*, fatta *tecnicamente*, di principio in principio, di deduzione in deduzione, verso risultati affatto formali ed astratti, ed alla viva moralità umana più che indifferenti, repugnanti.

Così non giova che l'imponente Fichte (del quale

tocchiamo solo i punti principali della visione morale) cerchi d'inserire, in primo luogo, nella radice stessa del suo sistema un motivo etico, dicendo che l'io pone il non-io per costituirsi il campo della moralità. Non si può pensare che Fichte sia insincero nella costruzione di quella che egli disse la *dottrina della scienza*; ma fatto sta che l'accennato motivo etico, d'altronde vaghissimo nel suo carattere ontologico, sembra debba servire a togliere le difficoltà che dal punto di vista teorico si affollano intorno a quel primo passo, nel quale in fondo è tutto il sistema. Se non che, le difficoltà restano, e l'etica non ci guadagna: perchè, come è stato osservato per altro proposito, ma qui fa perfettamente al caso, che significato e valore può avere il *crearsi i sassi per inciamparvi?*

Che se si riguardi più direttamente la concezione etica, la conclusione non sarà meno negativa, sia dal punto di vista generico, sia da quello più particolare, proprio della dottrina. E quanto al primo, basti osservare come sia pieno di incongruenze, deficienze ed oscurità pretendere che se Kant aveva soppressa la legge esteriore (e la cosa poi non è così semplice come il moralismo postkantiano crede, giacchè l'universalizzazione della legge interiore è la proclamazione dell'assolutezza della legge che trascende esteriore e interiore) dovesse sopprimersi anche la legge interiore per attingere l'assoluto, per realizzare il congiungimento del dovere e della beatitudine, per ottenere, in fine, quell'*unità tecnica*, che è l'ossessione di questa filosofia, anche nel

campo morale. — Non l'eteronomia, nè l'autonomia; e nè pure il superamento dell'una e dell'altra, che è già sublimemente nella legge kantiana — Che dunque? o il nihilismo morale in sè e per sè o l'immediatezza inebriante dell'atto, della beatitudine morale, e in fin dei conti del godimento (dell'*egoismo*, in ultima analisi, che si potrebbe contrapporre alla pretesa morale a *malincuore*), o il misticismo. E qui tocchiamo l'altro aspetto accennato, più particolare, della dottrina etica del Fichte. E non potrà a nessuno sfuggire che nei cinque modi della visione del mondo, che il filosofo caratteristicamente assume, la considerazione morale, è non solo soverchiata, ma tradotta a dirittura in quella, che per essere super-morale, è altra cosa e ricade poi, a traverso un'onda di misticismo, nuovamente nell'accennato punto di vista metafisico. (1) Essa, infatti, non ostante che in virtù sua si ponga una legge che è cardine del mondo, comincia con l'essere ritenuta di poco superiore alla credenza volgare, la quale attribuisce realtà al mondo sensibile o natura: anzi in un certo senso questa è su-

(1) Veramente più che di modi trattasi di veri e propri gradi, giacchè il successivo scaturisce dal precedente e gli è superiore, come del resto interpretano in genere gli storici della filosofia. — *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionstheorie*. J. F. G. FICHTE'S Werke (ed. Fritz Medicus). F. Eckardt, Leipzig, 1910. Vol. V. Tutte le seguenti citazioni sono fatte su questa edizione.

Abbiam parlato di misticismo perchè non è dubitabile, ci pare, che si tratti di vero misticismo, quantunque taluno si sforzi di escluderlo. Cfr. G. MAGGIORE. *La Religione di Fichte* in *Rivista di Filosofia*. Anno VII, 1915 Fasc. IV.

periore e preferibile a quella, giacchè va oltre la povera moralità dell'imperativo categorico, della *legalità obbiettiva* (*Standpunkt der objectiven Legalität*), come è chiamata la kantiana, che ordina solo e non crea.

La vera moralità fichtiana, sarebbe, dunque, creatrice; creatrice del nuovo, di ciò che non esiste nel grembo di ciò che esiste: dove, evidentemente, siamo rientrati nella pura considerazione ontologica accennata.

Ad ogni modo, è notevole che questa pretesa superiore concezione morale, essa stessa come valore etico è tutt'altro che culminante; dal momento che ha sopra di sé la concezione religiosa, la quale conosce Dio (quella morale, dunque, propriamente non lo conosce); e al di sopra ancora la scienza assoluta, unica, perfetta; la quale per la sua stessa natura, torna, si comprende, al punto di vista metafisico, o a dirittura mistico, lasciando indietro, con la visione anche la ragione morale, impalidita e dileguata quasi su per la scala di queste ascensioni.

Certamente, tutto ciò che deriva dall'indicata costruzione si risolve per l'uomo in un intenso incitamento etico; e Fichte egli stesso, nella sua personalità e nella sua vita, è il rappresentante e l'apostolo di questa supermoralità. Ma per essere tale, egli Fichte, più che soggetto morale è il mistico veggente, il *dolto* e il *santo* insieme, e in certo modo egli stesso, *Dio* (1).

Or bene, noi di fronte a questo impeto possiamo re-

(1) *Die Anweisung* etc. cit. — VIII, IX, X.

star ammirati e commossi sinceramente, ma dobbiamo pur domandarci se (a parte altre difficoltà) questa sublime visione non abbia in sé qualche cosa che insidia l'essenza medesima della sua eticità, e ciò che più importa della viva moralità umana.

E l'ha, infatti, nella mancanza (perché, al fine, il superamento prospettato si riduce ad abbandono e quindi a mancanza) della legge ordinatrice o visione morale obiettiva, quando l'uomo nella estrema forma di questo esasperato *amor dei intellectualis*, è divenuto esso stesso Dio; mentre l'ipotesi o la realtà pratica (che è poi quella con la quale bisogna fare i conti) del non superamento, infiggerebbe l'uomo nel martirio della propria inferiorità, per quell'assunta inferiorità insita nella visione morale, a cui di solito l'uomo si arresta.

Torna alla mente la solenne concezione spinoziana la quale ha potuto esercitare influenza sul Fichte; ma pur troppo, tutto qui è esagerato e slargato smisuratamente senza che, per altro, la speculazione diventi più profonda. In Spinoza si ha il sublime processo (vi era già un accenno tumultuoso in Giordano Bruno) che sembra trascendere, per così dire, l'essenza etica, ma in realtà cerca di conquistarla nella sua interezza, poichè è il processo della conoscenza, la quale diviene assoluta e perfetta quando raggiunge con l'oggetto in sé anche l'essenza etica infinita; e così il processo è veramente d'integrazione. In Fichte, invece, (a prescindere che si tratta, in sostanza, di un processo puramente dialettico della coscienza) si lascia per così dire sulla

strada, al secondo grado dei cinque, la ragione o visione etica; e si va verso un termine, che, a forza di superamenti, non integra bensì riduce; riduce alla pura visione metafisica, o meglio di quella data metafisica; e quello che doveva essere il gran ciclo dell'elevazione morale si richiude, non senza profonda tristezza dell'anima. Questa così promettente concezione etica si nega e crolla nell'affermazione superba dell'auto-santità, dell'auto-divinità.

Se non che, la morale che sia propriamente umana morale, non conosce tali orgogli: ha, invece, il senso severo e sublime della sottomissione alla legge, non importa, in ultima analisi, se data soggettivamente od oggettivamente. Il dotto, il morale, il santo non è quegli che si è congiunto con Dio: è più tosto chi misura nella profondità, nella purezza, nella modestia della coscienza, la distanza, perseguibile ma insuperabile, che è fra Sè e Dio, cioè fra la Realtà e l'Ideale, fra l'Atto e il Limite. Togliete questa coscienza, ossia quest'affanno operoso, e non resta che, teoreticamente una vana formula, praticamente uno sconfinato orgoglio: le grandi fiamme e le luci divampanti della eticità di simili costruzioni sono ridotte ad un fiocco di fumo ed ad un mucchio di cenere.

E tutto ciò è, infine, confermato nella parte più pratica, pedagogica e storica dell'opera fichtiana; la quale anzi, assume, maggiori durezza, quanto più si riferisce a passioni ed interessi immediati.

Questa parte dell'opera fichtiana comprende, oltre

Die Bestimmung des Menschen (1800), che ne è come il punto di partenza negativo (il destino dell' uomo non consiste nel sapere, ma nell' agire); *Grundzüge des gegenwertigen Zeitalters* (1804-1806); *Reden an die deutschen Krieger*; *Ueber den Begriff des wahren Krieges*, e finalmente i famosi discorsi, *Reden an die deutsche Nation* (1806 - 1807), ai quali intendiamo più specialmente riferirci, come quelli che rifondono, in un impeto straordinario, e cercano far diventare fiamma e fuoco, i principii speculativi del filosofo, le sue concezioni mitiche e mistiche della coscienza e della civiltà, le visioni storiche del mondo, i valori morali dell'uomo e dei popoli (1).

Diciamolo subito: noi ci sentiamo pieni di profondo rispetto innanzi al violento dolore ed alla nobile esaltazione del cittadino che vuol rivendicare all'indipendenza la patria; ma non possiamo dimenticare che questo cittadino è il filosofo che nella predica d'incitamento pronunzia teorie e principii generali, onde va giudicato oltre che come cittadino, come filosofo e uomo.

Orbene i *Discorsi alla nazione tedesca* sono fra le cose più grandi e abominevoli, insieme, che siano state mai pensate e scritte; in una parola, è la fiera dottrina da cui è uscito lo spirito germanico della guerra attuale.

Finora, dice Fichte (2) l'umanità diveniva ciò che

(1) Dicendo, dunque, *Reden*, s'intendono *Reden an die deutsche Nation*. — FICHTE'S *Werke*. Vol. cit.

(2) *Reden*. III *Fortsetzung der Schilderung der neuen Erziehung*. pag. 417.

diveniva per caso. Ma passato è il tempo di questo casuale divenire: il vero destino del genere umano è di far sè medesimo ciò che esso è in principio; e così ha cominciamento il periodo del suo libero riflesso sviluppo.

A questo punto era, dunque, arrivata l'umanità quando il filosofo parlava, l'anno di grazia 1807. Delle cinque (1) epoche del suo processo storico-spirituale trascorse erano le due prime, e la catastrofe nazionale germanica aveva segnata la terza. E qui si profila il fatto meraviglioso (pel quale, del resto, v'era più di un accenno suggestivo nella letteratura tedesca anteriore, come in Herder, e sostanzialmente in quell'*Aufklärung* in cui Fichte ravvisa proprio la fase del peccato.) Poichè si tratta di una legge del divenire umano; ed ecco che l'umanità ed il suo corso si riducono alla Germania ed alle sue vicende politiche. Ed è anche già inteso che il periodo della redenzione deve essere tedesco: perchè dovendo incominciare in qualche momento del tempo ed in qualche punto dello spazio (con il che si nega e distrugge sostanzialmente la vera essenza del processo universale) è ovvio — asserisce il filosofo — che debba cominciare dove e quando, per aver attinto il maggiore

(1) REDEN. I. — *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. Pref. Fichte, predilige le divisioni quinarie e ternarie. Abbiamo accennato ai cinque modi o gradi delle visioni del mondo. (*Avviamento alla vita beata*, V.) Cinque altri sono i modi di godimento di sè e del mondo (*Ibid.* VIII). Ora appaiono cinque epoche dell'umanità, della quale sono prospettati anche più sinteticamente i tre momenti, dell'*Innocenza*, del *Peccato* e della *Redenzione*. Nel *Destino dell'uomo* sono illustrati i tre passi del *Dubbio*, della *Scienza*, della *Fede*.

sviluppo, l'umanità è arrivata al nulla. (1) L'umanità ancora, *Menschheit*; ma per essa la Germania anzi la Prussia, la cui disfatta a Jena e ad Auerstädt sarebbe la riduzione al nulla della umanità medesima!

Ed è inutile osservare di fronte a siffatto orientamento psicologico (nel quale può cogliersi un altro riflesso mistico, con l'accento allo spirito di qualche dottrina teosofica) che sarebbe stato più plausibile pensare che se proprio allora s'iniziava la nuova epoca, tale inizio fosse rappresentato dal vincitore più tosto che dal vinto, come pensò in un certo momento Hegel il quale vide, appunto, in Bonaparte lo *spirito del mondo*. (2)

Ma almeno la singolare dimostrazione liehtiana si arrestasse, e non procedesse ad intessere quell'insieme di cose enormi e puerili, tra fantasie teoriche e violazioni storiche e offuscamenti morali, che si ritrovano oggi nelle indegne pagine di un Woltmann e di un Chamberlain! Poichè v'è la proclamazione esplicita del popolo eletto (*deutsch*, appunto, sarebbe il popolo per eccellenza, il

(1) *REDEN.* III.—E poi, ancora, alla fine del disc. XIV, pag. 610... wenn ihr versinkt, so versinkt die ganze Menschheit mit.

(2) "Ho veduto l'Imperatore, spirito del mondo, traversare a cavallo la città...." Lettera a Niethammer. Ved. E. CARO, *Hegel* Cap. IV. Ma il suo posto è ripreso dallo spirito tedesco e dal "germanisches Reich", *Filosofia del Diritto* § 358: e *Filosofia della Storia*, ed. Brunstäd, pagg. 435 ss. D'altrove Hegel stesso sembra ripetere la dottrina della riduzione al nulla (la rovina di sé, il punto critico della negatività assoluta) quando annunzia l'avvento della quarta età del mondo, il mondo germanico. *Fil. del Dir.* § cit.

popolo in senso elementare e insomma assoluto) (1) per la superiorità della razza; per il modo dell'origine; per la lingua, la sola lingua viva del solo popolo vivo in mezzo ad un cimitero di popoli; per le prove già compiute e per quelle che è chiamato a compiere ancora. È naturale che questo popolo, il quale finalmente è l'unico che sia popolo e il solo che conosca l'amore vero e razionale della propria patria (2), tutto può, e tutto crederà di poter osare, nell'interesse e per la gioia del genere umano, per la sua gloria e per l'esistenza, e per la provvidenza stessa, (3) quando simili principii posti con l'autorità di una superiore filosofia, sian diventati coscienza, suggestione, orgoglio comune.

Fichte già enunzia genericamente, ma con fredda forza, il diritto di un popolo, che sia rimasto fedele (4) alla propria natura, di conquistare i territori vicini e cacciarne gli abitanti o saccheggiarli e ridurli in schiava-

(1) *Reden*, VII. *Noch tiefere Erfassung der Ursprünglichkeit und Deutschen eines Volkes*; pag. 470.

(2) *Reden*, VIII. *Was ein Volk sei, in der höhern Bedeutung des Wortes, und was Vaterlandsliebe*. pag. 489.

(3) *Reden*, XIV, pag. 609..... Alle Zeitalter, alle Weisheit und Güte etc. invocano a mani alzate l'avvento tedesco; e, con un pò di modestia, wenn man so sagen darf, die Vorsehung und der göttliche Weltplan... per l'Umanità beschwören auch, seine Ehre und sein Dasein zu retten...

(4) *Reden* XIII, pag. 572:—Ein der Natur treu geliebtes Volk, kann etc. Questa fedeltà, che diventa come una formula magica, è ben difficile a intendersi. È stata detta la fedeltà *nibelungia* e *faustiana* etc. La fissò già Herder come uno dei caratteri essenziali del popolo tedesco, derivante da una *moralità superiore*. G. A. BORGESI *Op. cit.* — Ma rimanere fedeli alla propria natura non sarebbe rimanere in quello stato di necessità, che Fichte vuol pure superato?

vità (e per caso curioso, ne parla là dove accenna e non senza qualche pò di amarezza, all'assenza della Germania dalla partizione del nuovo mondo). Ora dal momento che questo è lecito in genere, a maggior ragione sarà per il popolo fedele, per il popolo serio, per il popolo vivo, per il popolo - cosa - in sè, destinato come tale a imporre sul mondo il proprio spirito.

Dove, al riparo di una dottrina che pretende mantenersi astratta ed obiettiva, si offusca ogni senso etico e storico, e si viene a sconoscere che se le conquiste e le violenze dei popoli sono duri fatti e necessità stesse della storia, ciò non può valere a giustificarli e ad innalzarli a principii giuridici e morali. E però tutte le altre idee, (e molte ve ne sono) che prese in sè appaiono nobili e generose, si alterano e si vuotano d'ogni reale ed efficace contenuto o si urtano in gravi limitazioni ed incoerenze. Per esempio, i motivi etici e sentimentali (lasciamo stare quelli d'ordine economico che appaiono insufficienti ed assurdi) a cui si richiama il progetto famoso *Der geschlossene Handelsstaat* (1800) ristorano come un'oasi fresca lo spirito; ma ecco che dileguano tutti rapidamente nel fiotto delle amare parole contro ogni proposta di equilibrio fra stati: quell'equilibrio appunto che l'unità, l'autonomia e l'indipendenza di ciascuno (e per ciò la mancanza di concorrenza e in fine di una preda su cui stendere la mano) — gli stati chiusi in una parola—sarebbero logicamente chiamati a realizzare. Ond'è naturale, anzi necessario ritenere che nel pensiero di Fichte, non vi fossero gli stati

chiusi, ma lo stato chiuso, lo stato per eccellenza, il tedesco in fine; quello già filosoficamente, spiritualmente, storicamente dedotto, ed ora anche economicamente ed in sostanza politicamente affermato. Si che a ragione può qui scorgersi il germe di quell'effettivo imperialismo, d'altronde, ripeliamo, preconizzato esplicitamente dal punto di vista teoretico del puro spirito, e rivelatosi nella crisi odierna come un disegno ed una minaccia spaventosi, che è fra i primissimi fattori di questa guerra. E, pur troppo, occorre finalmente scuotere quel tradizionale senso che interpretazioni o esclusivamente filosofica o superficialmente ideologica e demagogica hanno diffuso intorno a questa parte dell'opera fichtiana. Il suo liberismo, il suo socialismo (1), il suo (perchè no?) massonismo (2), il suo cosmopolitismo sono belle cose, espresse con quel vigore fiero e con quei biblici baleni di luce, che son proprii del possente pensatore; ma non bisogna dimenticare o fraintendere il loro movente psicologico, e il momento storico, e il loro fine, in sé e in rapporto a tutto il complesso della dottrina, di cui vogliono essere deduzione e coronamento.

Tutto andrebbe a meraviglia se la colossale visione storico-etica contenesse la legge dei popoli; di tutti i popoli, che sarebbero così chiamati alla vera storia ed al vero processo morale. Ma tutto, invece, rovina quando questa

(1) G. RICHARD. *La question sociale et le mouvement philosophique au XIX siècle*, Paris 1914. Chap. I.

(2) FICHTE. *Philosophie der Maurerei*, pubblicato anonimo (1802. 1803) e ripubblicato in *Maurerische Klassiker-I Fichte*. Berlino, 1907.

legge di libertà, d'umanità, di moralità, di storia è mostruosamente tradotta dai popoli ad un popolo solo, dagli uomini ad una razza, dalle coscienze ad una mentalità; quando, infine, la legge, universale, è a priori determinata per un popolo eletto, per il popolo tedesco. Ed è inutile piegare questo smisurato orgoglio alla falsa modestia (che possiamo ammettere sia per Fichte in buona fede; il che, del resto, non ne diminuisce la responsabilità) dell'affermazione che in tal guisa compiesi il destino della Provvidenza, per l'esaltazione dello spirito universale.

Poichè, in effetto, lo stesso regno dello spirito diventa non più che una vuota frase, di fronte a ciò che si è accennato; e quando vediamo il filosofo dar il bando alle parole *straniere, romane o neolatine* (nè sòlo, come parrebbe a prima vista, politicamente e linguisticamente) di *umanità, popolarità, liberalità*, che in tedesco, cioè nella lingua viva del solo popolo vivo, cioè nell'essenza dello spirito, non hanno significato od equivalgono a espressioni di bassezza, di corruzione politica e di inferiore moralità! (1); e quando, insieme alla esaltazione talvolta a dirittura maniaca, (2) vediamo la contrapposizione, ora violenta ora derisoria, del vero

(1) *Reden*, 3; e IV. *Hauptverschiedenheit zwischen den Deutschen und den übrigen Völkern germanischer Abkunft*; pagg. 132, 135 etc.

(2) *Reden*, V, pag. 450.—Il genio tedesco scava nuove profondità, e vi porta luce e giorno e rotola rupi di pensiero (sic!)... *Feismassen von Gedanken schleudern*, con le quali le generazioni future si fabbricheranno case (sic!) etc. — *Reden* XIV (line)... C'è nota tutta la superficie della terra e ogni popolo che l'abita. Conoscete voi uno pari a quello da cui sorge la nuova umanità, etc.? — No!

popolo agli pseudo-popoli ; di quello che ha tutti i titoli di nobiltà per lo spirito e per la storia , di fronte agli altri che non contano nulla; di quello che ha , in fine, tutti i diritti contro quelli che, come poi dedurrà Hegel, non ne hanno alcuno.

Per promuovere il santo impeto delle rivendicazioni nazionali non era davvero necessario formulare tali principii e giungere a simili conclusioni ; che non solo offendono la ragione ma ripugnano ad ogni più elementare senso di moralità, ed alimentano passioni torbide e scavano abissi incolmabili nell'anima dei popoli. Né essi pur troppo, si possono restringere ed isolare nell'ambito retorico d'un'ardente predicazione ; nel qual caso si comprenderebbe in certo modo (per quanto detestabile sempre nella sua irragionevolezza ed ingiustizia) l'eccesso. Chè, invece, siffatti principii risultano inquadrati nella filosofia generale e ne sono ispirati e derivati; sia nella loro possibilità generica, data la caratteristica etica radicalmente negativa, o più tosto positivamente dissolutrice del sistema fichtiano e di tutto l'idealismo assoluto ; sia per esplicita deduzione teorica, appoggiata alla mitica dottrina delle epoche dello spirito umano, le quali affermate con estatica fede (in cui, sotto l'esuberante apparecchio filosofico , si colgono antiche tracce di superstizioni e dogmi) vengono determinate nello spazio e nel tempo con incredibili violenze storiche e con artificiose riduzioni, da taluno credute chiari

ciò sicuri e veri riscontri) (1); sia in fine per precocizzata applicazione pratica.

Poichè è proprio la filosofia che può e deve farsi storia, tedesca (2) e s'intende universale; come invocano tragicamente in pagine di apocalissi (3), gli antenati della stirpe, i vincitori della foresta di Teutoburgo, i pensatori, i morti delle guerre di religione; e che deve collocare lo spirito (quello spirito che abbiamo a bastanza intraveduto, che ancora si rivelerà spaventosamente in Hegel, e che il presente ha, pur troppo, del tutto scoperto)

(1) W. WINDELBAND. *Storia della Filosofia*. Parte VI. Capo Secondo. Lo sviluppo dell'idealismo. 6. — Ma cfr. FLEISCH. *La Philosophie de l'histoire en Allemagne* (trad. francese, Cap. VI, pagg. 129 ss. Paris, 187c)

(2) *Reden*, VII spec. pagg. 173, 485 ss.; e VI, *Darlegung der deutschen Grundzüge in der Geschichte* — C'è qualche cosa di questa ispirazione fichtiana nell'esaltato e vano opusc. cit. del Wundt.

(3) *Reden*, XIV. Conclusione. — Giova qui accennare alle caratteristiche pagine che Enrico Heine ha dedicato alla interpretazione di questa filosofia tedesca. Egli parla di una futura rivoluzione; in realtà della spaventosa crisi, che vede uscire dalle forze preparate da questa filosofia. E mette insieme kantisti, fichtiani e filosofi della natura; facendo egli stesso quella confusione che sopra abbiamo accennato, in riguardo alla influenza di Kant (che è erroneo) e dando una parte predominante alla filosofia di Schelling (che è esagerato). Ma nell'insieme è una visione profonda dello spirito dell'idealismo tedesco; e quasi profetica, come suole allora avvenire ai poeti, nell'orrore stesso della crisi e dei modi onde si avvererà, e già si vede compiere l'invocazione fichtiana specialmente agli antenati della stirpe (argomento fondamentale, fra gli altri, per la elezione del popolo tedesco)... « ed ecco riproporrà la ferocia degli antichi guerrieri, la frenesia di Berserker, del quale i poeti del nord cantano la saga. E i vecchi iddii della guerra usciranno dalle tombe scuotendo la polvere secolare dagli occhi. E Thor s'alzerà col gigantesco martello, e metterà in rovina le cattedrali... ». *Germania*; III. *Da Kant ad Hegel*.

come padrone del mondo, il quale gli è destinato. E ancora ci accade di dover chiedere se sia possibile una interpretazione diversa dall'accennata, della visione etica fichtiana in genere, e più specialmente letterale dei *Discorsi alla nazione tedesca*.

Il regno degli Spiriti, è stato detto, somiglia alla Repubblica di Platone, alla Civitas Dei di S. Agostino, alla Città del Sole di Campanella, alla Monarchia divina di Leibnitz. (1) E di fatto, preso in sè, vi assomiglia. Ma non può essere solo preso in sè, poichè esso non è pura visione etica, ma anche e soprattutto, storica. Ora tal determinazione innegabile ed ineliminabile, che si illumina oltre che per il disperato processo della dimostrazione, per tutti gli argomenti adoperati, dal genio indigele alla educazione pestalozziana, fa sì che il regno dello spirito la rigenerazione ideale del mondo, sia preconizzato non per il libero ed universale sviluppo dei grandi valori umani, ma per l'avvento prefisso d'un popolo. E vera-

(1) A FAGGI. *Il primato del Gioberti e i discorsi alla Nazione tedesca del Fichte*. Rivista di Filosofia, 1915. Fasc. V. — Lucido ed interessante scritto, la cui conclusione storico-filosofica che più ci interessa, rispetto al nostro assunto, e che riconosce implicitamente il giudizio da noi dimostrato sulla filosofia fichtiana non solo nelle sue conseguenze ma nella stessa sua essenza, e su tutta la sua consanguinea metafisica, sta nelle severe e giuste parole: *La mascherata dell'idealismo è finita!* — Veggansi anche nello stesso fascicolo le considerazioni, talune veramente stupende, pag. 588, 2º capoverso, di G. VIDARI a proposito della recente traduzione italiana dei *Discorsi alla nazione tedesca*. (E. BLANCH, R. SANDRON, Edit. Palermo 1916) Ved pure il nobile e generoso, nel senso indicato, discorso del professore SANTE FERRARI. *Fra la guerra e l'università*. Sestri Ponente 1915).

mente non si tratta di un'utopia, ma d'un programma storico e politico che illegittimamente si veste di utopia e di filosofia, per la realizzazione non dello spirito, puro e semplice, ma dello spirito tedesco. E, ad onta di tutte le ridicole sforzature d'una pseudo-filologia e d'una pseudo-scienza, nessuno potrà mai porre l'equazione " Spirito = Tedesco ". E però per quanto ripugni, la interpretazione non degna della filosofia e della storia, di questi Discorsi e delle opere che vi si ricongiungono, si impone. Il tedesco di cui parla Fichte è proprio il tedesco; non è affatto l'uomo, lo spirito. E se il filosofo dirà, con nobile accento, che chiunque sente la spiritualità e la libertà è dei *nostri*, non dirà mai che egli, e i suoi siano di *altri*: perchè non ammette, in realtà, che altri possa sentire la vera libertà e la vera spiritualità.

Non lo può ammettere, quali che siano le parole, chi ha fatto le assolute distinzioni tra il Popolo e gli pseudo - popoli; fra il popolo vivo e parlante lingua viva e quelli che sono morti e parlano parole morte. E toglie ogni senso spirituale ed universale a quell'appello, già non reciproco, colui che subito anzi aggiunge: Was an Stillstand, Rückgang und Zirkeltanz glaubt, oder gar eine tote Natur an das Ruder der Weltregierung setzt, dieses, wo auch es geboren sei und welche Sprache es rede, ist *undeutsch* und fremd für *uns* (1).

(1) *Reden*. VII, pag. 486. — È chiaro che con lo spirito di siffatta dottrina non hanno nulla a vedere nè Machiavelli (che Fichte d'al-

Ma chi sono e dove sono costoro che credono alla stasi, alla decadenza, al vano errore ed alla morte, come legge del mondo? È assurdo pensare che vi sia stato, vi sia o sia per essere mai un popolo, un complesso di spirito e di vita pur sempre, che così creda. Ed allora si ritorna alla incredibile contrapposizione; ed esplicitamente Fichte ci dirà che i reprobì e rei etti sono i *non-tedeschi!* Così sotto il balenio di grandi suggestioni, il mondo è aperto al diritto, al volere, al destino del vero, del solo, dell'assoluto popolo; alla sua tirannia mostruosa!

Meno filosoficamente ed altamente dei generosi che si sono proposti una interpretazione spirituale ed umana, ma certo più sicuramente ed autenticamente, interpretano quel pensiero storici, politici, scienziati, economisti, strateghi e tutto lo spirito tedesco contemporaneo, i quali hanno tratto dalla potente fonte, come vedremo, l'essenza mortale del Pangermanesimo, il vero frutto attoscatò di quella filosofia.

Del resto, o Fichte era convinto di dire una verità storica, spirituale, filosofica quando predicava al popolo tedesco: « Tu sei il popolo eletto al dominio del mondo, » o no. Se sì, non v'è più luogo a dubbio d'interpretazione; è il diritto al dominio che si afferma (e non

tronde studia con passione, e vuol riabilitare — *Die Ehrenrettung Machiavellis* — e ved. i due scritti premessi ai *Discorsi*, Op. cit. pagg. 371 ss.); nè Gioberti col *Primato*, malgrado le esagerazioni, giustamente messe in rilievo dal Faggi (op. cit.); nè Dante col *De Monarchia*, il cui ideale è ben altro: l'impero dei due soli, della giustizia umana e della giustizia divina.

è il caso discutere sulla forma di tale dominio, che si risolve sempre in una violazione). O adoprava un semplice mezzo d'incitamento; e la dottrina è sproporzionata al fine, sia che questo fosse il riscatto nazionale (e sarebbe in assurdo eccesso), sia che fosse veramente l'instaurazione del regno universale dello spirito (e sarebbe in misero difetto) annunziato e attuato da una breve onda storica, da una schiuma di orgoglio nell'oceano infinito dello spirito.

Ma non basta: la fiera dottrina cresce inauditamente. Chè se Fichte partendo dalla pura costruzione filosofica viene poi a precipitare nel gorgo della passione, nelle contraddizioni accennate e nell'angustia del più cieco angolo visuale e d'interesse particolare e contingente, tutto l'idealismo assoluto tenta di svolgere in coerenza di sistema la dottrina stessa sino alla fine, come filosofia del diritto, come filosofia della storia, come filosofia della pratica.

Giorgio Hegel, riprendendola e rielaborandola più freddamente, e per ciò più terribilmente, la conduce alle estreme conseguenze, nel triplice ordine, appunto, dei principii astratti, dei principi della storia e dei principii pratici del diritto e dello stato.

Non dobbiamo qui rifar l'esame di tutta la metafisica hegeliana, come non era il caso neppure per quella del Fichte; ma basterà toccarne i punti principali, in ordine alla questione che ora ci occupa.

Si è detto che Hegel abbia in maniera definitiva

risolto l'antico problema della concidenza dei contrarii, della composizione degli opposti, che non a torto è considerato come fra i massimi della filosofia, e che potrebbe chiamarsi il problema tormentoso della guerra e della pace. E la risoluzione starebbe nella scoperta, costituente l'anima della dialettica, che gli opposti sono opposti fra loro ma non verso l'unità; donde la possibilità e la realtà di una sintetica oppositorum coincidentia. Ma è evidente che di fronte alla pretesa di una simile risoluzione convenga domandarsi, com'è che gli opposti non sono opposti verso l'unità. Non sono, o cessano di essere? E ad ogni modo, se erano veri termini fra sè opposti, e se essendo tali sono entrati veramente nell'unità che sia vera sintesi, resta da sapere come nei termini sia svanito il carattere dell'opposizione, o come questo sussista, pur essendo composto in una unità che non sia una saldatura ma perfetta e reale fusione.

Ora sino a quando non si dia di ciò una esauriente dimostrazione (ed è agevole vedere che non si potrà mai) noi siamo autorizzati a ritenere che la soluzione non sia una soluzione, e che l'asserita scoperta del comportarsi della diade in sè e rispetto alla sintesi, derivi dal fatto o che gli opposti non siano opposti neanche fra di sè, o che l'unità risultante non sia vera unità. Certo è che in tutto il sistema hegeliano, nell'intimo suo spirito, ciò che domina non è tanto l'unità e la sintesi, bensì l'opposizione in sè e per sè. E vedesi qui la differenza profonda, non sempre bene avvertita, fra le diverse concezioni dialettiche, che s'incontrano nella storia della filoso-

fia. Quella hegeliana non può e non vuole propriamente dare la risoluzione degli opposti nell'unità, mirando o in ogni caso riuscendo a far prevalere l'opposizione; mentre la eraclitea e la bruniana se pure non danno una dimostrativa risoluzione, essendo più tosto poetiche e simboliche, mirano intensamente oltre l'opposizione all'unità; che è quanto dire alla vera realtà ed al vero processo, il quale in certo modo colgono, laddove chi si arresta all'opposizione potrà inebriarsi della visione dionisiaca della realtà, ma questa non avrà toccata e tanto meno penetrata.

La curiosa opposizione di Hegel, che è opposizione in sé, ma non verso l'unità, appare incapace a risolvere realmente il problema, qualunque possa essere la sua efficacia formale o verbale; appunto perchè perdendo di vista l'unità, che è il termine risolutivo dell'opposizione, solo nel quale la realtà è vera e piena, e tuffandosi in sé, viene a porsi come fine a sé medesima principio violento d'una realtà monca e mostruosa, riasorbita poi tutta nel principio stesso.

Accade inoltre che, in tal guisa determinandosi, l'opposizione riesce, a sua volta, per negarsi anche quale opposizione; perchè, come è facile rilevare, in un secondo momento del processo del pensiero hegeliano, allorchando dal campo astratto o della dialettica obiettiva ci accostiamo a quello della realtà più concreta, della conoscenza, del soggetto e dell'uomo, l'opposizione in sé diventa opposizione-equazione.

Sembra un salto; ma è un fatale trapasso interno

da un principio di violenza (opposizione in sè—guerra) ad un principio d'indifferenza; il quale poi conferma il dubbio accennato, che cioè gli opposti fra di sè, per non essere opposti verso l'unità, non erano opposti neppure fra sè stessi. Così l'intima fallacia dell'opposizione medesima finisce per produrre una identificazione; ed in tal modo il giuoco dialettico dei *due che producono l'uno*, diventa il giuoco dei *due che sono indifferentemente uno*. E lo spirito di questa indifferenza (che non può non assumere un aspetto etico e per sè stessa e per il campo nel quale viene necessariamente a cadere) appare tutto nella ben nota formula, che è caratteristico sia enunciata oltre che nella Enciclopedia, nella Filosofia del Diritto: « ciò che è reale è razionale, e ciò che è razionale è reale »

Was vernünftig ist, das ist wirklich;
und was wirklich ist, das ist vernünftig (1).

Con la quale, pretende Hegel cogliere ancora dialetticamente (e la pretesa sarebbe legittima se non fosse essa stessa fallace, come abbiám veduto, quella dialettica) l'unità degli opposti, nel campo morale; senza avvedersi che qui i concetti non sono più o solo puri concetti astratti, ma vi corrispondono tali realtà (si chiamino finchè si voglia empiriche) alle quali non è possibile affatto applicar criteri d'indifferenza come, e nep-

(1) *Enciclopedia*, § 6—*Filosofia del diritto* (*Naturrecht und Staatswissenschaft—Grundlinien der Phil. d. Rechts*) ed. G. Lasson. Leipzig, F. Meiner, 1911—pag. 14.

pur sempre nè in modo assoluto, per le entità logiche. E applicandoli, si fa sì un coerente sforzo dialettico; ma questa coerenza spezza e viola una realtà che nella sua pretesa empiricità è veramente assoluta, la realtà morale.

Si può comprendere come da un certo punto di vista male e bene, le categorie comprendenti tutte le opposizioni e tutti gli altri dati morali, appaiano nella indifferente luce della loro correlazione concettuale; ma questo, che può avvenire nell'astratta riflessione del filosofo, innanzi all'imperturbabile specchio dello spirito assoluto, è una esercitazione che non autorizza a tenere per bassamente empirica e, peggio ancora, per inesistente quella realtà che, sia pure di fronte ad una realtà opposta, anzi tanto più, è il male, il dolore, il pianto delle cose e degli uomini. Che sia dovere dell'uomo tendere a superar ciò, e missione del filosofo additargli la strada, è fuor di dubbio; ma questo superamento e questo insegnamento non si hanno nella contemplazione logica (o retorica) d'un mondo dove quelle cose non esistono, o esistono solo in una indifferente equivalenza con i loro contrarii, bensì nella piena consapevolezza e nella viva forza morale, adoperata con chiaro sguardo e fermo cuore nella tragica milizia della vita e del pensiero.

Ad ogni modo, il concepire una tale indifferenza e consacrarla in una formula fredda ed ambigua (che ha avuto poi ben note sanzioni pratiche) è già per sè stesso rivelatore della posizione etica essenzialmente negativa nell'hegelismo; ed altri segni ancora vi sono che l'aggravano. Hegel non è cinico; ma il suo orientamento ed

il demone dialettico lo conducono sino ai limiti d'un cinismo, tanto più triste e pericoloso quanto meno voluto e riconosciuto. L'estremo punto hegeliano è questo sospendersi di tutto alla opposizione-equazione, nel regno senza turbamento dello spirito astratto. E se v'è un senso di disagio spirituale di fronte allo stesso principio d'indifferenza, in virtù di cui male e bene, gioia e dolore, pianto e riso si trasfigurano in qualche cosa che è l'uno e l'altro, e non è né l'uno né l'altro, onde quasi appare imposto un ritorno verso quel campo dell'empiricità, che il filosofo aveva superbamente voluto trascendere, ciò non ci deve trarre in inganno. Perché, pur notata questa significativa incongruenza, dobbiamo aggiungere che il ritorno sembra fatto per liberarsi definitivamente di quel mondo, che dà, insomma, sericnoie al sistema. Ed ecco che come il *principio della violenza* era diventato il *principio della indifferenza*, così questo, trasformandosi ancora, diviene il *principio dell'astuzia*; dell' * astuzia (e potrebbe dirsi del gesuitismo) della ragione *.—Voi credete che sia male che un uomo riduca in schiavitù un altro uomo (Fichte aveva già enunciato il principio che può un popolo far schiavo un altro): ma come non v'accorgete che dalla schiavitù nasce il vero concetto di libertà? — Con che, evidentemente, diviene agevole e lecito giustificare qualsiasi delitto o perfidia.

Nè, malgrado ogni buona intenzione, si può attribuire alla formula spiritosa un più nobile ed ampio significato; come quello che religioni racchiusero nel prin-

cipio dell'imperscrutabilità provvidenziale del consiglio divino, o filosofi espressero nell'ottimismo.

L'astuzia della ragione non ha alcun titolo per avvicinarsi al senso religioso della provvidenza; giacchè questa dottrina, comunque sia oscura e complicata, di certo però, non tende a significare il bene a traverso il male, ma vuole più tosto rimettere il giudizio morale ad un criterio superiore, in virtù del quale i valori relativi possono e debbono divenire valori assoluti. Il senso della provvidenza all'infuori delle sottili dispute di filosofi e teologi, profondamente inteso d'altronde dall'anima comune, non è quello di fare del male uno strumento o un espediente o anche solo un correlativo del bene (il che implica incongruenze e difficoltà gravissime) ma di consentire un male, oltre che per la necessaria disciplina d'insegnamento e di giustizia, come prevenzione di maggior male. E, in fine, la provvidenza è sempre sostanzialmente connessa al concetto di un trascendente; da cui, invece, l'hegelismo rifugge (se sempre coerentemente non è il caso di ricercare) con ogni sforzo.

Nè meglio quel principio della ragione astuta ha da fare con le vedute ottimistiche: perchè, come abbiamo osservato, il pensiero hegeliano s'arresta e si sospende a quel termine, dove male e bene si presentano indifferentemente innanzi allo spirito. Ora l'ottimismo è di là, da questo termine; oltre il quale, invece, Hegel non intende ed è incapace di audare. È stato, appunto, detto che Hegel non è ottimista, ed è vero: e si è aggiunto

ancora che egli neppure è pessimista, ed è vero altresì. Ma è questa doppia verità, precisamente, il destino disperato della sua filosofia, sopra tutto della filosofia morale; ed è per di più la prova risolutiva di quella posizione d'indifferenza, che abbiamo segnalato come risultato o forse una forma stessa del suo principio fondamentale.

E rimanesse solo indifferenza teorica! Ma pur troppo, Hegel che non sa e non può essere ottimista, e che per sfuggire al pessimismo non sa e non può se non formulare il principio cinico, quale in sostanza è quello dell'astuzia della ragione, pretende che nessuno turbi quella beatitudine suprema in cui si compiono i fasti dello spirito. E se una filosofia meno felice, ma per ciò più profonda ed umana, senta di dover riportar l'attenzione anche sul mondo delle realtà etiche più vive ed immediate, l'hegelismo chiamerà ironicamente quell'esigenza *sensibilità*, *cuor tenero* e simili: e, all'unisono Hegel e Fichte (1) diranno tutta la loro antipatia per Emanuele Kant, in ispecie delle dottrine morali, l'uno motteggiando l'*Imperativo categorico* e l'altro il *Dover essere*,

(1) Per quanto riguarda specialmente Fichte, non valgono a smentir quell'atteggiamento l'accennato muoversi nell'orbita kantiana e l'emozione per così dire kantiana del primo periodo della sua attività filosofica dopo i giovanili tentativi di speculazione religiosa, ed il proclamarsi discepolo dell'A. della *Critica della Ragion Pura*. Anzi ciò più mette in rilievo quell'antipatia e l'aggrava. Quanto a Kant, si potrebbe ripetere di lui ciò che viene attribuito a Socrate, rispetto a Platone: "Come mi travisa questo giovane!"; se qui più che di travisamento, non si trattasse di due mondi toto caelo diversi.

senza avvedersi o peggio senza curarsi che se anche queste formule non diano l'assoluto vero nell'aspetto teoretico, puro (sotto cui, del resto, per la stessa loro natura non è possibile esclusivamente considerarle) esprimono essenze di quell'altra imprescrittibile verità, onde si avviva ed illumina o è che essa stessa la coscienza umana; alla cui fonte solamente—e non sulle aride cime dell'astrazione artificiosa — germoglia l'alloro immortale, che nessuna triste filosofia potrà fare avvizzire giammai.

Delle filosofie, più tosto, può dirsi ciò che Fichte mal diceva dei popoli, da lui divisi in parlanti lingue vive o, mentre pur vivono, lingue morte. I primi scenderebbero sino alla radice dove zampillano i concetti dall'essenza spirituale, e possono per ciò fare la filosofia; gli altri, impotenti ad attingere quelle fresche profondità, non possono che ruminare concetti estranei, e far storie. Possiam dire, appunto, che vi sono filosofie le quali parlano lingue viventi, e filosofie che parlano lingue morte; e quelle sono le vere filosofie che possono scendere alla fonte da cui sgorga l'essenza spirituale tutta intera, mentre le altre che non fanno se non penetrare ciò che è o è divenuto estraneo a quella sorgente, non sono che filosofie morte, e non possono che fare nuda storia.

Ossia, storia hegeliana: quella che per esser dominata, come tutto il resto di siffatte dottrine, dal principio dell'opposizione - equazione, non può non assumerne ed esprimerne i caratteri equivoci e negativi. Nè potrebbe essere diversamente; chè ad una verità d'indifferenza

non può non corrispondere una storia d'indifferenza, i cui momenti sono o tutti del pari ingiudicabili, o del pari giudicabili tutti. Dove, in fine, si smarrisce ogni vero senso di realtà e naufraga lo stesso tanto vantato storicismo, nei due estremi della formula che lo corrode, nell'uno (tutto ciò che è razionale è reale) divenendo l'arbitrio della storia a priori, nell'altro (tutto ciò che è reale è razionale) riducendosi ad un meccanismo o fatalismo cieco dell'accadimento, la cui *irrevocabilità* — indiscutibile — è data per la sua stessa *razionalità*, che insieme tutto giustifica e tutto rende assolutamente invaluabile: vera filosofia della miseria, sia come speculazione teoretica, che si riduce ad una constatazione o ad una tautologia (in varie forme: il fatto è avvenuto perchè avvenuto; è avvenuto, perchè doveva, o voleva avvenire; è avvenuto in forza d'un disegno superiore) sia come etica, la cui essenza in essa si oscura e svanisce.

Così l'idealismo assoluto segna un vero processo di degradazione, dai principii metafisici ai principii della storia, e da quelli della storia e della morale in astratto, a quelli della realtà storica, giuridica e politica; quivi assommandosi, in virtù della stessa unità e completezza formale dell'imponente sistema, i caratteri accennati, di violenza dell'opposizione in sé e d'indifferenza dell'opposizione - equazione. E le formule del reale che è razionale e del razionale che è reale, e d'ogni storia che è storia sacra, diventano la formula, o il fatto, in algrado qualche platonico accenno in contrario, della forza che è il diritto e del diritto che è la forza, con tutte le inevita-

bili conseguenze nella teoria e nella pratica, nella vita interna dei popoli, ed in ispecie nelle esterne relazioni degli stati.

Già per Hegel il diritto naturale, che è quanto dire la primaria forma, come osservò Ihering, teoretica e storica del diritto, è violenza; equivocandolo egli, evidentemente, col così detto stato di natura. Il quale, per altro, se è caratterizzato dalla violenza, non è poi tutta violenza; giacchè per quanto *status naturae*, è però sempre stato di natura degli uomini, e come tale implica una forma, sia pur embrionale, di socialità, e cioè possiede in potenza quella condizione stessa che Hegel assegna perchè il diritto abbia la sua realtà. (1)

Ad ogni modo, se per Hegel questo diritto è violenza, e di esso non può dirsi nulla di più vero se non che bisogna uscirne, è il caso di domandare se, uscendone, non entriamo hegelianamente in un'altra violenza, e peggiore; in quanto la prima sarebbe spontanea ed elementare come le forze stesse della natura, e la seconda, riflessa, consapevole e voluta. E tale sembra, appunto, quel suo diritto, inteso e definito come emergenza della libera personalità, e come autodeterminazione (2).

(1) *Enciclopedia*, § 502. Dilucidazione.—La trattazione è fatta di preferenza sull'*Enciclopedia—Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, ed G. Lasson—(Lepzig, F. Meiner 1911): come quella che mentre esprime sostanzialmente le idee morali, giuridiche e politiche, trattate anche nelle altre opere speciali, (oltre la *Filosofia del Diritto*, la trattazione nella *Propedeutica*, il saggio sul *Diritto naturale* e il *Sistema della Eticità*) inquadra tali vedute nelle linee del sistema, illuminandole e rimanendone illuminate.

(2) *Enciclopedia*, *ibid.*

Dove, se si consideri quest'asserita libera posizione, bisogna innanzi tutto riconoscere che essa non potrebbe essere se non un grado superiore della determinazione naturale, o questa stessa che diviene consapevole, si fa coscienza e volontà; perchè, altrimenti, s'interromperebbe il caratteristico ritmo del processo hegeliano. E, se si abbandoni tale veduta, come qui sembrerebbe fare Hegel stesso (parlando dell'autodeterminazione che è più tosto *contrario* della determinazione naturale), la determinazione volontaria e libera, nella realtà sociale, non può essere che imposizione; perchè se non fosse tale e si adattasse alle limitazioni delle altre determinazioni non sarebbe *autodeterminazione* o *libera posizione della personalità*. La verità è dunque questa, in fondo; che nella dottrina di Hegel (e non sospetti seguaci hanno, come è noto, risolutamente districato l'oscuro nodo non esitando a chiamare come solenne e definitivo testimonio della dottrina stessa l'attuale guerra (1)) l'affermazione del diritto, come uscita dalla violenza dello stato di natura, significa l'entrata nell'arbitrio spirituale e sociale, e cioè nella vera violenza.

La teoria hegeliana dello stato, non ostante che questo sia concepito oggettivamente come l'espressione tipica della realtà sociale, e soggettivamente come la stessa sostanza etica, consapevole di sè (2), conferma in modo non dubbio quanto si è detto. Di fatti, queste sostanze

(1) B. CROCE. — *Critica*, novembre 1914. pag. 446.

(2) *Enciclopedia*, §§. 523, 535.

etiche consapevoli dovrebbero, in quanto tali, essere allo stesso titolo autodeterminazioni; ed invece ripetono esattamente la violenta incongruenza già verificata in quelle altre autodeterminazioni della personalità, che costituiscono o dovrebbero costituire, secondo Hegel, il diritto. E così mentre gli stati o popoli sono dati come momenti dell'idea universale dello spirito (1) e l'insieme di siffatti momenti come formante la storia del mondo (2), ecco che essi, questi spiriti particolari, sono negati e scompaiono, e la storia che doveva essere la loro totalità si esprime in un momento solo ed in un solo spirito particolare che si universalizza. (3) Ciò non è in alcun modo possibile e giustificabile in un ordine di momenti o di spiriti particolari, tutti necessariamente uguali, o per la loro limitatezza in quanto natura (4), o nella loro assolutezza in quanto autocoscienza ed autodeterminazione (4), e i quali solo, quindi, nell'insieme del processo universale possono essere la storia e il giudizio del mondo. Dalla reciproca ed uguale limitatezza non si capisce come possa affermarsi la illimitatezza d'un sin-

(1) *Enciclopedia*, § 536.

(2) *Ibid.* § 548.

(3) Cfr. *Filosofia del Diritto*, § 340. Dagli spiriti particolari (popoli) sorge, appunto non come totalità, ma come imposizione di uno su tutti... der allgemeine Geist, der Geist der Welt, als unbeschränkt ebenso sich hervorbringt, als er es ist, der sein Recht — und sein Recht ist das allerhöchste — an ihnen in der Weltgeschichte, als dem Weltgerichte. — Cfr. § 347.

(4) *Enciclopedia*, §§ 548-552.

golo; e dall'assolutezza di tutti, dall'eguale autonomia (1) e dall'eguale consapevolezza dell'essenza etica (2), scaturire un predominio che nega le condizioni stesse per cui è possibile la posizione dei momenti onde risulta la storia, e nega al fin dei conti lo spirito.

L'enigma è risolto con passaggi incredibili, i quali gravitano verso un punto in cui si adunano tutti i tristi germi, che abbiamo incontrati sulla via rapidamente percorsa. L'universalità del diritto, dice Hegel (3), per la totalità delle autonomie di quegli spiriti particolari, che sono gli stati, è, *ma*, in sostanza, *non è reale*: onde l'autonomia genera la relazione della forza, e la forza rifà o fa senz'altro realtà, diritto e storia.

Ora di fronte a questa stupefacente creazione della forza dall'affermata universalità del diritto, noi restiamo non so se più indignati od atterriti, chiedendoci che cosa sia questo diritto in universale che è *ma non è*, e come possa spettralmente vanire, se era la stessa consapevolezza dell'essenza etica.

In verità, può dileguare perchè non esisteva affatto come diritto. Innanzi al pensiero del filosofo che parla di essenza etica, diritto e simili, ma che vi è assolutamente estraneo per forma di mente e per mancanza del loro sentimento fondamentale, non esiste che la pallida constatazione d'un fatto; fatto perchè fatto, fatto per-

(1) *Enciclopedia*, § 547.

(2) *Ibid.* § 535.

(3) *Ibid.* § 545.

chè doveva e poteva farsi; forza insomma ed unicamente forza. Solo in virtù di ciò, le così dette autonomie pongono relazione fra loro lo stato di guerra. Che se fossero proprio autonomie, e se l'universalità del diritto fosse vera e sincera e non naufragasse miseramente, appena affermata, in quel suo essere ma non essere reale, noi dovremmo aver qualche cosa di simile, nell'ordine storico e sociale dei popoli, all'assetto grandioso che Leibnitz vide nel sistema delle monadi; ed ogni autonomia dovrebbe esprimere in sè l'autonomia di tutte le altre e comporre un insieme di vita piena ed armonica. Che se, invece, da questo mondo di autonomie insorge l'esclusivismo, e neppur di una verso l'altra, ma di una su tutte le altre, e si stabiliscono, non come accidentalità ma come essenzialità, rapporti di violenza e di arbitrio, vuol dire che le autonomie non erano autonomie, nè principio del sistema: ma accidente, arbitrio e violenza erano radicalmente sin dall'inizio. E però non solo in astratto, ma più nella realtà sociale e storica, dove secondo Hegel stesso dovrebbero aversi le maggiori epifanie e realizzazioni dello spirito, noi assistiamo ad un vero e proprio processo di distruzione interna. Imperocchè v'è negazione, e dell'autonomia (se una sola si può e si deve affermare); e dell'assolutezza dello spirito, sia pur particolare (se la essenza dell'eticità consapevole non può affermarsi come autodeterminazione, dal momento che la sua autonomia può e deve essere assorbita e distrutta); e della storia (se si riducono e disciolgono in uno i momenti dello svolgimento

dello spirito, dal cui insieme solo è la storia); e del diritto finalmente (se gli si sottrae, con le precedenti negazioni la sua base e condizione, che secondo Hegel, appunto, è solo la realtà sociale e storica): un complesso di negazioni, dunque, da cui emerge una espressione unica, principio e fine, legge e risultato, di estrema negazione e di mortale violenza per tutti i valori, del pensiero e della pratica, immolati all'orgogliosa tecnica di questo idealismo che, impotente chimera in astratto, diviene in concreto ed in effetto il mostruoso *Leviathan*, come a ragione è stato detto, del mondo contemporaneo. E così la storia e il giudizio del mondo, la liberazione della sostanza spirituale (1) non sono affidati alle potenze dello spirito che, nella propria autocoscienza ed autodeterminazione, dovrebbe essere eticità e diritto, ma al pugno di ferro, al filo della spada; alla guerra ed alla classe del valor militare, come esplicitamente dice Hegel. — Mette conto riferire il triste paragrafo 545.... In ihrem Verhältnisse zueinander hat die Willkür und Zufälligkeit statt, weil das Allgemeine des Rechts um der autonomschen Totalität dieser Personen willen zwischen ihnen nur sein soll, nicht wirklich ist. Diese Unabhängigkeit macht den Streit zwischen ihnen zu einem Verhältnisse der Gewalt, einem Zustand des Krieges, für welchen der allgemeine Stand sich zu dem besonderen Zwecke der Erhaltung der Selbstständigkeit

(1) *Enciclopedia*, § 549.

des Staats gegen andere zum Stand der Tapferkeit, bestimmt. (1)

Da questa deduzione a quella per cui si proclamò uno solo spirito degli spiriti, eletto della divinità, della provvidenza e della storia, supremo spirito della guerra, il passo è breve. Giorgio Hegel finisce dove Fichte aveva cominciato. Questi aveva detto che in qualche momento del tempo e punto dello spazio doveva ben iniziarsi l'avvento dello spirito sovrano: ed era chiaro l'*hic et nunc* del popolo tedesco. Ma in Fichte, almeno, c'è quell'impeto fiero di dolore, di speranza e di audacia, che incute rispetto; laddove in Hegel c'è la serpina sottigliezza che si svolge lenta e fredda; sopra tutto c'è lo squilibrio mortale d'un orgoglio smisurato (non solo oggettivo, ma anche subiettivo e personale; perchè è, oltre l'orgoglio teoretico, per così dire, della sua filosofia, la ben nota pretesa, resistente in fin dei conti a qualsiasi attenuazione (2), di porre sé Hegel come termine dello spirito) e d'una mancanza essenziale di coraggio.

Ogni popolo è destinato ad un solo determinato compito nell'azione totale.—Ecco il primo punto. E invano (3) ci domandiamo innanzi a tale predeterminazione (che è un riformulare l'affermazione-negazione delle au-

(1) Cfr. *Filosofia del Diritto* §§ 325-328; Zusatz zu § 327, dedicati alla straordinaria analisi di questo valor militare (*Tapferkeit*) qui dato come virtù formale in relazione al pensiero ed all'universale!

(2) Cfr. B. Croce. *Saggio sullo Hegel*. Appendice. Il concetto del divenire e l'hegelismo, pag. 149. (Bari, 1913).

(3) *Enciclopedia*, § 549. D'illucidazione.

tonomie e dei momenti particolari dello spirito) come e da chi sia posta e giustificata, e che senso abbia questa pretesa specificazione di compiti di fronte allo spirito, se lo spirito, è la totalità dei suoi momenti, e di fronte alla storia, se ogni storia è storia sacra. Chè Hegel passa, con ammirevole disinvoltura, senza dar vera risposta, a discutere caratteristicamente dell'apriori della storia, o una ne dà accennando al piano della provvidenza — Plan der Vorsehung — ; che distrugge a dirittura tutto Hegel.

Ma poi l'assegnare quel compito è una vera e propria equivocazione; perchè, mentre legittimamente si potrebbe e dovrebbe pensare che gli spiriti particolari cioè i popoli, ognuno adempiesse il proprio fine e quindi cooperasse alla storia universale che simultaneamente si svolge, Hegel conferisce a quell'assegnazione un senso di graduazione esclusiva e per così dire lineare; sì che il popolo chiamato ad attuare la storia è unico e superiore a tutti gli altri, e la storia non è concorso, ma tirannia. In Fichte, almeno, la concezione era più limpida e più sincera. E frattanto le difficoltà tutte innanzi accennate ritornano; e si aggravano e producono le più tristi conseguenze, in cospetto della realtà che la teoria potrà interpretare, ma non potrà giammai mutare. Ora la realtà appunto è questa, che la successione dei gradi nel tempo non esclude la simultaneità dei momenti nella storia, data dalla reale coesistenza dei popoli; e finchè dura (e nessuno potrà distruggerlo) il coesistere, che è poi lo stesso esistere, delle autonomie e degli spi-

riti particolari nella loro reale simultaneità, nessuna filosofia, a meno che non si pretenda essa stessa rivelazione del disegno e dell'arbitrio divino, potrà imporre una simile legge allo spirito ed alla storia.

Nella simultaneità delle autocoscienze, che Hegel disconosce, e perfino nella successione che egli segna in una specie di cieco ed incomprendibile destino (il quale, poi, è un destino che nel trionfo medesimo pone la sua condanna: giusto destino, che Hegel stesso è costretto a formulare, giacchè quel trionfo è solo d'arbitrio e di violenza), in tali condizioni una autocoscienza che nega le altre, nega sè stessa nella negazione di quelle, e si suicida. Una volontà, la volontà dello spirito che libera sè, di fronte a cui altre volontà non esistono e non hanno diritto di esistere, cioè non hanno modo di assurgere alla liberazione di sè, prescrive con ciò stesso anche la propria morte.

È stato detto che l'offesa al diritto è l'affermazione del diritto; e sta bene. Ma quando si è soppresso di fatto ogni diritto, anzi se ne è negata ogni possibilità, come in sostanza fa questa filosofia, non è possibile neppure quella violazione per cui il diritto si riafferma.

La concezione fichtiana, arbitraria ed ingiusta anche essa, era più rispondente ad una visione, per quanto grossolana e passionale, della realtà. Parrebbe, secondo lui, che non in principio, ma contingentemente i popoli possono dividersi secondo il grado di sviluppo raggiunto; ed in questa successione-graduazione, e' è un qualche fondamento ad affermare che il popolo più civile ha

diritti prevalenti. Sebbene neppur ciò possa assumersi in modo assoluto; chè v' ha un limite imposto alla prevalenza del diritto, dallo stesso diritto, naturale e razionale, e sopra tutto dalla legge etica. E quando un popolo più civile vince uno meno civile, la fase storica che si compie, non ha senso dalla lotta e dalla vittoria in sé del più forte (che poi come insegna la storia, non è sempre il più civile) ma dal prevalere della civiltà su ciò che non è o è minor civiltà. E quando anche vinca materialmente il meno civile ma più forte, vince al fine nella realtà dello spirito, il vinto: così fra la Grecia e Roma, nel mondo antico; fra Roma e i Barbari nel medio evo; e così sarà in eterno, allorquando la forza starà contro il diritto, la barbarie contro la civiltà, e per adoperare una frase che dovrebbe esser cara agli idealisti, lo spirito contro la materia.

Ma tralasciando ciò, allorchè si muove dalla pura e nobile concezione di popoli e stati come autonome ed autocoscienze e momenti stessi dello spirito universale, è impossibile, assurdo e triste pretendere di affermare, poi, il diritto ed il destino assoluti di uno sopra e contro tutti gli altri. La linea della pur grandiosa visione hegeliana crolla nella negazione d'ogni autonomia, d'ogni autocoscienza e d'ogni spiritualità, di fronte al mostruoso volere che sorge dominatore su tanta rovina. E con raccapriccio noi dobbiamo quì segnare le fosche parole che un filosofo ha potuto scrivere, con fermo cuore: « Contro quel volere assoluto, la volontà degli altri popoli particolari non ha diritto alcuno ».

Intendete? *non ha diritto alcuno*: « quel popolo è il dominatore del mondo... » — Gegen diesen absoluten Willen ist der Wille der anderen besonderen Volksgeister rechtlos: jenes Volk ist weltbeherrschend. (1) Gli altri sono strumenti della sua missione, a cui rimangono, per di più, estranei; e loro non spettano che il sarcastico diritto e la gloria tenebrosa di essere e di riconoscersi schiavi. (2)

La storia della filosofia non ha registrata mai più disumana parola; ed è smarrita nel dover trarre dal santo travaglio del pensiero così terribile testimonianza. Ma per l'onore dello spirito umano e di Hegel medesimo, un rimorso pare che tremi in esse, e fa soggiungere subito, per vendicatrice fatalità, che lo spirito universale oltrepassando il dominatore, abbandona quel popolo al suo destino ed alla sua *condanna*. (3)—E bene sta: ma, a chi guardi in fondo, è la condanna altresì di tutta questa dottrina di sottigliezza e di violenza; che dai principii più astratti e da una visione insidiosa della natura oggettiva, si affretta a precipitare nella realtà storica e sociale, e tutt'intera la realtà empie di quella sua trista ossessione, che pretende essere di vita e valore ed è di negazione e morte; la guerra.

(1) *Enciclopedia*, § 550. — Le tristi parole sono su per giù ripetute nella *Filosofia del Diritto*, § 347, dove al *Wille* è sostituito il *Recht*. ... Gegen dieses absolute Recht, Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Weltgeistes zu sein, sind die Geister der anderen Völker rechtlos, und die deren Epoche vorbei ist, zählen nicht mehr in der Weltgeschichte.

(2) *Enciclopedia*, § 551.

(3) *Ibid.* § 550.

All'inizio, dunque, era per Hegel la guerra, ed alla fine è la guerra: la guerra metafisica e la guerra umana; quella che riduce la realtà ad un impazzire, questa che la vuota d'ogni senso etico, e di giustizia e d'ideale. (1) E la doppia concezione (che è poi, come abbiamo visto, una sola, trasformantesi dai principi più astratti a quelli più concreti e pratici) pretendeva d'aver rivelato anzi di esser il momento culminante dello spirito universale!

Ma, pur troppo, così superba filosofia non è solo un' *ultrametafisica filosofia della Storia*, come diceva Gian Domenico Romagnosi (2) fantastica ed inapplicabile; ha, invece, in sé tutti i più formidabili elementi, le molle più profonde e raffinate—dalle esigenze più pure della speculazione agli istinti più torbidi e bassi delle passioni; l'ansia e l'esaltazione del pensiero, la illusione della superiore assoluta verità, la soddisfazione, l'orgoglio, la vanità etnica e psicologica, la potenza, e la volontà di potenza, il successo e la giustificazione sua di fatto e filosofica — per esercitare la più terribile suggestione nell'anima d'un popolo, ch'essa proclamava eletta al governo del mondo. E facilmente s'intendono le derivazioni non solo dottrinarie, ma essenzialmente pratiche e d'attuazione, come abbiamo accennato, in storici e uomini politici, reggitori e strateghi, pervasi

(1) Dopo i principii e le dottrine esposte, non hanno alcun serio valore, o sembrano a dirittura ironiche le considerazioni sulla umanità della guerra. *Filosofia del diritto*, § 338 e Aggiunta 193.

(2) *Alcuni pensieri sopra un'ultra metafisica filosofia della storia* (1832), giustamente ricordati da G. VALENTI. *Op. cit.*

tutti da questo spirito fichtiano-hegeliano, che sembra dar loro la forza incrollabile d'una sanzione suprema del pensiero, e chiamarli e consacrarli alla missione della storia

Questo moto di idee e sentimenti, suggestioni ed infatuazioni che prende nome di Pangermanesimo e che, di solito, vien fatto derivare direttamente dalla scienza politica, storico, antropologica, militare, in gran parte della seconda metà del secolo decimonono, ha, invece una sua duplice fonte più remota e più alta, nella filosofia stessa di Fichte e di Hegel.

In Fichte è dottrina storico filosofica, che perde ogni carattere di speculazione allorchè si risolve nell'impeto doloroso d'un esasperato nazionalismo; (se pur non è, ciò che meno sarebbe degno di Fichte, questo stesso impeto il quale, non potendosi liberamente esprimere sotto la dominazione dello straniero vincitore, si maschera di teoria generale e di così detta filosofia dello spirito). In Hegel tende ad affermarsi, filosoficamente, fin nelle dottrine più particolari del diritto e dello stato. Ma, mentre nell'uno e nell'altro la filosofia, anche se conservi la sua parte e si potrebbe dire il suo gergo formale, si vuota d'ogni contenuto e d'ogni profumo etico (solo per cui in fin dei conti vale, almeno quando trapassi dal campo dei puri principii obiettivi a quello della concreta e vivente realtà umana) ecco che si accennano, nell'interno delle dottrine stesse, quasi a riprova di questo loro defilozzarsi due correnti del pari torbide, rispettivamente, l'una di falsa scienza, l'altra di spurio misticismo. Ab-

diamo, così, la pretesa della psicologia, della filologia, dell'antropologia fichtiana, circa la superiorità assoluta del popolo tedesco; e la concezione mistica dei diritti e della missione di questo popolo, trasferendosi o realizzandosi in esso quell'ascendere e quell'identificarsi a Dio, che prima era proclamato nel soggetto, nell'uomo (e di ciò stesso vedemmo il valore negativo). Ed abbiamo la pseudoscienza etico-giuridica hegeliana che si risolve nel cinismo e nella proclamazione della pura brutalità della forza, e con essa il più mostruoso misticismo dello Stato-Dio. Da queste fonti, appunto, escono a loro volta e il così detto pangermanesimo scientifico il quale non fa che particolareggiare lo stolto dogma fichtiano; e le teorie della politica della forza, del militarismo, e della guerra pura: della guerra cioè disumanata, senza pietà, e senza legge (1). Spaventosa discendenza e

(1) Di queste derivazioni potrebbero addursi stupefacenti testimonianze, non solo nei dottrinari ed uomini d'azione che più immediatamente raccolsero l'eredità spirituale di Fichte e di Hegel, e furono i fondatori e collaboratori dell'Impero tedesco; ma altresì nei più prossimi propagatori di quello spirito, dell'imperialismo e del pangermanesimo, i quali hanno psicologicamente ed anche materialmente preparata la guerra attuale; e finalmente di coloro che la conducono nel modo che tutti sanno, e tentano giustificarla con le idee e spesso con le parole medesime più o meno consapevolmente ripetute, di quell'idealismo, che ora più che mai dovrebbe più tosto chiamarsi del materialismo e del ferocismo assoluto.

Per l'inqualificabile psicologia ed antropologia del pangermanesimo ved. spec. HOUSTON STEWART CHAMBERLAIN, *Die Grundlagen des Nennzehnten Jahrhunderts* (Monaco, 1899); LUDWIG WULTMANN, *Die Germanen und die Renaissance in Italien* (Lipsia, 1905). *Die Germanen in Frankreich* (Jena, 1907). FRIEDRICH LANGE, *Reines Deutschland*, 1904.

traduzione in precetti di diritto e metodo bellico, le quali avvengono per due vie: o per deduzione e applicazione logica, come si trattasse di meri procedimenti dialettici, ridotti, per opera massimamente di Hegel alla loro pura tecnica (anche là dove ogni oggetto o termine è cosa viva, passione, valore, e come lo sterpo di Pier delle Vigne che non è legno e scorza, ma anima, voce e sangue) fino alla criminalità logica di von Clausewitz;

Circa la pretesa superiorità d'una razza, è da osservare che non solo l'antropologia, l'etnografia e la psicologia non concludono e non possono concludere a tale superiorità, ma se anche vi concludessero, ciò non potrebbe essere preso in senso assoluto, ne tanto meno potrebbe giustificare una sovversione dei principii etici; i quali in astratto e in concreto, non possono valere che per l'uomo, non per l'uomo distinto antropologicamente in superiore ed inferiore. Che se questo dovesse essere il risultato di tutto l'accennato moto filosofico-scientifico, quivi sarebbe la evidente definitiva condanna di quell'idealismo che l'avrebbe primamente ed essenzialmente proposto. Né accresce il valore scientifico o diminuisce la mostruosità della così detta filosofia della razza tedesca il fatto che alla pretesa teoria si possa portare l'autorità famosa dell'*Essai sur l'inégalité des races humaines* di Arthur de Gobineau (1853) o il fatto che il Wollmann abbia parlato solo con linguaggio tecnico antropologico di *Homo germanicus* come si parla di *Homo Alpinus*, etc. Non è solo in giuoco qui l'antropologia con i suoi nomi e con i suoi indici cefalici, ma altresì per es. quella strana filologia che trasforma in nomi tedeschi Dante, Buonarrotti etc e che ha in sé quello stesso spirito sichtiano per cui *Deutsch* è il popolo puro, e *Allemano* evidentemente tutta l'umanità.

Per quanto riguarda le derivazioni d'essenza più hegeliana che completano il Pangermanismo e lo conducono alle estreme conseguenze storiche ed etiche, ed infine alla responsabilità morale della presente guerra o almeno dello spirito tedesco ond'è condotta, ved. ANOLFO VON LASSON, *Das Kulturideal und der Krieg* (1868); TH. ZIEGLER *Die geistigen und socialen Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts* 1899.

ovvero per esaltazione mistica, che sprigionandosi possente da Fichte arriva fino al religiosismo bellico di Treischke.

L'inesorabile spirito logico tedesco dice, come ha osservato Boutroux (1): La guerra deve distruggere. Più è feroce e distrugge, e più si avvicina alla forma ideale. Tanto più è umana, quanto più inumana!

E lo spirito mistico conduce colui che è detto l'educatore politico della Germania contemporanea, a quella fanatica compenetrazione di religione e di guerra che ricorre ad ogni passo della violenta sua opera.

Tale è il fondo filosofico, nelle sue prime sorgenti e nelle ultime derivazioni, il eretere d'eruzione della

che sono una specie di etica del militarismo; e poi: KARL LAMPRECHT *Zur jüngsten deutschen Vergangenheit*, (1904); V. REIMER, *Ein paugermanisches Deutschland*, (1905), e le opere di H. VON TRETSCHKE, *Deutsche Geschichte in XIX Jahrhundert*, *Historische und politische Aufsätze; Politik*, (1897), etc.; F. VON BERNHARDI, *Deutschland und der nächste Krieg, Unsere Zukunft*, le cui edizioni si sono febbrilmente moltiplicate in questi ultimi anni; e finalmente citiamo l'opera spietata di CARL VON CLAUSEWITZ sull'arte della guerra, (1832), che più direttamente ha raccolto la logica e lo spirito della metafisica della guerra, donde si è diffuso nelle opere ricordate e i cui principii sono stati poi in sostanza, tradotti, degno inveramento di tanto idealismo, nelle istruzioni ufficiali per l'esercito tedesco (*Kriegsgebrauch im Landkriege*); al qual proposito facilmente si può convenire in ciò che Benedetto Croce ha pur riconosciuto dell'anima tedesca, che essa è capace di comporre la *Teoria* e il *Manuale ad uso dei carnefici*—essa sola, fortunatamente, nel mondo

(1) BOUTROUX. *Op. cit.*

guerra presente; la quale, pertanto, non si può ben intendere e valutare, né spiritualmente né materialmente, se ad esso non si riferisca. E chiaro apparisce come l'idealismo assoluto non sia solo un complesso di dottrine, ma per l'indole medesima di queste, sia sopra tutto un focolare di suggestioni e d'infezioni profonde. Esso, in sostanza, esaurito come sistema, nelle vicende più o meno rilevanti della storia della filosofia contemporanea, ferveva tuttavia nel sottosuolo politico, dove aveva direttamente allungato le sue radici, con le teorie accennate del diritto, dello stato, delle relazioni internazionali e della guerra. Di là, appunto, per il concorso d'un complesso di circostanze che non si possono qui ricercare, ma che rientrano tutte nell'atmosfera di crisi sopra indicata, si è d'un tratto rivelato nella lotta immane. E possiamo dire, in fine, che questa guerra è il formidabile tentativo d'inveramento dello spirito dell'idealismo assoluto, per cui tutte le condizioni, intime ed esteriori, intervenivano favorevoli. E un fatto più d'ogni altro merita d'esser posto in rilievo, che caratteristicamente illumina il meccanismo psicologico e morale, onde il tentativo medesimo si compieva.

Nello svolgimento dei principii hegeliani dall'ordine meramente speculativo a quello della vita dei popoli e della storia, noi invano cerchiamo un punto in cui essi realmente s'incontrino con l'individuo umano, con

l'uomo; e se talora quel punto sembra accennato, non si precisa mai sufficientemente, nè prende mai consistenza (1).

Ciò è significativo, perchè dimostra che tali principii non possono applicarsi nell'ambito della moralità individuale, dove la coscienza etica astratta si realizza nella forza decisiva, in un senso o nell'altro, della personalità concreta. È perciò che l'*Umanità* si può motteggiare e deridere e giuocare nelle formule, come si voglia; l'*Uomo* no. (Ed è inutile, poi, far vedere come in questo no, sia la rivendicazione assoluta di quella umanità tutt'intera). Bisognerà arrivare a Federico Nietzsche per aver un tentativo della individuazione, per così dire, di siffatti principii, al lume dei quali, per altro, si riduce e svanisce la concezione dell'idealismo assoluto; poichè, mentre in Fichte, oltrepassato il Soggetto-dio, tutto gravita verso la epifania del popolo dominatore, e si abbozza la concezione ideologico-romantica dello stato socialista o del socialismo di stato, e in Hegel tutto precipita a dirittura verso lo Stato-dio. in Nietzsche non v'ha che la emergenza dell'uomo. Ed è questa essenziale diversità, malgrado l'identità del mezzo creatore e rivelatore—la violenza—che pone Nietzsche in

(1) Basta guardare anche solo la partizione della *Filosofia dello Spirito* (Enciclopedia parte III.) In conclusione, lo *spirito soggettivo* (§§ 387 - 482) è psicologia; lo *spirito oggettivo* (§§ 483 - 552) è quello che con una parola meno irriverente di quanto parrebbe, potrebbe dirsi *sociologia*. Fra l'una e l'altra ha i caratteri, accenni, questioni inerenti al soggetto o all'individuo, ma non mai interamente l'uomo. Lo stesso vale anche per la *Fenomenologia dello spirito* e per le altre Opere e frammenti in cui dello spirito si tratta.

contrasto mortale con Hegel e con tutto ciò che è fichtianamente ed hegelianamente tedesco. Così egli, con certi profondi motivi heiniani, sparsi in tutte le sue opere, copre d'indignazione e di ridicolo la teoria e la mentalità a un tempo, di cui abbiamo assistito alla formazione, che ben si può dire patologica. (1)

Tale differenza che contrappone una mostruosità (il super - popolo) ad una mostruosità (il super - uomo) è a scapito di Hegel; poichè mentre nella concezione nietschiana non è negata una morale individuale, anzi è esasperata in modo distruttivo d'ogni altra morale, in quella hegeliana è così poco considerata, che finisce o per essere come inesistente o per cadere in dissidii eticamente mortali. Ed è lecito anche pensare che Hegel non avrebbe fatto cattivo viso alla morale nietschiana, come le direttive dell'idealismo assoluto, violento e senza scrupoli, indicano a bastanza chiaro. Ma egli era troppo poco coraggioso per spingersi ad un simile termine; e nel gran quadro del sistema, fra i poli estremi, della coscienza astratta e della coscienza storica collettiva, evitò in sostanza l'Uomo.

Fu questo un aiuto decisivo per il trapiantamento e per la vigorosa germinazione dei suoi principii nel campo della così detta moralità pubblica e politica. Perchè in ragione della loro inapplicabilità e della voluta inapplicazione all'individuo, sono proclamati, sulla fede della filosofia che li ha formulati, legittimi, doverosi,

(1) Cfr. E. LUIGANO, *Op. cit.*

assoluti, e coscienziosamente coltivati ed inesorabilmente applicati nella vita nazionale ed internazionale, con quella fedeltà e serietà che Fichte esaltava come segno di predestinazione dello spirito tedesco: sì che questa vita protesa verso la storia, ma includente e accentuante in sé tutta la complessa e torbida materia psicologica e politica d'interessi, d'orgogli, di passioni sia pure extraindividuali, doveva esser felice e superba d'ammantarsi con ben altra dottrina che non sia la machiavellica, di sentirsi garantita e pura nella sanzione di una filosofia che si dichiara, teoreticamente ed eticamente, pura ed assoluta.

Così creavasi una formidabile forza. Ma in verità, mentre si aveva l'aria di serbare intatto il patrimonio morale dell'individuo, lo si lasciava come un residuo appartato ed un affare semplicemente privato: in cui perciò trovava modo di annidarsi, corrodendo e distruggendo egualmente la radice etica, o il più secco rigorismo formale o anche ogni pessima licenza ed aberrazione, come più segni sembrano mostrare della vita materiale e spirituale del popolo tedesco contemporaneo, e specialmente delle classi dette più elevate. E in fine l'eticità, che nel campo appunto della vita dello stato e sociale dovrebbe, secondo Hegel, prendere la massima consapevolezza di sé, si frange in distinzioni, che l'idealismo assoluto o trovando approfondisce o di proposito crea, o fatalmente esprime come proprio risultato: fra Diritto naturale (e relativa antipatia per esso) e Diritto positivo; fra Morale e Diritto (che da quella finisce per

estranarsi affatto, identificandosi con la forza) fra Morale individuale e Morale collettiva, poste toto caelo diverse, e questa come assorgente a dirittura allo spirito universale; sì che poi essa, e per essa lo Stato-Dio nell'affare sommo (1) che è l'affermazione del proprio fine, può e deve applicare tutti i principii posti e dedotti dall'idealismo assoluto, che sono, come abbiám visto, e comunque incardinati in quell'empireo di purissima metafisica in cui il mondano pretendesi assorbito nel sopramondano, principii di violenza, d'indifferenza e di astuzia; senza profumo di sentimento e senza scrupoli di coscienza.

Ora, se ci domandiamo (ed è lecito e necessario a noi come filosofi e come uomini) se una tal filosofia possa realmente inverarsi—non tanto come teoria e sue conseguenze e riverberazioni psicologiche e pratiche, che abbiám esaminate nelle loro determinazioni ed azioni preparatrici dello stato presente—hensì, secondo l'anima della dottrina, come effettivo momento culminante dello spirito, come storia che si facesse o fosse ora per farsi, su quell'affermazione e preparazione spirituale che abbiám voluto illuminare, la risposta non può esser dubbia.—Non può esser dubbia; poichè ciò che realmente e definitivamente s'invera fuori di sè è solo ciò che è spirito di verità in sè.

Nascono e fioriscono le più varie filosofie, ma inaridiscono e passano. La storia della filosofia le registra, ed a ragione, perchè tutte sono espressioni e momenti

(1) *Enciclopedia*, § 551.

dello spirito. Ma appunto perché tali, se le più umili e manchevoli non sono mai senza qualche luce di verità, le più alte e perfette non sono esse tutto lo spirito.

Or come pretendere l'assoluto inverarsi di questa filosofia, che oltre ad essere una filosofia particolare, per quanto ultrametafisica ed ossessionata di universalità, è così attraversata di ombre profonde e di mortali passi, dove sovente naufragano pensiero e coscienza, realtà ed ideale? E non è essa smentita dalle esigenze indistruttibili dello spirito e dall'effettivo corso della storia; quelle che non soffrono violenze ed astuzie di formule, questo che rovescia il mostruoso e vano schema di un perpetuarsi di tirannie di popoli dominatori, e del non meno vano perpetuarsi di condanne e di espiazioni?

Dal punto di vista razionale non si può giustificare né intender nulla di tal determinazione e processo della storia. A prescindere dalle difficoltà accennate, del rendersi uno spirito particolare (popolo) effettivamente assoluto, e del negarsi poi come tale nella condanna cui deve soggiacere, per dar posto ad un altro, vien fatto di domandarci se nell'attualità stessa del suo affermarsi come assoluto non finisca per risultare tutta la illegittimità e vanità di simile concezione. Specialmente in senso etico; perchè se l'affermazione di tale spirito è la stessa esplicazione dell'essenza etica, vale a dire rappresenta una culminazione morale, non si capisce come questa coscienza e forza morale debba ricorrere, e non contingentemente sì essenzialmente, a ciò che è o meno

morale o a dirittura immorale, alla violenta forza, per stabilirsi. E peggio ancora, come essa medesima non abbia consapevolezza, nè di quest'autonegazione, e neppure dell'offesa che arreca intorno a sè.

Nè vale a diminuire la gravità di siffatta inconsapevolezza e insensibilità, la pretesa ch'essa rappresenti la profonda ragione della storia, il disegno stesso della provvidenza. Questa pretesa, per essere ammissibile, dovrebbe essere estrema ed assoluta rivelazione dello spirito, non solo però come autocoscienza, bensì come coscienza obiettiva ed universale. Ma allora si dovrebbe avere la storia dello spirito in senso assoluto; non come momento contrastato, combattuto, misconosciuto. Ciò la coscienza del popolo che fa la storia nel momento della sua rivelazione, nella sua epoca, dovrebbe essere anche la coscienza universale; dovrebbe essere concorso ed armonia di tutti gli spiriti, non opposizione e guerra. E perciò stesso, nemmeno può addursi che questo avvenga, in ultimo, per colpa di quegli spiriti particolari (gli altri popoli) che non hanno raggiunto ancora un adeguato grado di sviluppo, di coscienza, e non possono quindi riconoscere la missione del popolo dominatore. Ciò importa un' assurda spartizione della storia in due sezioni per così dire, l'una attiva e l'altra passiva; e della coscienza altresì, che abbiamo veduto dovrebbe essere soggettiva ed oggettiva a un tempo, ossia la vera totalità dello spirito. Ma nella storia, ch'è un solo ed unico processo, non v'è una parte che può presumersi

agente, ed un'altra che è destinata o ad assistere in silenzio a quella o ad esserne strumento od oggetto.

Tale concezione storica ha alcunchè di simile, nella sua rozzezza metafisica, ammantata di formule sublimi, a quella volgare opinione pregalileiana (ma già contro di essa potrebbe vedersi un accenno precorritore nel frammento 60 d'Eraclito, che non inutilmente qui si ricorda) che vi sia un alto che è alto per sè, e un basso che è basso per sè. Così parlasi di questi popoli attori, di questo alto storico. Ma a che essi si riconoscono?

Dalla consapevolezza e coscienza etica, no; per ciò che si è detto. Giacchè un popolo che avesse tal coscienza di fare la storia, farebbe la storia ideale del genere umano, quella che instaurerebbe, anzi avrebbe già realizzato, non solo in sè ma anche fuori di sè, tutta la coscienza e tutta l'eticità; e come tale nè si macchierebbe nè potrebbe essere in condizioni di macchiarsi d'offese e violazioni e distrazioni di valori nel mondo. Qualsiasi altro modo di riconoscimento, non può essere che presunzione e boria, su cui nè filosofi nè storico hanno il dovere di fermarsi. Allora non resta che costoro scoprano, come gli auguri, i segni della realtà e del destino; e lo pretendono di fatto questi sacerdoti dell'idealismo assoluto, che non conoscono confini alla propria superbia. Se non che, quando si tratta di svelarci finalmente i caratteri che contrassegnano il popolo eletto, il dominatore che ha tutti i diritti contro gli altri che non hanno alcun diritto, essi non possono che cadere nella miseria (bisogna pur dirlo) psicoantropolo-

gica, storica e filologica di Fichte, o (una volta tanto, ma basta per tutte fra sì grande orgia d'apriori) nell'aposteriori hegeliano della constatazione, del successo, più stolto d'ogni misticismo. più cieco d'ogni materialismo.

Che se, poi, riguardiamo più concretamente la storia, non troviam nulla di simile a quanto sogna tal dottrina, nell'affermarla come la serie degli avventi del popolo dominatore (1). C'è sì un avvicinarsi di prevalenze e di dominii; ma è stolto pensare che qui sia tutta la storia del mondo. Ciò, infine, non è che il rilievo più visibile della linea storica; mentre la storia è la totalità dello spirito operante, quello del dominatore e quello dei vinti, quello che è sulle grandi vie maestre dei secoli, e quello che è profondato nei sentieri oscuri dell'infinito. E se la battaglia di Jena appare a Fichte un momento culminante, anzi il momento dei momenti, l'oscura onda di vita del più oscuro popolo che lontano dal campo di battaglia intesse le trame delle consuete relazioni spirituali e materiali silenziosamente, anch'essa allarga il suo cerchio senza fine ed entra e palpita nella storia universale. E spesso questa più che all'apice della

(1) È curioso che Hegel critichi le immaginazioni di popoli eletti, sacerdotali o laici (*Enciclopedia*, § 549); ed il suo popolo dominatore, che ha tutti i diritti di fronte agli altri che non ne hanno alcuno, è proprio un popolo eletto dallo spirito o dall'astuzia della ragione o dal piano della provvidenza, sia pure, e non potrebbe essere altrimenti, in modo transitorio. Ugualmente curioso è che egli il quale rappresenterebbe lo storicismo in persona non abbia alcuna simpatia, anzi tutt'altro, per gli storici.—Cfr. B. Croce, *op. cit.*

curva degli eventi, si elabora intensamente là dove essa sembra inabissata e rotta.

Dove è spirito è storia (in senso specifico); e se emergenze e profondità non facessero, in fine, una cosa sola, noi potremmo dire che la storia non è là dove Hegel la vede, ma più tosto dove non sa vederla. Giacchè nel folle succedersi di trionfi e di condanne, egli spezza e annoda lo spirito assurdamente; sì che egli stesso poi è costretto a ricongiungerne il filo, o al disotto delle fratture e dei nodi, nell'intimo del processo (che per essere, quindi, tale non può ammettere scissioni, esclusioni e privilegi) o a dirittura al di sopra, in un piano misterioso. Ma la storia non è trascendenza, nè tirannia; è realtà intera presente ed opera solidale, anche a traverso i conflitti, di tutto lo spirito.

Certo abbraccia e trae seco vincitore e vinto; ma ciò, in virtù di quanto si è detto, non significa che lo spirito proclami sempre la sua vittoria nel trionfo del vincitore. E ben spesso la realtà storica nell'uno è esaurita e condannata secondo la sentenza di Hegel stesso, e nell'altro comincia o ritorna. E, infine, questo spirito che fa la storia, o si è mostruosamente concentrato, per così dire, nella lotta vittoriosa, ad un termine, lasciando qualche atomo solo all'altro termine (e dovrebbe hegelianamente lasciarlo se il vinto è pur sempre uno spirito particolare) o si è tutto precipitato, senza resto, all'estremo della vittoria e della storia. Nel primo caso, non è affermazione assoluta di tutto lo spirito, quella al di fuori della quale c'è una particella ancora di vo-

lontà e di coscienza : allora la vittoria non è tutta la vittoria, e la storia non è tutta la storia. E nel secondo caso, per l'imposizione totale ed assoluta si spegnerebbe anche lo spirito particolare : il quale , come abbiamo visto, essendo un momento dello spirito è, in sostanza, essenziale allo spirito stesso: sì che lo spegnersi di quello significherebbe, in ultima analisi, negazione dello spirito medesimo.

L'epilogo di questa filosofia, che cerca d'inverarsi nella storia, non è luce e vita, ma tenebra e morte!

IV.

Così penetrati, in certo modo, nel fondo, da cui si vede sgorgare l'essenza della terribile attualità, possiamo trarne filosoficamente un solenne insegnamento, e tentar di spingere anche lo sguardo all'avvenire.

Il fatto stesso che allo spirito annunziantesi fictianamente ed hegelianamente (e non importa qui vedere chi abbia voluto, immediatamente, la guerra) come quello del popolo eletto, si contrapponga non vinto, sì nella pienezza della sua coscienza un altro spirito (e basta la contrapposizione in sé, senza bisogno di far conto del complesso d'altri motivi pur d'immensa importanza, che agiscono), questo fatto solo fa crollare l'orgoglioso disegno ideologico e storico, e riduce anzi annulla la pretesa affermazione assoluta del predestinato alla storia universale, e al fine ne distrugge la fiera dottrina.

Se veramente di fronte alla volontà che ha tutti i

diritti, le altre non hanno alcun diritto salvo quello di riconoscersi schiave; se questa fosse la legge della storia e dello spirito, non dovrebbe esser neppur possibile un'affermazione di volontà che resiste e nega. Ma il fatto grande e stupendo è che la volontà e la coscienza del mondo, quella che combatte sui campi di battaglia e quella che palpita d'ansia profonda nei cuori, si levano alte, diritte, fatali. Ed allora non solo la dottrina cade in frantumi; ma la lotta stessa è giudicata.

Se fossimo tenaci di formule hegeliane, potremmo dire che è, pertanto, già *dedotta filosoficamente la nostra vittoria*: — cioè, non di noi, che siamo passeggeri e mortali, ma dello spirito immortale, che fa e giudica filosofie e storie. E però è anche lecito aggiungere, dati i caratteri, anzi l'essenza di questa guerra, che abbiamo cercato di lumeggiare, che nella vittoria concreta la quale sarà celebrata presto o tardi, sarà anche inclusa una vittoria filosofica.

Non chiedete il nome di questa filosofia vittoriosa. Certo essa non sarà la filosofia dell'orgoglio e dell'arbitrio; quella che ignara e insofferente di relazioni e limitazioni reali e di termini ideali (le une e gli altri ugualmente indispensabili all'essere medesimo dello spirito) finisce col fare il deserto d'ogni realtà e d'ogni ideale.

Noi abbiamo assistito, ed assistiamo tuttora, al prevalere di siffatta filosofia, la quale prendendo le mosse dall'idealismo assoluto, si ramifica nei vari idealismi che più o meno direttamente ne conseguono. E

specialmente assumono un tono superiore e sprezzante quelli con accentuazioni ed esagerazioni dialettiche, che finiscono per condurre alle incredibili aberrazioni, non solo d'ordine teoretico (per cui il già pericoloso principio hegeliano, dell'opposizione - equazione spinto all'equazione assoluta, rende assolutamente inintelligibile tutto ciò a cui si applichi) ma anche morale, onde si offusca ogni principio d'idealità e, bisogna dirlo, d'ogni pura ed onesta valutazione.

Ma vi sono anche le espressioni più spurie e pseudo-filosofiche, le così dette filosofie spirituali (con cui nulla ha da vedere uno spiritualismo sincero e chiaro che ha più di un punto di contatto con il vero e proprio positivismo); Modernismi, Nazionalismi, Sindacalismi e simili, che concorrono al moto di reazione sopra esaminato, tenendosi abilmente, ed anche mantenuti inconsapevolmente, stretti alle più sostanziali correnti idealistiche accennate; sì che insieme, mentre gli uni hanno coltivato uno spirito torbido e confuso d'incompetenza e di boria, d'intolleranza e di violenza (mescolandosi altresì ad elementi e passioni che sono e debbono rimanere estranei alla purezza filosofica), le altre hanno nella loro stessa maggior filosoficità, maturato il più triste frutto di spirituale dissoluzione e di negazione etica.

Or che dobbiamo farci noi d'un idealismo assoluto, o comunque voglia altrimenti chiamarsi, che pretendendo di schiudere le porte di superiori e definitive verità riesce a togliere ogni limpida visione di realtà, e

nelle maglie di parole e formule, variamente secondo la diversa lor magia, confonde ed annulla quelle relazioni e quei valori sulla cui saldezza in fin dei conti riposano la possibilità, la sicurezza e la santità di tutta la nostra vita di pensiero e d'azione?

Nella tremenda prova della guerra attuale, una simile filosofia è giudicata e vinta; e sorge o risorge in sua vece una filosofia più modesta, più consapevole, più rispettosa della realtà, dei diritti dello spirito, e delle imprescrittibili esigenze della coscienza; d'una filosofia per cui non sia oggetto di scherno ciò che v'ha di più puro e sacro nel cuore dell'umanità, l'ideale delle umane ascensioni verso la giustizia e la pace.

La guerra che oggi si combatte è anche lotta di rivendicazione spirituale contro una minaccia ed un pericolo mortali. Da molto tempo, per molti segni essi incombevano (1); ma fin quando era contesa ideologica, il suo impeto vittorioso (che, in fondo, abbiám visto era una ben triste vittoria) poteva proclamare e poteva far credere ai più la instaurazione del regno dello spi-

(1) Per conto nostro, (ci sia lecito dirlo) come abbiamo potuto, abbiamo fatto il nostro dovere; dal *Misticismo moderno*, che cercava rendersi ragione, mentre si svolgeva, d'un momento dello spirito, del quale solo ora possiamo misurare intieramente l'importanza (cfr. A. DELLA TORRE, Pref. alla trad. It. di *Orpheus* di Salomone Reinach, Palermo 1912), agli studi e polemiche varii, che si stanno ora raccogliendo in volume, *Questioni di Pensiero e di Vita: I. Ante bellum*. E non è senza amarezza dover registrare che la guerra d'oggi è veramente una terribile lezione di conferma e di riprova del motivo centrale di preoccupazione di quegli scritti e di quelle lotte.

rito. Ecco, ora, che il suo suggello è *questa* guerra. Ci voleva così tremenda lezione per mostrare, al fine, che cosa fosse veramente e a che conducesse tal filosofia, quante rovine morali, quali strazii di diritti e di valori segnasse nella tempesta di cui è l'anima; l'anima stessa del "vecchio malvagio nemico", invano da Martin Lutero esorcizzato, "che crede sulla terra non esservi se non la brutale potenza e l'infinita astuzia, sue doti feroci."

Ma v'è bene qualche altra cosa nel mondo (e nessuna filosofia, nessuna guerra potrà distruggerla mai, se purc la disconosca o l'opprima); che trae dalla fonte inessiccabile della coscienza e dalla luce stessa del pensiero; che da ogni zolla della più umile realtà sa far nascere un fiore d'ideale, e sull'empirico e relativo pone il coronamento dell'universale e dell'assoluto. Essa appunto ora è insorta, e lotta; e sul pesante fato della forza, riafferma la santità dell'idea; contro la tirannia di un popolo, proclama il diritto di tutti i popoli; contro la violazione di leggi umane e divine, la sanzione suprema della ragione morale; e combattendo serenamente ed eroicamente la sua guerra, non abbassa questa tragedia di sangue e di morte, nel principio ferino della violenza per una violenza, ma vede rilucere in essa ed oltre di essa l'idea di Eraclito e di Bruno, la coscienza giuridica e storica di Roma e la coscienza filosofica di Kant; non affida la sua dura fatalità, il suo senso e il suo valore ad una fredda deduzione metafisica o ad un ripugnante principio etico, ma la pu-

rifica e consacra nell'altezza del suo fine ideale di libertà e d'umanità: è essa, insomma, già umiliata e derisa, che salva i diritti dello spirito.

E se nella lotta senza pari entrano o riaffiorano elementi diversi, e pensieri e sentimenti che sembrano o sono eterogenei alla essenza spirituale che vediamo ora compiutamente illuminata; se rigermogliano fedi sopite o smarrite, non c'indugiamo in analisi riduttrici e discussioni meschine: quell'essenza non s'altera; e ciò che pare confusione e contraddizione attesta la larghezza e la profondità dell'evento che si compie. E consideriamo, più tosto, come il conforto e la sicurezza che ci dà la contemplazione filosofica di questa guerra, ci segnino anche il nostro imprescindibile dovere. Essa, appunto per il carattere che abbiám cercato d'illustrare, non si vince solo nei campi di battaglia; anzi non sarà realmente vinta, se non pure nello spirito. Anche noi, dunque, siamo i combattenti; ed alla realtà e completezza della vittoria dobbiamo consacrare tutte le forze e l'opera ed il pensiero, senza incertezze e senza indugi.

Questo è momento supremo della storia del mondo; e noi, sciagurati e fortunati ad un tempo, di vivere l'immane tragedia, dobbiamo voler essere, sempre più consapevolmente, sempre più efficacemente degni di cooperare al grande destino.

Noi, Italiani, sopra tutto.

È menzognera e insidiosa quella filosofia la quale vuol convincerci che un popolo esaurisca il proprio compito, in un momento prefisso del tempo.

Lo spirito nostro ha fatto tre volte la più grande storia : quando con Roma creò il *Diritto*; quando con la Chiesa dette la *Cattolicità* o simbolicamente il *Valore universale* ; quando con la Rinascenza consacrò la *Libertà*.

Ora noi dobbiamo, non per vano orgoglio, ma per consapevole dovere, commisurare l'avvenire al nostro passato.

Questa è la via ; e su questa via, se il nostro spirito è saldo ed il cuore puro, la meta non può fallire : non può fallire perchè è la meta stessa dello spirito universale e dell'umanità immortale.

Erminio Troilo