



Munich Personal RePEc Archive

Re-reading Einaudi and Croce: hints for a liberalism founded on an anthropology of freedom

Silvestri, Paolo

2007

Online at <https://mpra.ub.uni-muenchen.de/59612/>
MPRA Paper No. 59612, posted 03 Nov 2014 18:30 UTC

ANNALI
della
FONDAZIONE
LUIGI EINAUDI

XLI-2007



Leo S. Olschki Editore

INDICE DEL VOLUME

PARTE I - CRONACHE DELLA FONDAZIONE

| | |
|--|---------|
| I. MARCELLO CARMAGNANI, <i>Relazione per l'anno 2007</i> | pag. XI |
| II. <i>Le persone</i> | » XXXV |
| III. <i>Bandi di concorso</i> | » XLIII |

PARTE II - SAGGI

| | |
|---|-------|
| MASSIMO L. SALVADORI, <i>Presupposti storici e ideali dell'unificazione europea</i> | » 3 |
| GABRIELE GUGGIOLA, <i>Istituzioni federali e tattiche redistributive</i> | » 13 |
| SILVIA MENDOLIA, <i>Unemployment and mental well-being</i> | » 33 |
| PAOLO MELINDI GHIDI, <i>Population ageing, longevity and health</i> | » 63 |
| BEATRICE ZUCCA MICHELETTO, <i>Mercato del lavoro, mobilità e ciclo di vita. Torino nella seconda metà del XVIII secolo</i> | » 99 |
| IRENE CARNAZZA, <i>La storiografia americana e la grande guerra: dieci anni di riflessioni e revisioni (1918-1928)</i> | » 131 |
| MAURO CAMPUS, <i>Le premesse del terzo tempo: la trasformazione strutturale dell'economia atlantica e l'Italia dal 1948 al 1950</i> | » 167 |
| PAOLO SILVESTRI, <i>Rileggendo Einaudi e Croce: spunti per un liberalismo fondato su un'antropologia della libertà</i> | » 189 |

ALBERTO GIORDANO, *Per un'Italia libera e democratica. I liberali e il sistema politico repubblicano nel secondo dopoguerra (1945-1970)*. pag. 229

MARCELLO CARMAGNANI, *L'agricoltura familiare in America Latina* » 263

PARTE III - TESTI E DOCUMENTI

Luigi Einaudi e Meuccio Ruini. *Lettere e documenti*, a cura di Ercole Camurani » 315

Indice dei nomi » 361

PAOLO SILVESTRI

RILEGGENDO EINAUDI E CROCE:
SPUNTI PER UN LIBERALISMO
FONDATO SU UN'ANTROPOLOGIA DELLA LIBERTÀ¹

1. INTRODUZIONE: IL PROBLEMA

Dai tempi del celebre dibattito fra Einaudi e Croce,² la questione del rapporto tra liberismo e liberalismo non ha cessato di alimentare riflessioni e diatribe, di fomentare schieramenti, incomprensioni ed esclusioni reciproche. Si tratta di una di quelle questioni che tendono a travalicare i confini delle singole discipline, ponendo, per così dire, 'interrogativi di frontiera'. Non a caso, del problematico rapporto tra liberismo e liberalismo se ne sono occupati, e continuano a interessarsene, economisti, giuristi e politologi, filosofi del diritto e della politica e filosofi *tout court*.³ Come si spiega

¹ Una prima versione di questo saggio era stata presentata come *paper* (con il titolo *Liberismo e liberalismo. Il nodo insoluto tra etico economico politico e giuridico*) alla III Conferenza annuale dello STOREP, Pollenzo (CN), 1-3 giugno 2007. Sono particolarmente grato al *discussant*, prof. Riccardo Faucci, per la sua attenta lettura, i suggerimenti e le preziose critiche, e al prof. Alessandro Roncaglia, per avermi pungolato a chiarire alcune tesi ivi sostenute. Un ringraziamento speciale va a Carlo Isoardi, per aver letto e commentato il *paper*, e per avermi donato illuminanti lezioni di antropologia filosofica. Hanno letto la versione definitiva di questo saggio i proff. Roberto Marchionatti e Massimo L. Salvadori ai quali rivolgo un sentito ringraziamento. Ovviamente, delle tesi avanzate in quest'ultima versione deve ritenersi responsabile il solo autore. In questa sede riprendo e sviluppo alcune considerazioni già svolte in *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del buongoverno*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, spec. cap. C e cap. IV.

² Salvo una diversa specificazione delle fonti, i saggi di Einaudi e Croce qui citati sono tratti da B. CROCE - L. EINAUDI, *Liberismo e Liberalismo*, a cura di P. Solari, Milano-Napoli, Ricciardi, 1957, opera che d'ora innanzi sarà omessa, indicando solo la pagina da cui è tratta la citazione.

³ Fra questi, solo per fare alcuni nomi, si possono ricordare: J.M. Keynes, W. Röpke, F.A. Hayek, H. Kelsen, C. Schmitt, M. Friedman, D. Faucci, C. Antoni, A. Mautino, B. Leoni, G. Malagodi, D. Corradini, P. Piovani, N. Bobbio, N. Matteucci, G. Sartori, G. Bedeschi,

questo insistente ritornare sul problema? E, soprattutto, perché si pone il problema? Qual è la posta in gioco?

Anche solo a un'analisi sommaria delle diverse tesi che sono state avanzate nel corso del tempo, si può notare come le diatribe sorgano già a partire dalla definizione dei termini in questione. Il liberismo, ad esempio, pur essendo generalmente inteso come un qualcosa che ha a che fare con l'economico, è stato variamente declinato in: *laissez-faire*, liberoscambismo, non interventismo, sistema capitalistico, sistema concorrenziale, complesso di istituzioni economiche, utile (in senso categoriale), libertà economica. Questa libertà economica, a sua volta, è stata diversamente interpretata come parte di una più ampia libertà d'azione, oppure come proprietà privata e/o libertà di iniziativa.⁴ Infine, il liberismo ha assunto, specialmente nella contemporaneità, un'accezione particolarmente negativa sintetizzata nella metafora del mercato come 'giungla selvaggia'. Del resto, non meno problematico è il modo in cui si è cercato di definire l'«essenza» del liberalismo, lì dove l'etico, il politico e il giuridico si intersecano e si sovrappongono (anche e soprattutto con l'economico) senza trovare un'armonica composizione: parlamentarismo, regime democratico, liberalismo politico, liberalismo etico-politico, istituzioni politico-giuridiche, governo della legge e/o costituzionalismo; e poi ancora: libertà spirituale e/o di coscienza, libertà intellettuale, libertà civile, libertà politica. D'altro canto, quando si parla di liberismo e liberalismo, di quale libertà si sta discutendo? Della libertà come assenza di coercizione? Come indipendenza? Come autonomia? Della libertà dello Spirito? Naturalmente, tutte queste declinazioni pongono già di per sé il problema di come orientarsi in una tale selva di significati.

A ciò si aggiunga che lo stesso dibattito Einaudi-Croce è stato letto e riletto alla luce di distinzioni o dicotomie (a seconda di come venga concepita la relazione tra i due concetti) i cui significati contemporanei non coincidono con quelli che l'economista e il filosofo attribuivano al liberismo e al liberalismo.⁵ Conseguentemente, considerata anche la babele che ha inve-

C.A. Viano, L. Firpo, F. Forte, R. Faucci, D. Antiseri, R. Cubeddu, L. Infantino, L. Ferrajoli, M. Bovero, A. Roncaglia. Nell'economia di questo lavoro ci limiteremo a richiamare i contributi che abbiamo ritenuto più significativi per la nostra prospettiva. Per una bibliografia sul tema ci sia ancora consentito rinviare a *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del buon governo* cit., cap. IV.

⁴ Più recentemente Alessandro Roncaglia ha insistito sulla necessità di distinguere tra due diverse accezioni di libertà economica; cfr. A. RONCAGLIA, *Il mito della mano invisibile*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

⁵ Se la responsabilità della confusione terminologica, come vedremo, la si deve imputare anche a Croce, in virtù dell'ambiguità del suo concetto di 'politico', valga per tutti l'esempio di Hayek, il quale ritiene la distinzione crociana tra liberalismo e liberismo coincidente con la distinzione tra liberalismo politico e liberalismo economico: cfr. F.A. VON HAYEK, *Liberalismo*,

stito il lessico politico, giuridico ed economico, ci sembra ancora interessante riflettere sul problematico rapporto tra liberismo e liberalismo, proprio muovendo da una rilettura del dibattito tra Einaudi e Croce.

Più esattamente, scopo precipuo di questo saggio non è una ricostruzione storiografica o filologica del problema, bensì un tentativo di interrogare quel dibattito ponendo la questione, almeno *in un primo momento*, in termini *categoriali* (o concettuali). In altre parole, a che cosa si pensa quando si pensa a ciò che del liberalismo è l'economico, l'etico, il giuridico e/o il politico? Cosa si sta *difendendo* quando si sostiene l'unità e/o la distinzione (spesso intesa secondo un rapporto gerarchico di superiorità-inferiorità) e/o la separazione tra liberalismo e liberismo? Ancora una volta, qual è la posta in gioco?

Ciò che tenteremo di sostenere è che nel dibattito siano in gioco *visioni dell'uomo e della libertà*, e che senza porre quella che potremmo chiamare la questione antropologica, risulta difficile intendere le diatribe e le incomprensioni che questo dibattito continua ancora ad alimentare. Riuscire a dimostrare che l'economico, l'etico, il giuridico e il politico vengono pensati proprio muovendo da una visione dell'uomo, se per un verso ci sembra un primo passo verso una possibile chiarificazione, d'altro canto ci permetterà di mostrare che la domanda «qual è il rapporto tra liberismo e liberalismo?» è una domanda mal posta. Questa chiarificazione è però, appunto, solo un primo passo, poiché insistere sulla 'visione' in quanto *Weltanschauung* è già *tentare di andare oltre il modo di porre il problema in termini esclusivamente categoriali*.⁶

in *Enciclopedia del Novecento*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1978, vol. III, p. 987. Vedremo che il liberalismo di Croce non coincide con il liberalismo politico.

⁶ A ben vedere i due pensatori non si stavano interrogando solo sul significato e il peso da attribuire al liberismo e al liberalismo. Nel dibattito erano destinate ad affiorare questioni filosofiche di non poco conto, che finivano spesso con il sovrapporsi senza essere chiaramente distinte: il rapporto tra mezzi e fini; fatti e valori; essere e dover essere; descrizione e prescrizione; il problema della natura delle ipotesi o premesse del ragionamento scientifico; il rapporto tra astratto e concreto; ragione e passione; teoria e storia; il problema dello statuto epistemologico della scienza (economica) in quanto 'sapere'; il problema della concezione della storia, del tempo e del divenire; il problema del giudizio storico, del giudizio morale e la loro relazione; il nesso tra trascendenza e immanenza; il problema del 'vitale'; il problema della concezione della libertà e del suo rapporto con la legge; e infine il problema, che taglia trasversalmente molte delle questioni summenzionate, della concezione del Soggetto moderno. Si tratta, evidentemente, di problemi enormi che, se per un verso indicano perché, a nostro avviso, il dibattito Einaudi-Croce è ancora attuale, d'altra parte non possono certo essere risolti in questa sede; ciononostante, bisogna sin d'ora tener desta l'attenzione su di essi. Innanzitutto, la loro portata ci obbliga a non liquidare il dibattito semplicemente prendendo parte per uno dei due contendenti. Da questo punto di vista, la tesi più equilibrata ci sembra quella secondo cui, sotto certi aspetti, avevano ragione entrambi (R. FAUCCI, *L'economia politica in Italia. Dal cinquecento ai nostri giorni*, Torino, Utet, 2000, p. 425 n); o quella di chi ha sostenuto che le posizioni di Einaudi e Croce rin-

Per introdurci alle questioni teoretiche relative al dibattito tra Einaudi e Croce, occorre anzitutto tenere a mente che in quel torno di tempo i due contendenti, sebbene uniti nella battaglia liberale contro il fascismo, stavano cercando di risolvere *problemi diversi*.

Il filosofo, tutto intento alla costruzione di una «teoria della libertà», ha gli occhi rivolti allo Spirito o, meglio, alla sua *Filosofia dello spirito*. E la preoccupazione di distinguere liberismo e liberalismo, ha a che fare con il problema di trovare una relazione armonica tra l'economico e l'etico quali peculiari categorie dello Spirito, una relazione che tuttavia proprio in quegli anni andrà sempre più incrinandosi.

L'economista, invece, pur condividendo alcuni aspetti della teoria crociana della Libertà, ha gli occhi rivolti a quelle che chiamerà «libertà concrete». In un momento in cui sta portando avanti una riflessione finalizzata a recuperare e riformare le istituzioni liberali, il paventato possibile connubio tra liberalismo e socialismo (così come teorizzato dal filosofo) non farà che spostare la sua attenzione sugli effetti e le ricadute delle distinzioni crociane nella prassi politica, economica e istituzionale. Inoltre, sebbene anche per Einaudi sia centrale la questione del rapporto tra etica ed economia, tale questione viene spesso affrontata più sul versante epistemologico (come problema del rapporto tra giudizi di valore e scienza economica) che su

viavano a «due liberalismi» (C.A. VIANO, *Croce ed Einaudi: due liberalismi*, in *Luigi Einaudi: istituzioni, mercato e riforma sociale*, Roma, Bardi Editore, 2005, pp. 55-79). D'altra parte non si può pensare di affrontare tali problemi limitandosi a contrapporre le differenti impostazioni e matrici teoretiche dei due pensatori (idealismo *versus* empirismo) e le loro diversità personali e caratteriali (in questo senso cfr. B. LEONI, *Conversazioni su Einaudi e Croce* (edizione postuma di una lezione universitaria del 1967), «Biblioteca della libertà», luglio-settembre 1987, pp. 55-81; e L. FIRPO, *Introduzione a L. EINAUDI - B. CROCE, Carteggio (1902-1953)*, a cura di L. Firpo, Torino, Fondazione Luigi Einaudi, 1988, pp. 1-24). Di più, il pensiero di Croce è stato spesso (pre)giudicato come non liberale, ma ciò lo si è fatto muovendo da una (delle tante) «Storia delle idee liberali», con carattere prevalentemente identitario, presupponendo cioè il 'noi' e il 'loro', chi è dentro e chi è fuori (per una critica a questo tipo di ricostruzioni cfr. P. NERHOT, *Introduzione generale. La scrittura del passato e la questione ermeneutica*, in *Id.*, *La fenomenologia della filosofia analitica del linguaggio ordinario*, Padova, Cedam, 1998, pp. 8-81). Nella maggior parte dei casi si è quindi trattato di critiche estrinseche al pensiero del filosofo. Inoltre, non bisogna insistere troppo sulla presunta 'svalutazione' crociana della scienza che, a suo dire, avrebbe a che fare solo con «pseudoconcetti» e non con il «concetto puro» (e quindi con l'utile e la prassi, e non con la *Logica* o conoscenza dell'universale), poiché le stesse affermazioni epistemologiche di Einaudi sulla scienza economica pura come scienza dei mezzi non faranno che rafforzare le convinzioni del filosofo, il quale muoveva da una concezione convenzionale e operativa della scienza basata sull'epistemologia di Mach e Poincaré (su questo punto cfr. F. BARONE, *Croce e la scienza*, «Mondoperaio», 11, novembre 1982, spec. pp. 82-83). Infine, non sono mancati tentativi di ripensare il liberalismo odierno muovendo proprio dalla filosofia del 'secondo Croce' (cfr., ad es., N. MATTEUCCI, *Il liberalismo in un mondo in trasformazione*, Bologna, Il Mulino, 1972). Tentativi che però sono stati possibili solo ammettendo esplicitamente la necessità di privare la speculazione del filosofo di qualche sua parte essenziale.

quello dell'azione umana. Non a caso, la questione epistemologica, soprattutto a partire dalla fine degli anni '30, diventerà per l'economista particolarmente assillante e, per molti versi, decisiva,⁷ riavvicinandolo, quasi paradossalmente, al filosofo.

Il paradosso può essere messo in luce evidenziando quelli che a nostro avviso sono il 'principio' e la 'fine' del dibattito e che, in quanto tali, orientano il peculiare taglio del nostro interrogare e la nostra analisi critico-ricostruttiva. Se nel 1927 Croce formula la sua tesi secondo cui il liberalismo è una «concezione della vita», nel 1943 Einaudi, dopo aver lungamente dibattuto su liberismo e liberalismo, sembra quasi tornare al principio della discussione finendo con il sostenere che il liberalismo è una «visione della vita». Perché? Quali sono le riflessioni maturate nel frattempo? Rispondere a queste domande ci pare che sia (se non *il*, almeno) *un* modo per tentare di sciogliere il paradosso, o, per così dire, di 'decriptare' quello che è stato giustamente ritenuto il «cripto-crocianesimo»⁸ di Einaudi.

Occorre tuttavia avvertire sin d'ora che la maggior parte delle argomentazioni di Einaudi (anche se non tutte) si pongono su un piano empirico-fattuale. Dal punto di vista della nostra analisi è invece necessario porsi, come già aveva suggerito Carlo Antoni, sul «terreno dei principi»⁹ del dibattito, onde saggiarne la loro consistenza e coerenza. E ciò vale tanto per la speculazione einaudiana quanto e soprattutto per quella crociana, che, dietro una prosa fluida e cristallina, cela problemi di grande complessità. Per queste ragioni riteniamo opportuno affrontare analiticamente prima le tesi del filosofo e poi le obiezioni dell'economista, raccordandole dialetticamente con le prime.

2. BENEDETTO CROCE: UNA 'TEORIA' DELLA LIBERTÀ TRA LEGGE STORICA, COSCIENZA INDIVIDUALE, E *WELTANSCHAUUNG*

Innanzitutto, riteniamo necessario evidenziare sin da subito quelli che a nostro giudizio sono (fra gli altri) i tre principali problemi del liberalismo crociano: (1) il rapporto tra etico ed economico, lì dove il politico e il giu-

⁷ Sulla centralità della questione epistemologica per Einaudi, ha giustamente insistito R. FAUCCI, *Einaudi*, Torino, Utet, 1986, pp. 294-302.

⁸ *Ivi*, p. 291. Come abbiamo cercato di sostenere altrove (*Il liberalismo di Luigi Einaudi o del buongoverno*, cap. C) una particolare influenza nella riflessione epistemologica di Einaudi la ebbe Giuseppe Bruguier Pacini.

⁹ C. ANTONI, *La restaurazione del diritto di natura* (1959), in *Id.*, *L'individuo tra natura e storia*, a cura di C. Ocone, Napoli, Pagano, 1993, p. 161.

ridico sono inquadrati, non senza ambiguità, nella categoria dell'*utile*, intesa come categoria dell'attività economica, o volizione del particolare;¹⁰ (2) la relazione tra giudizio pratico (storico-individuale) e giudizio dell'accadimento (storico-cosmico); (3) il rapporto tra trascendenza e immanenza.

Se torneremo su questi ultimi due punti nel prosieguo, per intendere il primo e le implicazioni che esso ha sul tentativo crociano di formulare una filosofia del liberalismo, è necessario un breve cenno alla *Filosofia dello spirito*. La filosofia dello spirito viene formandosi come un sistema o una tetralogia dell'*«attività»* umana,¹¹ suddivisa nelle quattro categorie: bello, vero, buono e utile, configurate come eterni predicati del reale, e all'insegna di una precisa distinzione tra il teoretico e il pratico, il conoscere e l'agire.¹² Per quanto Croce sostenesse che solo nel prosieguo riuscirà a liberarsi dello «spettro» del «naturalismo»,¹³ superando così il dualismo di Spirito e Natura (si noti che Croce include nel concetto di Natura la materia, il bisogno, il senso, il sentimento, la passione, il corpo), invero questo «spettro», che nella Filosofia dello spirito viene fugato attraverso la costruzione della categoria *positiva* dell'utile, sarà destinato a ricomparire, come vedremo, nella sua forma più inquietante: il vitale.¹⁴

In effetti, e sotto molti punti di vista, è proprio l'utile a presentarsi come la categoria più problematica dell'intera filosofia dello spirito. Per intendere questo aspetto e le sue conseguenze sul tentativo crociano di co-

¹⁰ La tesi che la politica e il diritto rispondano alla logica della «forza», della «convenienza economica», e quindi dell'*utile* era già stata formulata da Croce nella *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia* (Memoria accademica del 1907, ristampata con aggiunte e preceduta da un intr. di Adelchi Attisani), Napoli, R. Ricciardi, 1926. Sulla filosofia del diritto di Croce cfr. B. TRONCARELLI, *Diritto e filosofia della pratica in Benedetto Croce (1900-1952)*, Milano, Giuffrè, 1995; D. CORRADINI, *Croce e la ragion giuridica borghese*, Bari, De Donato, 1974.

¹¹ Sin dall'inizio essa andò costituendosi, specialmente attraverso la riflessione sull'*Estetica*, in aperta contrapposizione a ogni teoria sensistica e associazionistica (tipici del positivismo ottocentesco), e in difesa del carattere *attivo* di tutte le operazioni spirituali. Senza voler negare i fatti di ordine fisico o psichico-naturale, Croce rivendica tuttavia i *fatti di attività*, che costituiscono la nostra stessa umanità: «non è reale l'*attività* dell'uomo? E che cosa è l'uomo se non *attività*? In che modo si distingue dalla natura circostante se non come *attività* tra fatti di meccanismo fisico o psichico?». L'*attività* dell'uomo è dunque produttrice di valori, e bellezza, verità, bontà e utilità sono i «*valori dell'attività*» (B. CROCE, *Tesi fondamentali di un'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, in *La prima forma dell'«Estetica» e della «Logica»*, a cura di A. Attisani, Messina, Principato, 1924, pp. 9, 15 e 23).

¹² *Ivi*, pp. 59-60.

¹³ B. CROCE, *Contributo alla critica di me stesso* (1915), Bari, Laterza, 1945, pp. 43-44.

¹⁴ Sulla centralità della questione del vitale, presente già a partire dalla continua e problematica riformulazione crociana della tematica del sentimento, rinviamo alle acute analisi di D. FAUCCI, *Storicismo e metafisica nel pensiero crociano*, Firenze, La Nuova Italia, 1950. Fra i diversi saggi sul dibattito liberismo-liberalismo, l'unico in cui si è notato lo spostamento d'accento che il vitale causa nella speculazione crociana è quello di G. MALAGODI, *Introduzione* a B. CROCE - L. EINAUDI, *Liberismo e Liberalismo*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1988, pp. IX-XXXI.

struire una filosofia del liberalismo, bisogna anche ricordare che dalla fine degli anni venti il filosofo si trova a fare i conti con un fascismo ormai non più riconducibile nell'alveo delle istituzioni liberali; cerca di fronteggiare Gentile e i gentiliani, che sostengono essere il fascismo il vero persecutore del liberalismo, giacché quello ottocentesco si era ridotto a mero liberismo, cioè aveva finito con l'essere pensato con categorie economiche, scadendo, secondo loro, in utilitarismo, edonismo o materialismo; ma cerca anche di fare i conti con i moti di «attivismo», «vitalismo» e «irrazionalismo», con la «barbarie» ognora risorgente, con quella «malattia romantica» che innalzava il passionale e il sentimentale a valori in sé, con la «crisi della civiltà» e le profezie dell'inarrestabile declino dell'Occidente. Orbene, essendo le categorie dello Spirito gli *eterni predicati del reale* (utile-buono-bello-vero), ed essendo il reale razionale, Croce ha non poche difficoltà a ricondurre il reale che aveva sotto gli occhi nella perfetta architettura razionalistica della sua filosofia.

La speculazione crociana sul liberalismo raggiunge una prima, fondamentale formalizzazione nei due saggi del 1927, *La concezione liberale come concezione della vita* e *Liberismo e liberalismo*.¹⁵ Poiché le tesi formulate in questi due saggi verranno sviluppate nel prosieguo, è qui sufficiente richiamarli brevemente. Ne *La concezione liberale come concezione della vita*, Croce tenta di fondare il liberalismo sulla sua stessa filosofia dello spirito, sino al punto da identificarlo interamente con quest'ultima. A questo proposito, è necessario ricordare sin d'ora che egli definisce la sua filosofia «storicismo assoluto» o «assoluto immanentismo», e che il reiterato tentativo di costruire una teoria della libertà si basa proprio sulla contrapposizione tra trascendenza e immanenza.¹⁶

La «concezione liberale», spiega il filosofo, «è *metapolitica* [...] e coincide con una *concezione totale del mondo e della realtà*». Il liberalismo come immanentismo è dunque una «*Weltanschauung*» che è, a un tempo, «filosofia» e «abito di vita». «In essa si rispecchia tutta la filosofia e la religione dell'età moderna, incentrata nell'idea della *dialettica* ossia dello svolgimento, che, mercé la diversità e l'opposizione delle forze spirituali,

¹⁵ Originariamente apparsi nel 1927 negli «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche della Società reale di Napoli» (il primo con il titolo *Il presupposto filosofico della concezione liberale*).

¹⁶ È stato tuttavia notato che quella di Croce è, nonostante tutto, una «metafisica dell'immanenza». Infatti, per quanto egli amasse rivendicare un'istanza antimetafisica, nella sua filosofia c'era una «visione integrale, e perciò metafisica anch'essa del *significato dell'opera umana*» (E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Bari, Laterza, 1959, II ed., p. 194).

accresce e nobilita di continuo la vita e le conferisce il suo unico e intero significato».¹⁷

Individuando nell'immanentismo la cifra della modernità e della libertà, Croce spiega che la concezione immanentistica «scaturisce dalla critica della concezione opposta, la quale dividendo Dio e mondo, cielo e terra, spirito e materia, idea e fatto, giudica che la vita umana debba essere plasmata e regolata da una sapienza che la trascende e per fini che la trascendono».¹⁸

Pertanto, la costruzione del liberalismo crociano si regge (e cade) sulla contrapposizione tra concezione immanentistica e concezione trascendente. Mentre la prima, secondo Croce, è intrinsecamente liberale, la seconda è di necessità «autoritaria», in quanto si impone, o ha la pretesa di imporsi, come «legge» *eteronoma*. Nondimeno, come vedremo, anche la concezione immanentistica verrà rivendicata dal filosofo in quanto «legge». Qui è interessante rilevare che la contrapposizione tra legge *eteronoma* ed *autonoma* sembra vacillare lì dove noteremo che la legge deve essere creduta per essere praticata; per passare, cioè, parafrasando lo stesso Croce, da «concezione del mondo» a «etica conforme».

Nel secondo saggio, Croce approfondisce la distinzione tra *liberismo* e *liberalismo*. «La formola *economica* del liberismo ha comuni il carattere e l'origine con quella *politica* del liberalismo, e al pari di essa *deriva* dalla concezione [...] immanente e storica della vita».¹⁹ Orbene, si affretta a precisare il filosofo, «il liberismo non può essere *regola e legge suprema* della vita sociale perché allora esso vien posto accanto al liberalismo etico e politico». In altri termini, il liberismo è un «legittimo *principio economico*», ma non una legittima «*teoria etica*». Il criterio di discriminare, dunque, fa leva sullo scarto che per Croce si dà tra due piani: «alla soddisfazione meramente *utilitaria* si contrappone come necessità superiore l'esigenza *morale*», al «*quantitativo*», il «*qualitativo*».²⁰ Di qui, la 'soluzione' del problema: «la difficoltà si scioglie col riconoscere il *primato* non all'economico liberismo ma all'*etico liberalismo*, e col trattare i problemi economici della vita sociale sempre in rapporto a questo». In quest'ottica, beni e ricchezze sono, e devono rimanere, «strumenti di elevazione umana», laddove «la libertà» del liberalismo, «è indirizzata a promuovere la vita spirituale nella sua interez-

¹⁷ B. CROCE, *La concezione liberale come concezione della vita* (1927), pp. 3-4. Sul liberalismo come *Weltanschauung*, cfr. B. CROCE, *Di un equivoco concetto storico: la 'borghesia'* (1927), in *Id.*, *Etica e politica*, Bari, Laterza, 1967, p. 281.

¹⁸ *Id.*, *La concezione liberale* cit., p. 4.

¹⁹ *Id.*, *Liberismo e liberalismo* (1927), p. 11 (corsivi nostri).

²⁰ *Ivi*, p. 12 (corsivi nostri).

za, e perciò in quanto vita morale». Una tale soluzione implica che i «provvedimenti» del «liberismo» (come quelli del «socialismo») verranno giudicati e approvati dal liberalismo, «secondo luoghi e tempi e nel caso dato», «non per ragioni economiche, sibbene (è da sottolineare) per ragioni etiche, e con questo li sancisce»; viceversa, verranno respinti se «si oppongono allo svolgimento e progresso morale». ²¹ È qui il caso di rilevare come nel liberalismo crociano permanga un'ambiguità di fondo, nella quale sono incappati in molti, primo fra tutti lo stesso Einaudi, ma anche Hayek e coloro che si sono richiamati alle tesi di quest'ultimo per sostenere l'inscindibilità di liberismo e liberalismo, intesi come i due aspetti, *economico e politico*, di una stessa unità. ²²

Il problema principale di Croce è il rapporto tra l'etico e l'economico posti in senso categoriale, tant'è vero che egli sottolineerà più volte, e sino alla fine, che la distinzione è tra «liberalismo etico» e «liberismo economico». Eppure, a volte introduce, seppure *en passant*, l'espressione «liberalismo etico e politico», senza tuttavia peritarsi di specificarne il rapporto con il liberalismo etico. Anche se l'espressione «liberalismo etico e politico» sembra rinviare alla revisione metodologico-storiografica del filosofo, ²³ permane comunque il problema categoriale. Infatti, se il politico (e il giuridico) è inquadrato nella categoria dell'utile, perché non usare l'espressione «liberalismo etico ed economico»? Si direbbe, quindi, che il filosofo presupponga un'inopinata superiorità del politico sull'economico, ciò che però risulta difficile da sostenere nella misura in cui l'agire politico (e giuridico) è ricondotto alla categoria dell'utile.

Croce sviluppa successivamente le sue riflessioni sul liberalismo nella celebre *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, uscita nel 1932, i cui capitoli introduttivi – poi recensiti da Einaudi – erano stati presentati l'anno precedente e ristampati con il significativo titolo *La religione della libertà*. ²⁴ Negli anni successivi, queste stesse riflessioni verranno approfondite e in parte rielaborate nella *Storia come pensiero e come azione* del 1938, ²⁵ e poi ulteriormente affinate in *Principio, ideale, teoria. A proposito della teo-*

²¹ *Ivi*, pp. 13-14.

²² Cfr., per tutti, F.A. VON HAYEK, *Liberalismo* cit.

²³ B. CROCE, *Storia economico-politica e storia etico-politica* (1924), in *Etica e politica* cit., pp. 275 ss.

²⁴ *Id.*, *La religione della libertà* (1931), pp. 16 ss. (originariamente con il titolo *Capitoli introduttivi di una storia dell'Europa nel secolo decimonono* (memoria letta nel 1931 all'Accademia di scienze morali e politiche della Società Reale di Napoli); saggio destinato a formare il primo capitolo della *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari, Laterza, 1932).

²⁵ *Id.*, *La storia come pensiero e come azione* [1938], Napoli, Bibliopolis, 2002.

ria filosofica della libertà, del 1939.²⁶ Per seguire la speculazione crociana di quegli anni conviene partire proprio da quest'ultimo approdo, anche per mostrare fino a che punto per Croce fosse un porto sicuro.

Innanzitutto è degno di nota il fatto che a partire da *La religione della libertà* il filosofo insiste sempre più sul rapporto tra una libertà spirituale o morale, o spirito-libertà, e gli «istituti» (o i «provvedimenti») politici, giuridici ed economici i quali costituirebbero «il corpo storico» della libertà, cioè «spiritualità corporificata e, perciò stesso, corporeità spiritualizzata».²⁷

Ciò appare in perfetta sintonia con le riflessioni che egli stava conducendo su *Le due scienze mondane: l'estetica e l'economica*,²⁸ che rivendicava orgogliosamente quali cifre della sua filosofia immanentistica, la cui «mondanità» consisteva proprio nell'aver fatto i conti con il «senso» e con «quelle che un tempo si dicevano le *facultates inferiores* dello spirito», e aver superato ogni forma di dualismo (Spirito/Natura, soggetto/oggetto, ragione/sentimento, ecc.).²⁹ Come infatti spiega in un passaggio cruciale dell'autobiografia, ove evidenzia il punto di svolta della sua filosofia, «la considerazione attenta di quelle che un tempo si dicevano le *facultates inferiores* dello spirito, perché più sembravano attenersi al senso e all'appetizione, la fantasia, cioè, e l'utilitaria o economica volontà, mi condusse a vedere nella trascuranza o nel dispregio di queste l'impedimento, e nel riconoscimento della loro importanza e valore la via necessaria a intendere in pieno l'unità dello spirito, a criticare e dissolvere il concetto di Natura, malamente intesa come altro dallo spirito, e a stabilire l'immanenza del reale». Pertanto, se il liberalismo di Croce si regge o cade sull'immanentismo, allora tutto dipenderà dalla circostanza che egli sia riuscito o meno a superare questa 'vecchia' antropologia delle facoltà. Vediamo allora quali sono i problemi della sistematizzazione crociana.

«Nella teoria filosofica della libertà sono da distinguere», spiega Croce, «tre aspetti o gradi».

In primo luogo, «la libertà in quanto forza creatrice della storia, suo vero e proprio soggetto tanto che si può dire (in senso alquanto diverso da quello hegeliano) che la storia è storia della libertà».³⁰ Secondo questa teoria

²⁶ Id., *Principio, ideale, teoria. A proposito della teoria filosofica della libertà* (1939), pp. 65 e ss.

²⁷ Id., *La religione della libertà*, p. 24.

²⁸ Id., *Le due scienze mondane. L'estetica e l'economica* [1931], in Id., *Breviario di estetica; Aesthetica in nuce*, Milano, Adelphi, 1990, pp. 169-190.

²⁹ Id., *Contributo alla critica di me stesso* cit., p. 65.

³⁰ Id., *Principio, ideale, teoria* cit., p. 70 (corsivi nostri). Secondo Croce, la hegeliana «storia come storia della libertà» muoveva da una libertà come oggetto e non soggetto della storia. Nella

anche quelle che si presentano come negazioni o sopraffazioni della libertà, la «fortificano». Significativamente, per il Croce, «un millennio [...] di servitù», non è che un «incidente, perché corto spazio all'eterno, quanto un batter di ciglio»; un incidente che «non interferisce» nel compito della libertà che «è sempre di accendere la libertà con la libertà, e di scegliere di volta in volta a tal fine i mezzi e le materie adatte». ³¹ Secondo il filosofo, dunque, essendo la libertà «l'essenza dell'uomo [...], tanto poco gli si può dare che non si può neanche toglierla; e tutti gli oppressori della libertà hanno potuto bensì spegnere certi uomini, impedire più o meno certi moti di azione, costringere a non pronunziare certe verità e a recitare certe menzogne, ma non togliere all'umanità la libertà, cioè il tessuto della sua vita, ché, anzi, com'è risaputo, gli sforzi della violenza, invece di distruggerla, la rinsaldano e, dove era indebolita, la restaurano». ³²

D'altro canto, muovendo dall'assunto che la Libertà è il soggetto della storia, «legge suprema», «principio del mondo», essa, in quanto tale, non può essere storicizzata. Pertanto, le *istituzioni* politiche, giuridiche o economiche in cui questa libertà si «incarna» non possono che essere *contingenti*. Si spiega allora perché il filosofo napoletano definisca sarcasticamente «frigidi» e «superficiali» tutti coloro che hanno tentato di chiarire il significato della libertà, poiché non hanno capito che essa non ammette «aggettivi né empiriche determinazioni per la sua intrinseca infinità; ma non perciò non si poneva da sé di volta in volta i suoi limiti, che erano atti di libertà, e così si particolareggiava e si dava un contenuto. La distinzione, molte volte fatta, delle due libertà, di quella al singolare e di quella al plurale, della libertà e delle libertà, si svela antitesi di due astrattezze, perché la libertà al singolare esiste soltanto nelle libertà al plurale. Se non che essa non si adegua mai e non si esaurisce in queste o quelle delle sue particolarizzazioni, negli istituti che ha creati; e perciò non solo, come si è notato, non si può definirli per mezzo dei suoi istituti, ossia giuridicamente, ma non bisogna porre un legame di necessità concettuale tra essa e questi, che, essendo fatti storici, le si legano e se ne slegano per necessità storica». ³³

Lo sforzo del filosofo è dunque quello di concepire la libertà nella sua purezza categoriale. Nondimeno, non è agevole comprendere di quale categoria si tratti, vale a dire, se di una categoria dello spirito o se dello spirito

prospettiva crociana, invece, la libertà è «fine e principio, causa finale e causa efficiente» della storia (N. BOBBIO, *Libertà*, in *Enciclopedia del Novecento*, Milano, Treccani, 2000, vol. III, p. 1000).

³¹ B. CROCE, *I partiti politici e il loro carattere storico* (1938), p. 53 (corsivo nostro).

³² ID., *Revisione filosofica dei concetti di «Libertà» e «Giustizia»* (1943), p. 89.

³³ ID., *La religione della libertà* cit., pp. 23-24.

concepito nella sua totalità.³⁴ Ad ogni buon conto, egli sostiene che «*la categoria dell'umanità e quella della libertà coincidono*; e, per disumano che si dica un regime o una età, disumano affatto non diventa mai, se (come altresì diceva il Vico) non voglia trarsi dai confini dell'umanità e cadere nel nulla».³⁵ È qui evidente che Croce non parla dell'uomo, bensì dell'umanità, e dunque della storia di questa e non del singolo individuo.

Ma è proprio una siffatta prospettiva a rivelare, nonostante le continue accuse che il filosofo rivolge a ogni forma di intellettualismo e astrattismo, il carattere eminentemente astratto della sua antropologia. Non ci pare un caso, come è stato notato, che sia proprio l'utile, rivendicato da Croce come la cifra della concretezza o 'mondanità' della filosofia dello spirito, a presentarsi sin dalle sue prime formulazioni come astratto.³⁶

Il secondo «aspetto» o secondo «grado» della libertà è la libertà intesa come «*ideale pratico* che intende a creare nella società umana la maggiore libertà e perciò ad abbattere tirannie ed oppressioni e a porre costumi, istituti e leggi che valgano a garantirla. Se si va al fondo di questo ideale si ritrova che esso non è in niente diverso né distinguibile dalla *coscienza e azione morale*».³⁷

Da questa prospettiva, il filosofo definisce «rapporto di forma a materia» o di «fine» a «mezzi» la relazione sussistente tra libertà e struttura economica, tra morale e utile, tra liberalismo e liberismo, tra *Vita morale e ordinamenti economici*³⁸ o ancora, come dirà successivamente, tra *Forze vitali e forze morali*.³⁹ Nel riconfigurare il rapporto tra etico ed economico, Croce però finisce con il ridurre l'economico a mero «strumento» dell'etico,⁴⁰ con conseguenze niente affatto trascurabili per la sua filosofia, come vedremo fra poco. Una tale libertà accetta tutti gli ordinamenti economici e «sa-

³⁴ Se infatti, come aveva sostenuto precedentemente, la «vita spirituale nella sua interezza» è «vita morale» ne consegue che lo spirito è moralità. Ma se la moralità è solo una delle quattro categorie dello spirito, in che senso questa categoria coincide con l'«interezza» dello spirito? come avviene questo passaggio dalla parte al tutto?

³⁵ ID., *Perpetuità ideale e formazioni storiche* (1938), p. 62 (corsivi nostri).

³⁶ B. TRONCARELLI cit., *passim*.

³⁷ B. CROCE, *Principio, ideale, teoria* cit., pp. 69-70.

³⁸ Il rapporto fra liberalismo e liberismo è «rapporto di forma a materia, trovando la libertà nei contrasti che le porge la vita economica la materia da elaborare e da convertire nell'armonia della forma» (B. CROCE, *Vita morale e ordinamenti economici* (1938), pp. 56-57).

³⁹ ID., *Forze vitali e forze morali. Economia, politica ed etica* (1941), pp. 82-87.

⁴⁰ «La vita morale copre tutta intera la vita pratica o economica, e investendola del suo spirito e facendola sua materia e strumento la innalza e risolve in se stessa» (ID., *Parità degli uomini nella libertà* (1949), p. 109).

rebbe opera vana cercar di fissare, nel moto incessante e vario e diverso della storia, gli *ordinamenti economico-politici* che la libertà ammette e quelli che essa rifiuta; perché di volta in volta, li ammette tutti e tutti li rifiuta». ⁴¹

Infine, Croce precisa il rapporto tra la libertà come ideale morale e le istituzioni. Riferendosi alla teoria dei pesi e contrappesi che secondo alcuni sarebbe uno degli elementi distintivi del liberalismo, egli avverte che «anche il Montesquieu [...] non era in grado di sostenere che con questo meccanismo istituzionale si generasse o mantenesse libertà e si impedisse servitù, perché, se manca l'animo libero, nessuna istituzione serve, e se quell'animo c'è, le più varie istituzioni possono secondo tempi e luoghi rendere buon servizio. Le concrete istituzioni liberali le crea di volta in volta il genio politico ispirato dalla libertà o (che è lo stesso) il genio liberale fornito di prudenza politica». ⁴²

Prima di soffermarsi sul terzo aspetto della libertà crociana è ora necessario riprendere il filo delle nostre considerazioni critiche.

Innanzitutto, se è vero quanto abbiamo cercato di sostenere, e cioè che l'impostazione teoretica del filosofo non ha nulla a che vedere con il liberalismo *politico* (come del resto queste ultime affermazioni dimostrano), né riguarda il rapporto tra liberalismo politico e istituzioni economiche, non fa alcuna meraviglia che, come è stato rilevato, il liberalismo di Croce eluda sistematicamente quelli che sono considerati i problemi 'tipici' del liberalismo: la limitazione del potere, l'organizzazione degli organi dello stato, ⁴³ il ruolo del mercato, ecc. Ma questa è una critica estrinseca al pensiero di Croce. Di conseguenza, più che muovere da una concezione pregiudicata di ciò che sarebbe il '*quid sui*' del liberalismo, ci pare più opportuno cer-

⁴¹ Id., *Vita morale e ordinamenti economici* cit., p. 57. La libertà «non sta in alcuna dipendenza da uno o altro ordinamento economico, ma tutti li revoca in questione e tutti di volta in volta accoglie o respinge secondo che giovino o noccano al suo fine dell'accrescimento della vita spirituale» (Id., *Principio, Ideale, Teoria* cit., p. 78). La libertà deve essere «economicamente affatto spregiudicata»: deve «avere il coraggio di adottare, al fine del civile progresso, anche i provvedimenti che sembrano o sono i più diversi e opposti, quelli che si chiamano liberistici e quelli che si chiamano comunistici, che tutti sono buoni in certi casi se rispondono al fine che si è detto e tutti, in relazione a esso, perdono la loro precedente qualificazione e prendono l'altra di provvedimenti moralmente necessari» (Id., *Revisione filosofica dei concetti di «Libertà» e «Giustizia»* (1943), p. 99).

⁴² Id., *Principio, ideale, teoria* cit., p. 80.

⁴³ Cfr., per tutti, G. SARTORI, *Elementi di teoria politica*, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 131, ove si sostiene che quella che per il Croce era la filosofia del liberalismo, era invero «solo una filosofia della Libertà (con la maiuscola), di una pura "categoria dello Spirito" che non conteneva nulla delle tecniche e modi per imbrigliare il potere assoluto, e cioè nulla del *quid sui* del liberalismo».

care di mostrare le contraddizioni interne alla speculazione del filosofo, e quindi alla sua stessa teoria della libertà.⁴⁴

Si può allora cominciare con il rilevare come la filosofia di Croce rischi di giustificare qualunque forma di violenza o di tirannia, se è vero, come egli scrive, che le negazioni o le sopraffazioni della libertà la «fortificano» o la «rinsaldano», e persino un millennio di schiavitù può considerarsi un «batter di ciglio». Coerentemente con queste premesse, la peggiore delle tirannidi potrebbe essere giudicata come il miglior mezzo per «fortificare» la libertà dei cittadini. Questa critica, in effetti, sarà lo stesso Einaudi a sollevarla.

Da un punto di vista filosofico il problema è più generale, poiché la duplice valenza (o doppio grado) della libertà crociana, come *principio* e come *ideale*, riapre nel discorso crociano la ricorrente lacerazione tra giudizio storico-cosmico e giudizio storico-individuale,⁴⁵ o, come è stato notato,

⁴⁴ Da questa prospettiva, particolarmente calzanti e pungenti ci sembrano le critiche di Gaetano Salvemini: «Croce ha sempre insegnato [...] che esiste e opera nello spirito umano un bisogno perenne di libertà» che non si spegne neanche se l'uomo è tenuto «in catene. [...] Croce ha ragione quando afferma questa dottrina. Ma la sua libertà ha due difetti: 1) è troppo sicura di se stessa, e 2) non scende mai dalle nuvole sulla terra. Primo punto. Quella libertà invincibile, indistruttibile, eterna, si può prendere tutte le libertà possibili perché a lungo andare non ha nulla da temere da nessun nemico. Perciò il culto che Croce professa per la libertà, non gli impedi negli anni immediati del dopoguerra né di collaborare alla rivista dei nazionalisti, né di riconoscere che anche il comunismo poteva essere buono, ma frattanto era il caso di «fiancheggiare» il movimento fascista, dato che la libertà spirituale degli italiani non correva nessun pericolo se chi doveva bere l'olio di ricino o aveva la testa spaccata da un manganello rimaneva perfettamente libero se non lasciava domare la propria libertà spirituale né dal manganello né dall'olio di ricino». Il secondo difetto della libertà crociana – prosegue Salvemini – «è che essa ha poco o niente da vedere con quelle determinate libertà personali o politiche, alle quali noi poveri diavoli non viventi nella stratosfera filosofica pensiamo quando usiamo questa parola magica: libertà! Croce non definisce mai in termini concreti quali libertà debbono rampollare oggi, in quell'Italia in cui Croce vive, da quel bisogno di libertà spirituale che deve essere la religione degli uomini migliori e possibilmente di tutta l'umanità. La libertà, ideale astratto di Croce, non è mai esistita fuori dalla mente di Croce. Chiunque nella storia ha domandato «libertà» ha domandato «ben definite libertà» per garantire diritti concreti immediati [...]. La stessa libertà di Croce, con rispetto parlando, non svolazza nella stratosfera. È il diritto che Croce rivendica di dire e di scrivere quel che egli crede la verità, e di «andare o non andar a messa» come egli disse nel Senato il 24 maggio 1929, mentre i contadini delle sue terre gli pagano puntualmente gli affitti. E la libertà per i contadini delle terre di Croce è la libertà di organizzarsi in leghe di resistenza per pagare a Croce meno affitti che sia possibile e nessun affitto se è possibile. Croce condanna come simoniaca ogni associazione di riforme particolari con la libertà astratta. Ma tutti i movimenti di emancipazione umana risultano da una associazione simoniaca di quel genere. Gli uomini hanno rivendicato sempre la libertà come garanzia delle loro libertà, economiche, religiose, intellettuali, politiche e così via. Di una libertà dissossata, eterica, angelicata, svuotata di ogni contenuto, non hanno mai saputo che farsene» (G. SALVEMINI, *Che cosa è un 'liberale' italiano nel 1946*, ora in *Scritti sul Fascismo*, a cura di R. Vivarelli, Milano, Feltrinelli, 1974, vol. III, pp. 365-366).

⁴⁵ Si ricordi che per la filosofia di Croce, il Tutto-accadimento è il risultato delle singole azioni-volizioni individuali, e nel formulare il giudizio storico si applicano sempre le categorie della necessità e della realtà-razionalità: «ciò che è stato doveva essere; e ciò che è veramente reale

tra storicismo di matrice hegeliana e moralismo di matrice kantiana.⁴⁶ Lacerazione che del resto sembra ricalcare quella che è stata definita la sua 'scissione esistenziale': tra l'istanza di essere politicamente impegnato e quella di essere filosofo al di sopra delle parti, o, per così dire, tra l'essere nella mischia e al di fuori della mischia (vedremo che Einaudi avrà un problema del tutto simile, almeno da un punto di vista epistemologico).

D'altra parte, il discorso crociano solleva la questione del *chi* deve dare il giudizio (e di quale tipo di giudizio si tratti) in merito al raggiungimento o meno del fine supremo della libertà. A questo proposito, il filosofo parla di una 'libertà che giudica' – che «ammette» o «rifiuta», «accoglie o respinge», sceglie «i mezzi o le materie adatte» – come se si trattasse di una peculiare personificazione della libertà, ma chi incarna o dovrebbe incarnare questo ideale non è affatto chiaro; e anche quando egli domanda il problema di un tale giudizio alla coscienza del «genio politico»,⁴⁷ non fa che alimentare il plesso delle questioni in gioco. Più esattamente, se la coscienza individuale giudica le volizioni-azioni, come può essa applicare all'accadimento-tutto, che si giudica secondo la categoria della necessità o realtà-razionalità, la qualifica di morale o immorale?

Ancora, il giudizio su un determinato sistema economico non può che essere orientato da un criterio regolativo che deve necessariamente sostanzarsi in un'idea di libertà più o meno de-finita. Ma se la libertà per Croce è

è veramente razionale». D'altro canto, nell'accadimento, «il progresso coincide col fatto» e «quel che per l'individuo è morte, è vita per il tutto» (*Filosofia della pratica. Economica ed etica*, Bari, Laterza, 1963, VIII ed., pp. 64-65). Tutto concorre ad alimentare il «progresso cosmico»: le reazioni e le persecuzioni, la croce e il rogo; «il positivo prevale in perpetuo sul negativo e la Vita trionfa di continuo sulla Morte» (*ivi*, pp. 170-171). Da questa prospettiva, la trama storica «è l'opera dello Spirito universale, del quale gli individui sono manifestazioni e strumenti» (*ivi*, p. 173). In questi pochi passi, di matrice chiaramente hegeliana, vi ritroviamo uno dei problemi che assillò maggiormente il Croce, e cioè la difficoltà di tenere assieme la libertà dell'individuo con la necessità storica, e, più in generale, il problema di fare i conti con l'inquietante presenza di Hegel nella sua filosofia, la cui dialettica degli opposti mal si conciliava con il sistema crociano basato sul nesso dei distinti. Consapevole di questo problema, il filosofo tenterà più volte di riformularne una 'soluzione': «la razionalità del reale si può e si deve connettere con la più rigida condanna dell'errore e del male, e la perpetua dialettica con la costanza del vero» (*Il concetto del divenire e l'hegelismo*, in *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti sulla storia della filosofia*, Bari, Laterza, 1967, V ed., p. 155). Ciò spiega anche il continuo tentativo di Croce di fare i conti con il problema del male e del 'negativo' nella storia. Cfr., in proposito, G. SASSO, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Napoli, Morano, 1975.

⁴⁶ D. FAUCCI, *La filosofia politica di Croce e Gentile*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, *passim*.

⁴⁷ La figura del «genio politico» è legata a un assunto fondamentale della *Filosofia della pratica*: «l'uomo opera caso per caso, d'istante in istante [...], non è possibile fornire modelli e tipi fissi d'azione», e non esisterebbe, pertanto, una «scienza pratica e normativa» (B. CROCE, *Filosofia della pratica. Economia ed etica* cit., pp. 33-35). Vedremo come Einaudi rivolgerà alcuni dei suoi strali più pungenti a questa concezione del genio.

libertà senza altri aggettivi o qualificazioni, una libertà che tutto include, quale sarà mai questo criterio regolativo?

Di qui, un ulteriore dilemma. *Tertium non datur*: o la libertà crociana «accoglie» o «ammette tutti» gli «ordinamenti economico-politici», ma allora non è necessario possedere un criterio di giudizio sulla base del quale operare una distinzione e una scelta; oppure, per «rifiutarli» (o «revocarli in questione» o «respingarli»), deve disporre di un criterio di giudizio, ma allora non può ammetterli tutti.

Il filosofo sembra propendere, non senza contraddizioni e incertezze, per quest'ultima soluzione, allorché riformulerà più volte il criterio regolativo o, come egli stesso lo chiamerà, il «criterio di giudizio per qualsiasi riforma»: la «capacità o meno di promuovere libertà e vita»,⁴⁸ il «fine dell'accrescimento della vita spirituale», il «fine del civile progresso».⁴⁹

D'altro canto, i reiterati tentativi di trovare un nesso più stretto tra i primi due «aspetti» o «gradi» della libertà, ci paiono emblematici delle suddette difficoltà. Se in un primo momento il filosofo configura questa relazione nei termini di un rapporto genetico tra «fondamento teoretico» e «disposizione pratica», in un secondo momento, che pare confermare la precedente formulazione, egli sostiene che «la concezione della storia come storia della libertà aveva come suo necessario *complemento pratico* la libertà stessa come ideale morale», ideale che «si era fatto via via più coerente e saldo, avvalorato dalla corrispondente filosofia, per la quale quella stessa che è legge dell'essere è legge del dover essere»,⁵⁰ per cui, secondo questa impostazione immanentistica, «straniare» o separare l'essere dal dover essere significa già incamminarsi lungo la strada della trascendenza. Successivamente, invece, egli sostiene che l'attività morale è quella che «garantisce la libertà».⁵¹ Ma se è vero che questa libertà ha bisogno di essere garantita e preservata dall'attività morale, ciò significa ammettere che non vi è alcuna garanzia che essa, come afferma il filosofo, non tramonerà mai nella storia, a meno di non voler sostenere che la differenza tra le due libertà non è di grado bensì qualitativa, che cioè si tratti di due libertà diverse; ma ciò è smentito recisamente dallo stesso Croce. Infine, nel '41 finirà con l'identificare l'azione promuoventrice di libertà con l'azione morale, e quindi il principio del liberalismo con il principio morale stesso «la cui formula più adeguata è quella della sem-

⁴⁸ B. CROCE, *Le fedi religiose opposte* (1931), p. 42.

⁴⁹ ID., *Revisione filosofica dei concetti di «Libertà» e «Giustizia»* cit., p. 99.

⁵⁰ ID., *La religione della libertà* cit., p. 22.

⁵¹ ID., *La storia come pensiero e come azione* cit., p. 52.

pre maggiore elevazione della vita, e pertanto della libertà senza cui non è concepibile né elevazione né attività». ⁵²

Invero, sin dall'inizio della riflessione sulla libertà, Croce sembra abbandonare, come ha sostenuto Dario Faucci, «l'idea eraclitea della dialettica, come naturale teatro di forze in lotta, con una propria armonia che è in fondo il verdetto della storia, per un concetto di lotta consapevole e sottoposta ad una regola nota e accettata dai contendenti. L'armonia non scaturisce dalla lotta ma dall'osservanza di una regola ad essa superiore, che i partecipanti alla gara non possono e non devono infrangere». La dialettica di Croce, dunque, è la dialettica liberale: «una ragione che non coincide più con il corso naturale delle cose del mondo umano, ma è il corso imposto da una certa volontà, secondo una certa idea che rappresenta essa sola il positivo della storia». In questo modo, però, Croce finirà con il portarsi inevitabilmente sul «piano ideale del dover essere», ⁵³ e quindi, come egli avrebbe detto, su un piano trascendente. E se ciò è vero, la sua filosofia immanentistica non poteva più stare in piedi.

A nostro modo di vedere, ciò dipende dal fatto che la *libertà* crociana è inestricabilmente legata a una *antropologia delle facoltà*, vale a dire a una *visione* dell'uomo *mediata dalla metafora* di un sé superiore e uno inferiore, uno positivo, l'altro negativo. ⁵⁴ In altri termini, il filosofo non riesce a liberarsi, nonostante gli intenti, da quella rappresentazione del Soggetto moderno, a cui è stato dato il nome di «concezione antropologica "gerarchico-dualistica"». ⁵⁵

Non solo la contrapposizione, presente sin dall'inizio della speculazione di Croce, tra «attività» e «passività» (sulla quale sviluppa il primo nucleo della filosofia dello spirito), ma gli argomenti addotti nella stessa riflessione sul liberalismo – l'identità, ad esempio, che instaura tra libertà, «operosità» e «autonomia», e il fatto che questi concetti vengano contrapposti alla «vita fisiologica», alla «condizione animale», alla «servitù alle pas-

⁵² ID., *Ancora su «Le premesse del ragionamento economico»* (1941), p. 152.

⁵³ D. FAUCCI, *La filosofia politica di Croce e Gentile* cit., p. 227.

⁵⁴ Come ha notato Berlin, «la metafora dell'essere padroni di se stessi» sottesa all'idea di libertà come autonomia, viene spesso raffigurata rinviando, da un lato, a un «io che domina», che «viene di volta in volta identificato con la ragione, con la propria "natura più alta", con quell'io che calcola e mira a ciò che a lungo andare lo soddisferà, col proprio io "reale", "ideale" o "autonomo", con la parte migliore di se stessi». Dall'altro, a tutto ciò si contrappone «l'impulso irrazionale, il desiderio incontrollato, la natura "più bassa", la ricerca dei piaceri immediati, l'io "empirico" o "eteronomo" in balia di qualunque ventata di desiderio e di passione, che ha bisogno di essere disciplinato con rigore» (I. BERLIN, *Quattro saggi sulla libertà*, Milano, Feltrinelli, 1989, p. 67).

⁵⁵ E. SANTORO, *Autonomia individuale, libertà e diritti. Una critica dell'antropologia liberale*, Pisa, Ets, 1999.

sioni» o alla «passività dello sfrenamento bestiale»⁵⁶ – sono una chiara testimonianza che la libertà di cui parla Croce, lungi dall'essere una libertà senza aggettivazioni, è la libertà come *autonomia*, come dominio di sé, libertà come essere padroni di se stessi.

Questo aspetto ci pare a sua volta legato al problema del vitale. Dalla fine degli anni trenta, il vitale diverrà il nodo centrale dell'«ultimo Croce», il quale cercherà faticosamente di ricondurlo alla positività categoriale dell'economico. Ciò spiega anche il suo reiterato tentativo di riformulare il nesso-distinto tra economico ed etico, come del resto è già particolarmente evidente nei capitoli introduttivi de *La Storia d'Europa*.

Con la *Religione della libertà*, infatti, il filosofo aveva tentato di porsi da un superiore punto di vista, metastorico, ed elaborare un'escatologia della civiltà europea, una sorta di profezia morale, secondo la quale la libertà avrebbe per sé l'«eterno», e non muore mai. Sennonché, è stato notato, «se nella sua opera di storico parla di religione della libertà [...], ne parla in quanto si inserisce in una situazione di fatto nella quale la negatività della situazione stessa è tale che gli sembra necessario opporre ad essa dei valori che egli sente indiscutibili e in tal senso religiosi».⁵⁷ Questo però significa che Croce non solo non riuscirà a porsi nella posizione di un punto di vista superiore o metastorico, al di sopra cioè degli «uomini appassionati e lottanti»,⁵⁸ ma che finirà con il mettere in discussione la *positività* delle categorie dello Spirito, e la prima a farne le spese sarà proprio la categoria dell'economico.

Il filosofo, infatti, si era a lungo battuto per il riconoscimento della positività categoriale dell'utile che, come spesso ripeteva non è né morale, né immorale, bensì amorale, vale a dire caratterizzato da una peculiare neutralità etica. Ora, invece, nel tentativo di «descrivere» la storia della libertà, il cui cammino è segnato da una dura lotta contro il negativo sempre risorgente, «la dialettica dei distinti rischiava di convertirsi nella dialettica degli opposti, e il momento economico (sempre più identificato con i ciechi impulsi dell'attivismo e del vitalismo) di perdere la sua autonomia categoriale, per trasformarsi in qualcosa di «patologico», che la coscienza morale era chiamata a fronteggiare in una lotta tragica, dall'esito alterno, e senza la possibilità di poter mai riconoscere nell'«economico» così concepito, la

⁵⁶ B. CROCE, *Principio, ideale, teoria* cit., p. 71.

⁵⁷ E. PACI, *La filosofia contemporanea*, Milano, Garzanti, 1965, V ed., p. 68.

⁵⁸ «Lo storico guarda e giudica in modo diverso dagli uomini appassionati e lottanti [...] e sa come la lotta non si combatta mai per la morte o per la vita della libertà (la quale poi è l'«uomo» che lotta con se stessa), ma per un meno o per un più, per un ritmo più lento o più rapido» (B. CROCE, *Principio, ideale, teoria* cit., p. 70).

piena razionalità della vita spirituale». ⁵⁹ Conseguentemente, «l'«economico» ridotto ormai a «materia e stimolo» della superiore vita morale, essa sola dotata di vera positività, introduceva, nell'ordinata architettura del pensiero crociano, un elemento di profonda inquietudine, che ben corrispondeva alle tragiche lacerazioni dell'epoca in cui a Croce era toccato vivere e di cui aveva cercato di narrare la storia. E ancora più inquietante si rivelava questa nuova posizione dell'«economico», di fronte alla constatazione di quanto fosse problematica la sua stessa «strumentalità», capace di mettere in pericolo la vita morale e il progresso civile e di condurre a una lunga eclisse storica della libertà». ⁶⁰

Il fatto che la concezione crociana della libertà rinvii a una antropologia delle facoltà, e che proprio per questo non risolverà il problema del vitale, è ulteriormente confermato da uno scritto in cui torna *Ancora sulla teoria della libertà* (1943). Croce aveva più volte dichiarato di aver superato e risolto, con la sua filosofia, tutte quelle forme di dualismo che fanno capo alla dicotomia Spirito/Natura. Ma più che sciogliere questo dualismo in una dualità, lo «spiritualismo assoluto» del pensatore napoletano si rivela una forma di monismo. La differenza tra idealismo (liberale) e materialismo (autoritario), scrive Croce, «sta unicamente nella interpretazione dei due momenti del reale, argomentandosi il materialismo di dedurre lo spirito, l'idea, il pensiero, la moralità dalla materia, e l'idealismo, per contrario, argomentandosi di dedurre dallo spirito la cosiddetta materia, come uno degli strumenti che esso si foggia o una delle sue interne antinomie». ⁶¹ Ma questo modo di «dedurre» lo spirito dalla materia o la materia dallo spirito, non scioglie affatto la loro contrapposizione. Spiritualismo e materialismo rimangono due forme di monismo contrapposte.

In questa prospettiva il vitale non può che rimanere il negativo che 'inquina' quella assoluta purezza della coscienza di cui Croce ne predicava la libertà: «se la libertà o moralità è l'istanza suprema, il principio supremo, essa sola può e deve regolare i bisogni meramente vitali, che prendono il nome che si è detto di bisogni economici o materiali [...]. Ma in tal continuo calarsi nei bisogni economici per regolarli, nel continuo contatto con essi, sorge di continuo il pericolo di confondere il regolatore col regolato, di adeguare ed identificare la libertà con la materia che essa plasma, o di

⁵⁹ P. BONETTI, *Introduzione a Croce*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 83-84.

⁶⁰ *Ivi*, p. 86.

⁶¹ B. CROCE, *Ancora sulla teoria della libertà* (1943), in *Id.*, *Scritti e discorsi politici* (1943-47), 2 voll., Napoli, Bibliopolis, 1993, p. 99.

farla condizionata e dipendente da questa materia». ⁶² Non meraviglia allora che a chi gli obiettava che a una libertà così concepita deve necessariamente accompagnarsi il «pane», Croce rispondeva ridendo: «— La libertà non è un pane [...]. La libertà è un principio religioso, che rende forti i cuori e illumina le menti, e redime le genti —». ⁶³ Certo, continuava, le «plebi» hanno spesso accettato il «pane» e «le agevolezze del vivere materiale» elargitegli da regimi tirannici e assoluti, «ma con questo hanno sempre ribadito il loro servaggio e la loro miseria». Se è vero allora che i liberali «debbono provvedere anche alle sussistenze», tuttavia «non possono introdurre e sostenere la libertà con quel mezzo [il pane], sibbene solo con quell'altro che si chiama *l'educazione*». ⁶⁴

Questo accento posto sull'«educazione» ci consente ora di affrontare criticamente il terzo ed ultimo «aspetto», o «grado», della «teoria della libertà» crociana. Più che di una «teoria», come affermerebbe il titolo del saggio del '39 (*Principio, ideale, teoria. A proposito della teoria filosofica della libertà*), sembrerebbe una riflessione ancora *in itinere* se, come Croce avverte, questo terzo aspetto della libertà consisterebbe nell'«*elaborazione della sua forza [nella storia] e del suo ideale [morale] a concetto filosofico in una generale concezione della realtà che lo definisca e lo giustifichi*», ⁶⁵ e se in conclusione egli deve chiamare a raccolta gli intellettuali affinché contribuiscano a questa «elaborazione» teoretica. D'altro canto, perché questa concezione si affermi occorre che il «concetto della libertà come legge della vita e della storia» venga elaborato da una filosofia «concepita come un assoluto immanentismo». Tuttavia, si può obiettare, se vi è bisogno di una «concezione della realtà» che «definisca» e «giustifichi» questo «concetto filosofico» della libertà, allora significa che questa libertà, con cui Croce alla fine fa coincidere la sua stessa filosofia dello spirito, non solo non è assoluta e indefinibile, ma non è neanche immanente alla storia, non si muove sul piano dell'essere, ma del dover essere. Il *valore* della libertà deve essere difeso e riaffermato proprio perché veniva negato; proprio perché, come egli lamenta, «questa coscienza e volontà della libertà» si mostra «fiaccata e mortificata, dove più dove meno, dappertutto nel mondo odierno». ⁶⁶

Di qui *La religione della libertà*. L'ideale della libertà, spiega il filosofo, è «una 'religione'», denominato così, «ben inteso, quando si attenda all'es-

⁶² *Ivi*, p. 100 (corsivi nostri).

⁶³ *Ivi*, pp. 101-102.

⁶⁴ *Ivi*, p. 102 (corsivo nostro).

⁶⁵ B. CROCE, *Principio, ideale, teoria* cit., p. 72 (corsivi nostri).

⁶⁶ *Ibid.*

senziale ed intrinseco di ogni religione, che risiede sempre in una *concezione della realtà e in un'etica conforme*.⁶⁷ Ora, appellandosi alla buona volontà degli «animi liberi», Croce conclude il saggio del '39 scrivendo: «tutto dunque [...] torna sempre alla *disposizione* degli animi, al *fervore*, all'*amore*».⁶⁸ Evidentemente, per suscitare «un'etica conforme», la «disposizione», il «fervore» e l'«amore», questo liberalismo come *Weltanschauung* («concezione della vita»), questa «libertà come *legge* della vita e della storia», questa «religione», devono appunto essere *predicati*. Ma se devono essere predicati, allora riaprono inevitabilmente la strada verso la trascendenza, verso un ideale che è ancora di là da venire.

Prima di tornare nelle conclusioni sul problematico concetto di liberalismo come *Weltanschauung*, è ora necessario volgere la nostra analisi alle tesi di Einaudi, onde coglierne identità e differenze con quelle del filosofo napoletano.

3. LUIGI EINAUDI: IL LIBERALISMO COME «VISIONE DELLA VITA», TRA CONCRETO E ASTRATTO, ASSIOLOGIA ED EPISTEMOLOGIA

Anche la riflessione di Einaudi non sfugge ad alcuni problemi che, come nel caso di Croce, è opportuno mettere in luce sin da subito. A nostro giudizio, si tratta di due questioni collegate ma distinte: 1) il problema epistemologico del rapporto tra astratto e concreto, conoscitivo e valutativo; 2) il problema del dimostrare un *nesso* tra struttura socio-economica, fondata su proprietà privata e libertà di iniziativa, e libertà civili e politiche.

Il rapporto tra questi due aspetti riguarda il nesso e la distinzione tra scienza economica e oggetto della scienza o sapere e oggetto del sapere; rapporto che emerge come particolarmente problematico nelle obiezioni che Einaudi muove a Croce a proposito del problema della 'neutralità' dei mezzi. Senza distinguere appropriatamente, Einaudi intende per mezzi a volte gli 'strumenti' analitici della scienza economica, e in particolare l'ipotesi di concorrenza, altre l'ordinamento economico fondato sulla concorrenza.

Per mettere a fuoco questo punto occorre soffermarsi un momento sul concetto di liberismo, notando sin da subito come per Einaudi sia oggetto di non poche riflessioni e ripensamenti.

Un'indicazione, a nostro giudizio fondamentale, di quale sia il vero significato che Einaudi attribuisce al liberismo la si può desumere da una vo-

⁶⁷ B. CROCE, *La religione della libertà* cit., p. 28 (corsivi nostri).

⁶⁸ ID., *Principio, ideale, teoria* cit., p. 80.

ce di dizionario da lui curata, anche se poi non pubblicata.⁶⁹ L'importanza di questa voce risiede nel fatto che viene scritta durante l'esilio in Svizzera, e quindi dopo e al di là del dibattito con Croce, ed è per questo sintomatica delle conclusioni cui era pervenuto l'economista. Dopo aver escluso che il liberismo coincida con la dottrina dello stato minimo, cioè dello stato ridotto alle funzioni di difesa, ordine e giustizia, Einaudi riconduce il liberismo – tra gli «svariati significati» che la parola aveva ormai assunto – ai due significati originari di liberoscambismo e non interventismo, ma con una rilevante precisazione. Mentre nell'accezione «ristretta» il liberista è colui il quale è contrario ad ogni forma di protezionismo, «più ragionevolmente si possono chiamare liberisti coloro i quali in genere vogliono che lo stato faccia passi assai prudenti nella via dell'intervenire nelle faccende economiche, ed i quali giustificano siffatto loro atteggiamento prudente soprattutto con preoccupazioni di indole morale e politica».⁷⁰ Chiarendo che proprio in senso morale «deve essere interpretata la celebre massima *laissez faire, laissez passer*», Einaudi sentenzia: «il liberismo non è una dottrina economica», ma «una tesi morale».⁷¹

È qui importante rilevare che i diversi significati di liberismo sono accomunati da una «visione del processo economico»⁷² secondo la quale, assicurata la *proprietà privata* e la *libertà di iniziativa*, un sistema economico basato sulla concorrenza è in grado di fornire il maggior benessere possibile alla collettività. È da questa «visione» che deriva il principio generale secondo cui, in materia economica, le decisioni fondamentali devono essere lasciate agli individui, mentre al governo non resta che un intervento limi-

⁶⁹ Einaudi aveva curato le due voci *Liberismo* e *Protezionismo* che dovevano uscire nel *Piccolo dizionario politico*, settimo e ultimo capitolo dell'opera *Uomo e cittadino. Corso di educazione civica*, a cura del Comitato Italiano di Cultura Sociale (C.I.C.S.) e pubblicato in collaborazione con le Associazioni Cristiane dei Giovani (Y.M.C.A.), Gümlinghen (Berna) [Y.M.C.A.], 1945, p. 320. Il *Piccolo dizionario politico* è alle pp. 255-320. La voce è ora pubblicata in L. EINAUDI – E. ROSSI, *Carteggio (1925-1961)*, a cura di G. Busino e S. Martinotti Dorigo, Torino, Fondazione Luigi Einaudi, 1988, pp. 151-155, da cui cito.

⁷⁰ *Ivi*, p. 152. La preoccupazione deriva dal fatto che l'intervento dello stato nell'economia genera corruzione nella società a causa di un indebito connubio tra governanti e governati, e cioè, rispettivamente, tra «sorvegliati» e «sorveglianti». «Si moltiplicano le occasioni di corruzione politica ed amministrativa per ottenere dallo stato che si interessa di tutto favori, licenze, permessi, autorizzazioni». In aggiunta, coloro che chiedono protezione, influenzando le decisioni del parlamento, falsano «la volontà del popolo» e lo rendono «servo dei loro monopoli e privilegi [...]». Chi chiede protezione contro lo straniero o sussidi o favori dallo stato, nove volte su dieci è il nemico del suo connazionale e vuole ottenere un monopolio per estorcere prezzi più alti, profitti più lautissimi e salari ultranormali a danno dei suoi connazionali» (*ivi*, pp. 152-153).

⁷¹ *Ibid.*

⁷² L'espressione è di R. FAUCCI, *Liberismo*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma, Treccani, 1996, vol. V, p. 278 (corsivo nostro).

tato a quegli spazi residuali in cui l'iniziativa privata non è in grado di soddisfare l'interesse della collettività.

È importante sottolineare sin d'ora che nell'impostazione del liberale piemontese la summenzionata *visione* è intrinsecamente *assiologica*, e non è mai appiattita al mero aspetto economico (sia esso di efficienza del sistema o di benessere sociale). Trascurare questo aspetto significa precludersi la possibilità di comprendere appieno non solo il pensiero di Einaudi, ma la sua stessa posizione nei confronti del filosofo.⁷³

L'economista, tuttavia, ha qualche difficoltà ad ammettere che questa «*visione*» sia *mediata* dal *modello* della concorrenza pura. Se infatti la summenzionata concezione del liberismo è da sempre presente nell'orizzonte del discorso einaudiano, nondimeno a essa sembra ricorrervi solo l'Einaudi 'predicatore'. L'Einaudi 'economista', invece, fautore della scienza economica *pura*, assume nei confronti del liberismo un atteggiamento neutrale, quasi preoccupato che l'ideologia liberista contaminì la purezza della scienza economica, o che i teoremi di questa vengano derivati da quella. Da questo punto di vista, si potrebbe dire che Einaudi viva una scissione esistenziale tra predica 'appassionata' e scienza 'pura'⁷⁴ non molto diversa da quella di Croce, una scissione che tuttavia dipende da un irrisolto dualismo tra sentimento (o passione) e ragione, oppure, ciò che per Einaudi è 'lo stesso', tra storia e scienza (o storia e «dogma»), concreto e astratto, «consigli» e «teoremi».

D'altra parte, come ha evidenziato Riccardo Faucci, in quel torno di tempo Einaudi è «probabilmente animato dalla preoccupazione di non offrire spazio a chi, come i teorici del corporativismo, voleva subordinare la scienza economica o politica alla morale, facendole perdere ogni autonomia». L'economista sembra quasi voler «mettere in guardia dalla troppo disinvolta identificazione della scienza economica con il "liberismo". [...]. Infatti, temeva Einaudi, se si fosse ammesso che l'economia politica tradizionale è legata al liberismo, come non ammettere che anche il corporativismo poteva sentirsi legittimato a costituire una propria scienza economica, magari su basi diverse od opposte, distruggendo quel sistema unitario della scienza economica, così faticosamente costruito attraverso due secoli di riflessione?».⁷⁵

⁷³ Hanno fatto riferimento al senso 'morale' del liberismo einaudiano: F. FORTE, *Croce-Einaudi, attualità di una polemica*, «Biblioteca della libertà», ottobre-dicembre 1994, p. 105 n; e C.A. VIANO, *Croce ed Einaudi* cit., p. 75.

⁷⁴ Abbiamo insistito sulle implicazioni epistemologiche di questa scissione tra l'Einaudi predicatore e l'Einaudi economista in *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del buon governo* cit., cap. C.

⁷⁵ R. FAUCCI, *Einaudi, Croce, Rossi: il liberalismo fra scienza economica e filosofia*, «Quaderni di storia dell'economia politica», VII, 1989, 1, p. 116.

Nello specifico, l'economista assume un atteggiamento 'neutrale' appellandosi alla distinzione tra *scienza* economica e *arte* dell'economia politica, proposizioni scientifiche e regole di condotta, *economics* e *political economy*, economia pura e applicata. Una distinzione particolarmente rimarcata proprio nel dibattito con Croce, allorquando Einaudi insiste sin dall'inizio⁷⁶ nel precisare che, mentre la scienza economica «è *tecnica*», il liberismo è «la *traduzione empirica*, applicata ai problemi concreti economici, di una concezione più vasta ed etica, che è quella del liberalismo».⁷⁷ D'altra parte, anche quando nel prosieguo si renderà conto che una siffatta impostazione concedeva troppo alle tesi crociane, Einaudi preciserà la differenza, anch'essa fondata sulle summenzionate distinzioni, tra il liberismo «astratto» e il liberismo «precettistico», differenza che tuttavia concede ancora parecchio al filosofo, giacché il liberismo «precettistico» è pur sempre il frutto di un «appropriato calcolo di convenienza».⁷⁸

Inoltre, puntualizza Einaudi, «non oserei neppure affermare che vi sia tra gli economisti chi dia al "liberismo" quel valore di "legittimo principio economico" che il Croce sembra riconoscerli indiscutibilmente. Di un "principio" economico detto del liberismo non v'è traccia, suppongo, nella moderna letteratura economica».⁷⁹

In questo passo si annida una prima fondamentale incomprensione, destinata a protrarsi per tutto il dibattito. Einaudi sembra non afferrare che con l'espressione «*legittimo principio economico*» il filosofo si riferisce all'utile in senso categoriale, e che quindi è proprio sul piano categoriale che quest'ultimo intende porre e risolvere il problema del rapporto tra liberismo e liberalismo.⁸⁰ Einaudi, infatti, 'traduce' il «principio economico» co-

⁷⁶ L. EINAUDI, *Dei concetti di liberismo economico e di borghesia e sulle origini materialistiche della guerra*, «La Riforma sociale», settembre-ottobre 1928, ora in *Il buongoverno*, con il titolo *Liberismo, borghesia e origini della guerra*, pp. 187-206 (da cui cito).

⁷⁷ Id., *Liberismo, borghesia* cit., pp. 188 e 189 (corsivo nostro).

⁷⁸ Id., *Dei diversi significati del concetto di liberismo economico e dei suoi rapporti con quello di liberalismo, a proposito dei crociani capitoli introduttivi di una storia d'Europa del secolo diciannovesimo*, «La Riforma sociale», marzo-aprile 1931, ora in *Il buongoverno*, con il titolo *Liberismo e liberalismo*, pp. 207-218 (da cui cito) e 211.

⁷⁹ Id., *Liberismo, borghesia* cit., p. 190.

⁸⁰ Croce, d'altro canto, non fa nulla per dissipare le incomprensioni, sentendosi probabilmente confortato dalla concezione einaudiana della scienza economica, relegata alla sua strumentalità e utilitarità. Probabilmente a Croce torna utile la distinzione posta da Einaudi - nei termini di un rapporto mezzi-fini - tra scienza economica da un lato, e filosofia, politica e morale dall'altro, poiché proprio in quel torno di tempo il nesso-distinto tra economico ed etico diverrà non più di pari dignità categoriale bensì di subordinazione del primo al secondo (con tutti i problemi che abbiamo visto). È in questo senso che a nostro giudizio deve essere interpretata la lettera di Croce che faceva seguito alla recensione di Einaudi: «Lei si meraviglierà forse che, in tutto ciò che pare mi opponga o mi obietti, io sono d'accordo con Lei, cioè ho detto

me *premessa* di un ragionamento economico ipotetico-deduttivo. Il «liberismo» viene quindi inteso come *ipotesi* di concorrenza da cui gli economisti deducono tutta una serie di conseguenze o effetti attraverso il ragionamento. In quanto «*regola empirica*» o «soluzione concreta», scrive Einaudi, esso non si contrappone al liberalismo etico sostenuto da Croce. Da questa prospettiva, l'economista si limita a calcolare i «mezzi» per il raggiungimento di quei fini che il politico (o il filosofo) pone secondo una propria «filosofia della vita». ⁸¹

Negli interventi successivi, ciò che colpisce maggiormente Einaudi è la tesi di Croce secondo cui il liberalismo può ben coesistere non solo con il liberismo, ma non può «rifiutare in principio la socializzazione» dei «mezzi di produzione». ⁸² Il fatto che Croce ponga sullo stesso piano liberismo e socialismo costituirà per l'economista, da questo momento in poi, oggetto di particolare preoccupazione. Una delle sue strategie argomentative sarà quella di caricare l'economico, in specie proprietà privata e libertà di iniziativa, di un'essenza etica, tanto che, se l'ingerenza dello stato nell'economia finisse con l'isterilire l'iniziativa privata, una tale ingerenza dovrebbe essere giudicata immorale prima ancora che antieconomica. ⁸³ Si noti, tuttavia, lo spostamento d'accento: in questo caso Einaudi non pone il problema sul piano epistemologico, ma sul piano dell'oggetto della scienza economica.

A questo proposito, l'economista muove alla ricerca di un «legame necessario» tra il liberismo e la «*visione liberale del mondo*». ⁸⁴ Questo legame lo rinviene nella concezione «storica» del liberismo, «affratellata e quasi immedesimata col liberalismo, sì da riuscire quasi impossibile scindere l'uno dall'altro». Quella di Einaudi è, tuttavia, una constatazione fattuale, o empirica, e dal fatto che liberalismo e liberismo siano storicamente coincisi non è lecito dedurre una loro implicazione reciproca. ⁸⁵ Del resto, è proprio

in fondo ciò che dice Lei. L'apparente discordia nasce, da una parte, dal diverso modo di pensiero e cultura che è fra uno studioso di filosofia e uno studioso di economia; e dall'altra, talvolta, da alcune circostanze che forse non Le sono note o che non ha tenute presenti» (B. CROCE - L. EINAUDI, *Carteggio* cit., p. 47).

⁸¹ L. EINAUDI, *Liberismo, Borghesia* cit., p. 192.

⁸² ID., *Liberismo e liberalismo* cit., p. 209.

⁸³ È evidente, come ribadiremo in conclusione, che la morale di cui parla Einaudi è non già l'«etico» in senso crociano, ma un ben determinato *ethos*. Si badi che questa critica può essere rivolta allo stesso Croce, il quale, come abbiamo detto, sebbene tenti di porre il problema in termini categoriali, finisce con il proiettare sulle categorie la sua visione antropologica.

⁸⁴ L. EINAUDI, *Liberismo e liberalismo* cit., p. 214 (corsivi nostri).

⁸⁵ Si noti che questo è lo stesso errore in cui è incorso Hayek: assumendo il liberalismo anglosassone a modello di riferimento, egli sostiene che in quella tradizione liberismo e liberalismo sono inseparabili; cfr. F.A. VON HAYEK, *Liberismo* cit., p. 987.

insistendo sulla contingenza storica del liberismo che Croce aveva negato questo legame.

In altri termini, l'economista sembra ipostatizzare le due principali istituzioni dello stato liberale ottocentesco, vale a dire il mercato e l'opinione pubblica. Del resto, su queste istituzioni – informate, nella visione di Einaudi, dal principio della fecondità della lotta: la lotta come concorrenza e la lotta come discussione critica (nel parlamento e attraverso la stampa) – si regge il buongoverno einaudiano quale modello ideale di società liberale. Di qui che Einaudi, pur condividendo l'essenza spirituale o morale della libertà crociana, tenda a declinare il rapporto tra liberalismo e liberismo come rapporto tra liberalismo *politico* – la cui libertà principale, coerentemente all'idea di opinione pubblica, è la libertà di manifestazione del pensiero – e liberalismo *economico*.

L'argomentazione del liberale piemontese, dunque, più che una confutazione sul piano dei principi della filosofia crociana, pare una reazione all'affermazione del filosofo, il quale aveva scritto che se il capitalismo avesse danneggiato o sminuito la produzione della ricchezza, il liberalismo avrebbe dovuto accettare, ed addirittura invocare, l'abolizione della proprietà privata. In questa affermazione, infatti, Einaudi vede un'«ammissione spaventevole», e arriva a chiedersi: «un liberalismo il quale accettasse l'abolizione della proprietà privata e l'instaurazione del comunismo in ragione di una sua ipotetica maggiore produttività di beni materiali, sarebbe ancora liberalismo? Può cioè esistere l'essenza del liberalismo, che è libertà spirituale, laddove non esista proprietà privata e tutto appartenga allo stato?». ⁸⁶

Si noti che la seconda domanda non è rigorosamente conseguente alla prima, né è una sua esplicitazione, come invece Einaudi sembrerebbe credere. La prima domanda implica che un provvedimento di «abolizione della proprietà privata», se deciso in nome di un criterio di *produttività* o utilitaristico non è un provvedimento liberale, ciò che invero lo stesso Croce aveva sostenuto. La seconda domanda, invece, sostiene implicitamente che la proprietà privata è la *condizione necessaria* della «libertà spirituale». È qui interessante notare che la reazione di Einaudi rivela un'intuizione circa il fatto che nella «proprietà privata» non sia in gioco *solo* l'utile, ma la stessa questione della libertà. Nondimeno, il suo ragionamento sarà presto irretito, come vedremo, dalla contrapposizione spirito/materia.

Infatti, più che approfondire quest'intuizione, Einaudi concentra i suoi sforzi nel tentativo di dimostrare l'*incompatibilità tra liberalismo e comunismo*. L'argomento utilizzato, e ripetuto anche in seguito, è basato sulla *con-*

⁸⁶ L. EINAUDI, *Liberismo e liberalismo* cit., p. 214.

trapposizione tra dispersione e concentrazione del potere politico ed economico. In quest'ottica, il comunismo è identificato con una «volontà unica», atta a dirigere la produzione e la distribuzione, alla quale si accompagna di necessità «una sola ideologia, un solo credo spirituale». Conseguentemente, sostiene Einaudi, l'onnipotenza dello stato proprietario, detentore di tutti i mezzi, rende impossibile la libertà, qui intesa sia come «libertà di pensiero», sia come «indipendenza» dalla «volontà» altrui. Sicché, «il liberalismo non può (nemmeno per figura rettorica) assistere concettualmente all'avvento di un assetto economico comunistico, come pare ammetta Croce. Esso vi ripugna per incompatibilità assoluta». ⁸⁷ E vi ripugna poiché le libertà non possono esistere là dove imperano una volontà ed un credo unici. ⁸⁸

Tuttavia, da questa argomentazione Einaudi arriva a dedurre, con un passaggio logico non adeguatamente giustificato, che «*la libertà del pensare è dunque connessa necessariamente con una certa dose di liberismo economico [...].* La concezione storica del liberalismo economico dice che la libertà non è capace di vivere in una società economica nella quale non esista una varia e ricca fioritura di vite umane vive per virtù propria, indipendentemente le une dalle altre, non serve di un'unica volontà. In altri termini e *per non lasciare aperta alcuna via al rimprovero di far dipendere la vita dello spirito dall'economia, lo spirito libero crea un'economia a sé medesimo consona* e non può creare un'economia comunistica che è un'economia asservita a un'idea [...], intollerante di qualsiasi volontà diversa [...]. Senza la coesistenza di molte forze vive di linfa originaria non esiste società libera, non esiste liberalismo». ⁸⁹

In questo modo Einaudi tenta di dimostrare l'incompatibilità tra libertà spirituale, declinata come libertà di coscienza e di manifestazione del proprio pensiero, e regime comunista. Tuttavia, pur ammettendo che la dimostrazione sia efficace e che dunque libertà di pensiero e regime comunista siano incompatibili, è opportuno ribadire che, partendo da tale dimostrazione, Einaudi effettua un salto logico, un *non sequitur*, arrivando a credere di aver confermato il nesso tra liberismo e liberalismo. In altri termini, dal fatto che la libertà spirituale sia incompatibile con il comunismo non si può inferire che essa sia «necessariamente connessa» con il «liberismo economico», né che esista una 'connessione necessaria' tra liberismo e liberalismo.

⁸⁷ *Ivi*, pp. 215-216.

⁸⁸ D'altra parte, è solo insistendo su un'accezione di libertà come «indipendenza» dalla volontà altrui che nel prosieguo Einaudi potrà sostenere che non solo il comunismo, ma anche il capitalismo monopolistico rappresenta una violazione della libertà.

⁸⁹ L. EINAUDI, *Liberismo e liberalismo* cit., p. 218 (corsivi nostri).

Invero, l'argomentazione di Einaudi sarebbe ammissibile solo qualora la realtà socio-economica sia effettivamente dicotomizzabile attraverso l'*aut aut* tra liberismo e comunismo, intesi rispettivamente come due estremi: assoluto non interventismo da un lato, o assoluto interventismo dall'altro. In questo caso, per la logica del terzo escluso, se si confuta il comunismo non rimane che il liberismo. Tuttavia, la stessa premessa del ragionamento einaudiano circa l'impossibilità di definire rigorosamente «dove finisca la proprietà privata e dove cominci quella dello stato»,⁹⁰ smentisce questa possibilità e quindi le sue stesse conclusioni.⁹¹

Si noti, infine, che nella misura in cui Einaudi cerca di porsi sul piano speculativo del filosofo, finisce con il rimanere invischiato nella contrapposizione (o dualismo) spirito/materia. Infatti, nonostante egli intenda argomentare che la struttura socio-economica sia una condizione necessaria della libertà, onde evitare il «rimprovero di far dipendere la vita dello spirito dall'economia», rovescia sistematicamente il nesso, sostenendo, alla fine, ciò che aveva sostenuto Croce, vale a dire la deduzione dell'economico dallo spirito: «*lo spirito libero crea un'economia a sé medesimo consona*».

Una fondamentale obiezione di Einaudi alla filosofia della libertà di Croce viene formulata nel 1937, in un saggio significativamente intitolato *Dell'anacoretismo economico*.⁹² Rivolgendosi criticamente, ma rispettosamente, a un filosofo generico, chiede: «quando il filosofo dice che la libertà morale è compatibile con qualunque ordinamento economico dice il vero per gli eroi, i pensatori e per gli anacoreti». In altri termini, si tratta di prendere seriamente in considerazione la struttura socio-economica di una società. Secondo l'economista tutte le «libertà sono l'una all'altra legate», e quindi «in una società comunista "coercitiva" o in una società capitalistica "chiusa" le libertà ordinarie non possono esistere, perché non è libero l'uomo il quale trema al cenno del superiore che gli può togliere il mezzo di procacciare pane a sé ed ai figli; e la *suprema libertà*, quella di pensare ed

⁹⁰ *Ivi*, p. 214.

⁹¹ Si tratta dello stesso errore contenuto nella celebre tesi hayekiana secondo cui chi possiede tutti i mezzi, detiene tutti i fini (cfr., ad es., F.A. VON HAYEK, *Verso la schiavitù*, trad. it. Milano, Rizzoli, 1948, p. 80); tesi più volte ripresa da tutti coloro che hanno tentato di sostenere l'inseparabilità di liberismo e liberalismo. Se questa tesi può essere considerata come una valida critica al comunismo, non è tuttavia una critica nei confronti di qualunque forma di intervento nell'economia. A rigor di logica, infatti, cioè a voler applicare integralmente questa tesi, essa impedirebbe persino la tassazione (perché la tassa è un controllo sui mezzi e quindi anche una limitazione dei fini dell'individuo), ma la tassazione è di fatto ammessa da quasi tutti i liberali.

⁹² L. EINAUDI, *Tema per gli storici dell'economia: dell'anacoretismo economico*, «Rivista di storia economica», giugno 1937, pp. 134-150.

operare in conformità ai dettami della coscienza morale, diventa l'appannaggio di alcuni pochi eroi anacoreti.⁹³

A un'attenta analisi si può tuttavia notare come Einaudi non dimostri affatto che le libertà chiamate in causa siano «l'una all'altra legate»: egli dimostra solamente che le «libertà ordinarie» non possono esistere se tutti dipendono, per il «pane» quotidiano, da un unico centro (politico e/o economico).

Certo, l'economista è sicuramente più attento alla dimensione del «pane» di quanto lo sia il filosofo, dimostrando, anche attraverso il successivo richiamo alle «libertà concrete»,⁹⁴ una spiccata attenzione alla concretezza, che lo stesso economico chiama in causa. E del resto Einaudi precisa che, affinché un paese sia libero, non bastano «milioni di proprietari indipendenti» se questi «hanno la faccia intenta solo alla terra» e curano «solo il cibo e la bevanda».⁹⁵ Ma avrebbe dovuto tematizzare meglio, per così dire, quella *relazione* antropologica che il *simbolo* del pane evoca e, a un tempo, tiene assieme: «di pane, ma non di solo pane vive l'uomo». In altri termini, ci pare che sia questa una possibile via d'uscita per pensare il rapporto spirito-materia in termini duali e non dualistici: *indeducibili* l'uno dall'altro e *irriducibili* l'uno all'altro.⁹⁶

Einaudi, invece, pur avendo avvertito il rischio di limitare la libertà alla sola «sfera interiore della coscienza», rovescia di nuovo il nesso tra struttura socio-economica e libertà, ricadendo nella contrapposizione spirito/materia: «perché non porsi la domanda: non quale ordinamento economico creò quel moto verso l'alto, ma quale ordinamento gli uomini vollero perché conforme alla loro esigenza di libertà?». In altri termini, per evitare l'accusa di materialismo, Einaudi ripiega sistematicamente, come Croce, in una forma di monismo spiritualista, «deducendo», cioè, l'economico dallo spirituale, senza riuscire a tematizzare quella peculiare «concretezza» nella sua originarietà e ineducibilità.

D'altra parte, l'economista, nella misura in cui si limita a contrapporre il disvalore della «forza unica» statale al valore del pluralismo delle «forze»

⁹³ *Ivi*, pp. 145-146 (corsivi nostri).

⁹⁴ *Id.*, *Lezioni di politica sociale*, Torino, Einaudi, 1949, pp. 242 ss.

⁹⁵ *Id.*, *Tema per gli storici dell'economia* cit., p. 147.

⁹⁶ Ringrazio Carlo Isoardi per avermi suggerito questa riformulazione della questione antropologica.

⁹⁷ L. EINAUDI, *Tema per gli storici dell'economia* cit., p. 144. Nelle conclusioni Einaudi è ancora più esplicito: «la mia tesi torna dunque sempre al medesimo punto: l'idea di libertà vive, sì, indipendente da quella norma pratica contingente che si chiamò liberismo economico; ma non si attua, non informa di sé la vita dei molti e dei più se non quando gli uomini, per la stessa ragione per cui vollero essere moralmente liberi, siano riusciti a creare tipi di organizzazione economica adatti a quella vita libera» (*ivi*, p. 149).

sociali, non spiega *come* e *perché* gli uomini, parafrasando le sue parole, «per la stessa ragione per cui vollero essere moralmente liberi», arrivino a creare situazioni di concentrazione del potere (pubblico o privato che sia).⁹⁸ In altri termini, posto anche che vi siano delle reali istanze di autonomia dei singoli individui, non vi è alcuna garanzia che esse portino necessariamente a una situazione di frazionamento del potere. Del resto, non sono proprio la «consapevolezza» e la «gelosia» «della propria forza autonoma», per usare ancora parole einaudiane, a spingere i più forti a organizzarsi in «oligarchia» (sia essa politica o economica)? Cosa, allora, porta l'economista a credere che gli spiriti liberi plasmino a loro immagine e somiglianza le istituzioni economiche e politiche?

A proposito delle difficoltà insite nell'argomentazione di Einaudi, si può qui notare che il filosofo avrebbe potuto muovergli le stesse obiezioni che nel '43 rivolgerà a Röpke. Dal punto di vista della nostra ricostruzione, queste obiezioni sono interessanti poiché presentano difficoltà esattamente speculari a quelle di Einaudi.

In primo luogo, secondo Croce, il Röpke non ha dimostrato l'unità fra liberalismo e liberismo (declinati dall'economista tedesco come sistema politico e sistema economico). L'esempio a dimostrazione del contrario, e spesso addotto dal filosofo, è il caso dell'economia di guerra, in cui, se l'economia di mercato e le relative libertà sono sospese, la sospensione è approvata dalla «coscienza liberale»;⁹⁹ in questo caso, dunque, il sistema può rimanere liberale senza essere necessariamente liberista. Tuttavia, se questo dimostra che «non di *solo* pane vive l'uomo», non dimostra affatto che l'uomo possa vivere senza il «pane».

In secondo luogo, Croce obietta a Röpke che il modo di rappresentare l'incompatibilità tra il regime liberale e l'autoritarismo del regime socialista non è un dimostrare la contraddizione «tra etica [liberale] ed economia [comunista], ma tra *due etiche opposte*, l'una della coscienza morale, o della *autonomia*, e l'altra del comando dall'esterno, o dell'*eteronomia*».¹⁰⁰ Solo e nella misura in cui il socialismo accetta l'etica dell'autonomia, sostiene il filosofo, allora esso si converte in liberale.

Nondimeno, per quanto sottile possa ritenersi questa obiezione, il filosofo, nella misura in cui identifica la libertà con l'autonomia, esce allo sco-

⁹⁸ È la stessa obiezione che si può rivolgere a M. FRIEDMAN, *Capitalism and freedom*, Chicago, The University of Chicago press, 1962, p. 9, ove l'Autore fa coincidere il mercato con il frazionamento del potere.

⁹⁹ B. CROCE, *La «terza via»* (1943), in *Discorsi di varia filosofia*, 2 voll., Bari, Laterza, 1945, p. 197.

¹⁰⁰ *Ibid.*

perto svelando la difficoltà a porre il problema del nesso tra economico ed etico, e dunque tra liberismo e liberalismo, in termini puramente categoriali. A chi lo critica di formulare regole morali, Croce risponde di aver ragionato «di eticità o moralità, che non patisce nessun aggettivo e sola definisce l'umanità dell'umanità».¹⁰¹ Ma appunto, più che ragionare di «etico», egli *proietta* su questa categoria la sua stessa etica dell'autonomia, la quale a sua volta presuppone una ben precisa visione dell'uomo (rinviante a un'antropologia gerarchico-dualistica). La categoria dell'etico si trasforma da «eterno predicato del reale» in predica.

Uno degli ultimi 'atti' della controversia si consuma nel breve lasso di tempo che va dal 1940 al 1941. Einaudi scrive un saggio significativamente intitolato *Le premesse del ragionamento economico e la realtà storica*.¹⁰² Si noti che insistere sul rapporto tra «premesse del ragionamento economico» e «realtà storica» significava rimettere in discussione radicalmente gli assunti epistemologici che sino ad allora avevano orientato la sua riflessione. Abbiamo infatti visto che Einaudi poneva il rapporto tra scienza economica pura e economia applicata come un *passaggio dall'astrazione alla realtà*, o come passaggio dalla formulazione «astratta» a quella «precettistica». L'«astrazione» rimaneva, per Einaudi, nel mondo della «logica», e le «ipotesi astratte» erano considerate «meri strumenti di lavoro». Nondimeno, l'insistenza sulla scientificità dell'economia, condotta all'insegna di una rigorosa separazione fra ciò che sono gli strumenti analitici della scienza (o il «dogma», come lo aveva chiamato) e ciò che è storia, ideologie, valori, sentimenti, emozioni, passioni e pregiudizi, aveva portato a una rimozione del problema inverso, vale a dire il problema del *passaggio dalla realtà all'astrazione*: come e perché nasce un'ipotesi? Qual è la sua natura?

Pur avendo chiaramente avvertito che la scienza economica non può più limitarsi al mero calcolo dei mezzi, «ma è forzata irresistibilmente a porsi il problema dei *fini*», tuttavia, muovendo dalle categorie della scienza economica *pura*, Einaudi non sa come affrontare filosoficamente questo problema, poiché il mondo dei fini ha a che fare, come sostiene, con le «credenze» e con il «sentimento», ma questi non sono dimostrabili con la «pura logica».¹⁰³

Rispetto ai problemi sollevati da Einaudi, Croce ribadisce ancora una volta le sue posizioni. Prendendo lo spunto da alcune osservazioni del

¹⁰¹ ID., *Ancora di liberalismo, liberismo e statalismo* (1946), p. 102.

¹⁰² L. EINAUDI, *Le premesse del ragionamento economico e la realtà storica*, «Rivista di storia economica», settembre 1940, pp. 179-199.

¹⁰³ *Ivi*, p. 199 (corsivi nostri).

Mautino,¹⁰⁴ il filosofo scrive: «il liberalismo ha bisogno non di “basi” ma di mezzi economici e politici» che non è possibile predeterminare, poiché «il ritrovarli non è opera del teorico né dell'economia né dell'etica, ma dell'ingegno o genialità politica».¹⁰⁵

Einaudi, particolarmente toccato da queste affermazioni, dichiara di provare un'«istintiva incoercibile repugnanza» nel pensare che il liberalismo possa assumere come «mezzi» per la sua realizzazione strumenti come il protezionismo, il comunismo, il regolamentarismo.¹⁰⁶ Quelli che a Croce appaiono semplici «mezzi», per Einaudi possono invece tradursi nella più tragica rovina economica e morale. «Un ordinamento giuridico dell'economia, che sia un'approssimazione concreta all'*ipotesi astratta* della libera concorrenza» o favorisca l'aperta competizione dei soggetti, «ciascuno secondo le proprie attitudini, gli uni con gli altri, per raggiungere il massimo di elevazione morale», non può essere messo alla pari con ordinamenti «che l'esperienza insegna fecondi di sopraffazione, di monopolio, di abbassamento morale».¹⁰⁷

Ciò tuttavia implica riconoscere che l'«ipotesi astratta» della concorrenza ha la pretesa di porsi quale *criterio regolativo*, e che quindi ha carattere normativo. Einaudi, in altri termini, è costretto ad ammettere che l'«ipotesi astratta» della piena concorrenza ha un *ché* di moralmente superiore (e dunque non è poi così neutrale) rispetto alle altre ipotesi, ma è consapevole che per argomentare e risolvere i problemi da lui evidenziati occorrerebbe individuare i «*legami i quali intercedono fra principi morali, ipotesi astratte ed ordinamenti concreti*». Tuttavia, nella misura in cui muove dalle categorie della scienza economica pura e da un'idea di razionalità scientifica contrapposta ai sentimenti (da cui scaturirebbero i «*principi morali*»), Einaudi ha difficoltà a risolvere i summenzionati problemi. Ecco perché conclude invocando l'aiuto del filosofo: «non noi, che la *sentiamo*, sì coloro, che, al par di Benedetto Croce, sanno guardare al fondo delle cose, possono dirci le ragioni per le quali *sentiamo tanta ripugnanza morale* a guardare con indifferenza alla scelta fra i vari mezzi economici che ai politici si offrono per promuovere l'elevazione spirituale dei popoli».¹⁰⁸

¹⁰⁴ A. MAUTINO, *La formazione della filosofia politica di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi, 1941, p. 129.

¹⁰⁵ B. CROCE, *Ancora su «Le premesse del ragionamento economico»* cit., pp. 43-45.

¹⁰⁶ L. EINAUDI, *Ancora su «Le premesse del ragionamento economico»* (1941), ora in *Il buon governo* (con il titolo *Le premesse del ragionamento economico*) cit., p. 255 (corsivi nostri).

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 257 (corsivo nostro).

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 258 (corsivi nostri). Se Einaudi non ha una risposta a questo problema, d'altro canto tocca un punto dolente del pensiero di Croce, poiché anche quest'ultimo sta facendo i

L'economista, nel dicembre del '41, con il saggio *Intorno al contenuto dei concetti di liberismo, comunismo, interventismo*,¹⁰⁹ sembra voler riprendere il dibattito. All'economista pare assurdo il peculiare connubio tra il «genio politico» e l'*idea* liberale, connubio che rischia di legittimare una (cieca) prassi senza teoria o una (vuota) teoria senza prassi. Ciò spiega l'insistenza di Einaudi sul raccordo tra teoremi economici e prassi politico-economica. «Nel risolvere questioni pratiche economiche, al politico giova la *conoscenza* delle essenziali leggi teoriche economiche [...]. Dico che il puro intuito non giova nel risolvere questioni pratiche economiche e scegliere le conoscenze *vere* da quelle spurie».¹¹⁰ Tesi che poi, anni più tardi, esprimerà con il motto *Conoscere per deliberare*.¹¹¹ Qui la scienza economica è chiamata in causa quale criterio regolativo e veritativo dell'azione del politico, e dunque essa si pone come «legge» e, in quanto tale, come limite all'agire politico. Ricorrendo a un esempio, l'economista spiega il punto contrapponendo due «geni politici»: Giolitti e Cavour.

La posta in gioco è l'*idea* liberale del buongoverno, inteso come 'arte del ben governare' e a cui corrisponde una ben precisa figura di 'buon governante'. Su questo punto la distanza tra Giolitti e Cavour, e tra (rispettivamente) Croce ed Einaudi, non può essere più grande. L'economista, infatti, disprezza Giolitti tanto quanto il filosofo lo venera; non è dunque irragionevole pensare che la critica all'illustre statista veicoli una ben più profonda critica al Croce: mentre Giolitti per il filosofo rappresenta il «governo liberale»,¹¹² per l'economista ne è l'esatta negazione. Di qui la contrapposizione tra Cavour e Giolitti. Se il primo era un grande conoscitore della scienza economica, il secondo «non aveva nessuna preparazione economica». In questo caso, Einaudi cerca di sostenere una valenza teorica e pratica, conoscitiva e valutativa della scienza economica: la scienza economica, dovrebbe assurgere a scienza del *buon* governo.

conti con il tema del sentimento, del passionale e del vitale, che, come abbiamo visto, non riesce a ricondurre facilmente nelle categorie dello Spirito. Non è quindi un caso se la risposta di Croce arriverà solo per via epistolare, limitandosi ad abbozzare una replica piuttosto elusiva; cfr. B. CROCE - L. EINAUDI, *Carteggio* cit., p. 96.

¹⁰⁹ L. EINAUDI, *Intorno al contenuto dei concetti di liberismo, comunismo, interventismo*, «Argomenti», dicembre 1941, ora in *Il buongoverno*, con il titolo *Liberismo e comunismo*, pp. 264-287 (da cui cito).

¹¹⁰ *Ivi*, pp. 283-284.

¹¹¹ L. EINAUDI, *Conoscere per deliberare*, in *Id.*, *Prediche inutili*, Torino, Einaudi, 1959, pp. 1-12.

¹¹² B. CROCE, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* [1928], Bari, Laterza, 1959, pp. 234 e 236. Per gli elogi che il filosofo 'tesse sulla figura' di Giolitti, si v. spec. p. 235.

Molto tempo dopo, e soprattutto in seguito alla revisione epistemologica di quegli anni, revisione attraverso cui aveva cercato di tenere assieme il terreno dei «teoremi» e quello dei «consigli»,¹¹³ Einaudi tornerà su questo punto ne *I consigli del buon senso* (pubblicato postumo), scritto come introduzione all'edizione italiana dell'opera del Wicksteed, *The common sense of political economy including a study of the human basis of economic law*. Secondo la peculiare interpretazione di Einaudi, il Wicksteed aveva scritto «il trattato del buongoverno delle entrate e delle spese, nel presente e nel passato, di ciascuno di noi, secondo il consiglio dato dal buon senso all'uomo comune [...]. Di qui il titolo della sua opera [...]. Nella vita privata giova all'uomo studiare le ramificazioni eleganti ed ammonitrici della teoria delle scelte, ad evitare l'inevitabile sanzione della rovina, del fallimento, della miseria, della disperazione per sé ed i figli. Ma giova soprattutto far di quelle norme carne della propria carne all'uomo nella vita pubblica, perché in questa disgraziatamente la sanzione degli errori nelle scelte cade non su chi è responsabile degli errori, ma sugli innocenti».¹¹⁴ In pochi passi, positivo e normativo sembrano confondersi: la «legge economica» («*economic law*») non *describe* l'essere dell'uomo («*human basis*») ma gli *prescrive* un dover essere; la legge come *regolarità* diviene legge come *comando*; e le «norme» della scienza economica, per avere effetti normativi, devono «incarnarsi». Del resto, si potrebbe aggiungere, chiedere che le «norme», le «leggi» della scienza economica si facciano «verbo incarnato» nel politico, significa già ammettere che il «conoscere» di questa scienza non è neutrale.

Per Einaudi, dunque, la conoscenza della scienza economica fa la differenza. Non a caso, il «genio» additato da Croce, gli pare «un mostro, dal quale il paese non può aspettarsi altro che sciagure». È questo un modo tutto einaudiano di rivendicare la consistenza dell'economico, o, si potrebbe dire, di rivendicare l'ineducibilità dell'economico dalla semplice autocoscienza del «genio» politico. L'economico, sembra sostenere Einaudi, ha una sua autonoma dinamica che occorre appunto conoscere per poterla orientare.

A questo punto bisogna chiedersi come mai Einaudi sembra tornare all'idea crociana del liberalismo come «*visione della vita*», proprio negli anni in cui tenta di risolvere il problema dei giudizi di valore alle fonti della scienza economica, e, più in generale, il problema della valutatività della

¹¹³ L. EINAUDI, *Ipotesi astratte ed ipotesi storiche e dei giudizi di valore nelle scienze economiche* (1942-1943), ora in Id., *Scritti economici storici e civili*, a cura di R. Romano, Milano, Mondadori, 1973, p. 356.

¹¹⁴ L. EINAUDI, *I consigli del buon senso*, «Il Mondo», 28 novembre 1961, pp. 11-12.

Weltanschauung che presiede la formulazione delle ipotesi da cui muovono i ragionamenti ipotetico-deduttivi.¹¹⁵

Nel 1943, infatti, Einaudi finisce con il sostenere che «serenità ed oggettività non esistono nelle cose umane. L'economista il quale sa quali siano le leggi regolatrici di una società economica liberale o comunista o plutocratico-protezionistica non può non aver fatto, a norma del suo ideale di vita, la sua scelta; ed ha il dovere di dichiararne le ragioni. Chi al pari dello scrivente aborre dall'ideale comunista o plutocratico-protezionistico non può non fare a meno di palesarsi fautore dell'*idea liberale*, e questa *visione della vita* non può fare a meno di esercitare un'influenza preponderante sulla trattazione, che egli fa, dei problemi economici».¹¹⁶ Orbene, come precisa in nota, egli è fautore dell'ideale «*liberale* e non *liberistico*; ché liberismo è concetto assai più ristretto, sebbene *abbastanza frequentemente compatibile* col liberalismo; ed ha un contenuto concreto di applicazione, in particolare a certi problemi soprattutto *commerciali e doganali*. Il liberalismo implica un ideale di vita e vien fuori da imperativi morali assoluti [...]. Il liberalismo è ideale di vita; il liberismo è mera pratica contingente derivata soprattutto da considerazioni politico-morali».¹¹⁷

Questa conclusione è piuttosto sorprendente. Dopo molti anni trascorsi a rinsaldare il legame tra liberalismo e liberismo, Einaudi sembrerebbe paradossalmente ritrovarsi, nel tentativo di risolvere il suo rovello epistemologico, sulla stessa linea di Croce.¹¹⁸ D'altra parte, la conclusione è an-

¹¹⁵ Si vedano, fra gli altri, i seguenti saggi: L. EINAUDI, *Sismondi economista appassionato*, «Rivista di storia economica», giugno 1941, pp. 127-134; ID., *Scienza e storia, o dello stacco dello studioso dalla cosa studiata*, ivi, marzo 1942, pp. 30-37; ID., *Mercantilismo, Calmieri, Tempora e Mores*, ivi, settembre 1941, spec. p. 176. Una fondamentale riformulazione delle questioni epistemologiche su cui Einaudi era andato riflettendo la troviamo proprio nel saggio-recensione su Röpke. «Tropo spesso - scrive Einaudi - gli economisti non azzardano giudizi di valore su quello che è il punto di partenza dei loro discorsi; e le scritture che ne seguono appaiono e sono esercitazioni scolastiche. Essi 'assumono', come si usa dire oggi, 'suppongono' come si usava dire una volta la realtà *come se fosse* economica; e continuano difilati a ragionare ottimamente partendo da premesse delle quali non si conosce il valore [...]. La scienza economica è propria di un dato tipo di organizzazione sociale e politica - quella che all'ingrosso [...] si dirà di mercato - e vive di questa ed entro i limiti di questa», sicché giudica illusoria la pretesa di quegli economisti che, come i Pigou e i Keynes, nel tentativo di «rimanere al di fuori della mischia, immaginano di costruire sul serio *sub specie aeternitatis*» (L. EINAUDI, *Economia di concorrenza e capitalismo storico*, «Rivista di storia economica», giugno 1942, pp. 51-52, corsivi nostri). È qui interessante notare che se da un lato Einaudi sottolinea il merito del Röpke di ricercare una «terza via» «alla luce di una sua *visione del mondo*», che «non è economica, ma umana»; dall'altro, quasi gli rimprovera di non citare il Croce fra i tanti autori a cui ha rivolto le sue «simpatie intellettuali»: «alcuna [...] grave per chi ha una *concezione della vita*» (ivi, pp. 52-53, corsivi nostri).

¹¹⁶ ID., *Ipotesi astratte ed ipotesi storiche* cit., p. 420.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Su questo punto cfr. anche R. FAUCCI, *Einaudi* cit., pp. 294-302.

cora più sorprendente se si ricorda la voce *Liberismo* scritta da Einaudi solo un anno più tardi, in cui sostiene, come abbiamo visto, che «il liberismo non è una dottrina economica», ma «una tesi morale».

Per far luce su questo punto, bisogna tenere a mente che Einaudi usa il termine *Weltanschauung* alludendo a significati (e problemi) diversi, senza tuttavia che questo termine venga chiarito nella sua portata teoretica.

Per un verso *Weltanschauung* nel discorso einaudiano rinvia alla storicità della scienza economica. D'altro canto, esso rinvia anche alla valutatività delle ipotesi da cui muove il ragionamento economico. È in questo senso che Einaudi ricorre allo storicismo crociano.

Tuttavia, il punto a nostro avviso decisivo per sciogliere il summenzionato paradosso, è che in quello stesso torno di tempo Einaudi era venuto maturando una sua «visione liberale del mondo» che, per quanto imperniata nell'idea di fecondità della lotta e nel plesso di valori che orbitano attorno a quest'idea, è alquanto diversa da quella di Croce. In fondo, questa visione rinvia al buongoverno come «visione del mondo», che nel discorso einaudiano è sia un modello ideale di società, sia un peculiare *ethos*, in cui l'etico e l'economico non solo risultano inseparabili ma, nella misura in cui muovono da una *visione* dell'uomo e della sua libertà, non possono ridursi a un piano meramente categoriale.

Ciò fra l'altro spiega perché secondo Einaudi, se il «liberalismo» come «ideale di vita» ha a che fare con la «morale», anche «il liberismo» rinvia a un che di «morale».

Il liberale piemontese rimase sempre convinto (sebbene nel dibattito con Croce non fosse riuscito a esplicitare con fermezza e rigore argomentativo questa convinzione), che nell'economico, declinato in termini di proprietà privata e spirito di iniziativa, risiedono le condizioni di possibilità della libertà. Una (ri)formulazione precisa del liberalismo einaudiano come «visione del mondo» e della «vita», scritta molto dopo il dibattito con Croce, la troviamo in uno dei saggi più ispirati delle *Prediche inutili*, non a caso intitolato *In lode del profitto*. Questo saggio mostra chiaramente come la questione dell'economico non sia né debba essere ridotta all'utile, proprio perché anche nell'economico è in questione la libertà dell'uomo: «il profitto è il prezzo che si deve pagare perché il pensiero possa liberamente avanzare alla conquista della verità, perché gli innovatori mettano alla prova le loro scoperte, perché gli uomini intraprendenti possano continuamente rompere la frontiera del noto, del già sperimentato, e muovere verso l'ignoto ancora aperto all'avanzamento materiale e morale dell'umanità». ¹¹⁹

¹¹⁹ L. EINAUDI, *In lode del profitto*, in Id., *Prediche inutili* cit., p. 192. È anche in questo

È chiaro che se l'*ethos* insito nel discorso di Einaudi non è certamente l'etico in senso categoriale, d'altro canto, è anche vero che lo stesso Croce non riesce nell'intento di porre il problema in termini categoriali, giacché le categorie dello Spirito finiscono con il configurarsi come una *protezione* dei suoi valori, della sua visione antropologica.

4. CONCLUSIONI: PER UNA ANTROPOLOGIA DELLA LIBERTÀ

Bisogna allora chiedersi, cercando di formulare la questione in termini più precisi, cosa i due pensatori stessero proiettando nel loro tentativo di porre e 'risolvere' il problema del nesso tra liberismo e liberalismo.

Uno dei paradossi maggiori di questo dibattito è la continua insistenza sul concetto di liberalismo come visione del mondo, della vita e dell'uomo, senza che tuttavia il concetto di visione o *Weltanschauung* venga minimamente chiarito.

Se Croce sostiene di aver mutuato dal tedesco *Anschauung* il concetto di «intuizione» o «visione» su cui fonda la sua *Estetica*, è quantomeno strano che nella riflessione sul liberalismo non instauri alcun collegamento o analogia con l'*Estetica*, da lui stesso ritenuta la pietra di paragone della sua filosofia. Ciò è forse dovuto al fatto che l'intuizione-visione è, secondo il Croce dell'*Estetica*, al di là delle categorie dello spazio e del tempo, ed è un «conoscere» scevro di qualunque giudizio, logico o morale; invece, nella riflessione sul liberalismo egli traduce *Weltanschauung* come «concezione» e non «visione» del mondo, alludendo, sembrerebbe, a un pensiero logico o per categorie, e non estetico. Eppure, abbiamo visto come questa concezione del mondo è non solo intrinsecamente *assiologica*, ma rinvia, in ultima istanza, a una visione dell'uomo che, in quanto *visione* e in quanto avente a oggetto l'uomo, è sempre mediata simbolicamente o narrativamente.

Il legame tra concezione del mondo e visione dell'uomo è particolarmente evidente lì dove il filosofo scrive, come abbiamo visto, che nel liberalismo come «concezione totale del mondo e della realtà [...] si rispecchia tutta la filosofia e la religione dell'età moderna, incentrata nell'idea della dialettica [...] che [...] accresce e nobilita di continuo la *vita* e *le conferisce il suo unico e intero significato*». Per Croce, quindi, è l'idealismo il sapere

senso che riteniamo debba intendersi l'«Einaudi teorico della società aperta» (R. MARCHIONATTI, *Luigi Einaudi, economista e liberale*, in *Maestri dell'Ateneo torinese dal Settecento al Novecento*, a cura di R. Allio, Torino, Centro Studi di Storia dell'Università di Torino, 2004, p. 84).

nel quale l'uomo *dovrebbe* rispecchiarsi, riconoscersi e dare senso e «significato» alla propria «vita». ¹²⁰

Peraltro, anche nel discorso einaudiano il liberalismo come «visione della vita» è legato, secondo questa stessa logica del rispecchiamento, a una visione dell'uomo; visione che Einaudi era andato riscoprendo, da un lato, attraverso la mediazione simbolica delle *immagini* del buongoverno del Lorenzetti, e, dall'altro, quale peculiare comportamento etico-economico alle fonti stesse della scienza economica.

Per di più, si potrebbe aggiungere che tanto Einaudi con il liberalismo del buongoverno, quanto Croce con la «religione della libertà», cercando di rispondere ai problemi del loro tempo (con particolar riguardo alla realtà italiana martoriata dal fascismo), non possono fare a meno di rispondere altresì a quel bisogno vitale, che ha ogni società, di condividere uno stesso *dover essere*, una *rappresentazione* comune della giustizia e del bene (il «buongoverno» nel caso di Einaudi, la «religione della libertà» nel caso di Croce), che doti di un senso comune l'*agire* degli uomini in società.

Ora, la questione a nostro giudizio fondamentale è che il liberalismo non può non muovere da una visione dell'uomo, come aveva sostenuto chiaramente Carlo Antoni, riflettendo su liberismo e liberalismo. «Si può ammettere – scriveva – che una società abbia in sé delle contraddizioni, che cioè una forte tradizione politica liberale possa coesistere in un paese con una economia largamente socializzata, ma *ciò che è unitaria e non tollera in sé contraddizioni è la visione che ciascuno ha della vita e dell'uomo e che governa i nostri atteggiamenti morali e politici*». ¹²¹

Pertanto, se ciò è vero, la nostra tesi è che la questione liberismo-liberalismo è stata sinora mal configurata. La domanda giusta non è 'qual è il rapporto tra liberismo e liberalismo?', ma 'quale *deve essere* il rapporto tra liberismo e liberalismo affinché sia preservata o attualizzata una determinata visione dell'uomo?'. ¹²²

¹²⁰ Ciò è ancora più evidente allorché il filosofo 'predica' le ragioni e la 'storia' dell'idealismo. L'idealismo, scrive Croce, superando tutti i precedenti dualismi che conducono inevitabilmente alla trascendenza, riponeva «nelle cose la legge e la regola delle cose, e Dio nel mondo». Grazie alla «dialettica, che non distacca il finito dall'infinito, né il positivo dal negativo» l'idealismo faceva «coincidere la razionalità e la realtà nella nuova idea della storia [...]». L'uomo, ora, non *si vedeva* più schiacciato dalla storia o vindice di se stesso contro di essa e respingente lungi da sé il passato come il ricordo di un'onta; ma vero e infaticabile autore *si contemplava* nella storia del mondo come in quella della sua vita medesima» (B. CROCE, *La religione della libertà* cit., pp. 20-21, corsivi nostri).

¹²¹ C. ANTONI, *La restaurazione del diritto di natura* cit., pp. 167-168 (corsivi nostri).

¹²² D'altra parte, la semplice circostanza che Einaudi stesse cercando di riaffermare strenuamente l'indissolubilità del legame tra liberismo e liberalismo sta lì a segnalare che un siffatto legame, *nella realtà*, era minacciato, e che quindi non era poi così indissolubile. Più che all'*essere*

È questa visione dell'uomo che veniva proiettata sulle istituzioni politiche, giuridiche o economiche *affinché esse la rispecchino* quanto più possibile, o, per parafrasare Einaudi, affinché esse siano istituite a sua immagine e somiglianza.¹²³

Da questa affermazione discendono anche i limiti e l'insufficienza insiti nel modo di porre il problema liberismo-liberalismo in termini *esclusivamente* categoriali. In altre parole, la domanda da noi posta all'inizio: «a che cosa si *pensa* quando si pensa a ciò che del liberalismo è l'etico, l'economico il politico e il giuridico?», dovrebbe forse essere riformulata così: «che cosa si *vede* quando si *pensa* a ciò che del liberalismo è l'etico, l'economico il politico e il giuridico?». Ciò che appunto richiederebbe una riflessione molto più approfondita sull'idea di *Weltanschauung* e sui rapporti intercorrenti tra pensiero estetico e logico.¹²⁴

Infine, se in questo dibattito il concetto di *Weltanschauung* non viene chiarito, rimane altrettanto problematico, sia nel discorso crociano che in quello einaudiano, l'insuperato dualismo antropologico a cui questa stessa visione rinvia, dualismo a partire dal quale entrambi configurano la concezione della libertà come autonomia.

Riteniamo, allora, che per ripensare criticamente il liberalismo debba ancora essere raccolta la sfida che Matteucci aveva lanciato nel 1972. Egli infatti, tentando di salvare la filosofia crociana dai problemi del suo immanentismo scriveva: «è chiaro che una volta usciti dall'immanentismo il problema della dialettica dei distinti si pone non più sul piano di una filosofia dello spirito assoluto, ma su quello di una antropologia che storicamente rilevi le facoltà e i bisogni dell'uomo. *Il discorso politico liberale è, così, possibile solo nell'ambito di un discorso più generale o totale sull'uomo*». A suo modo di vedere, si trattava però di ripensare la libertà crociana in senso trascendentale, e, d'altra parte, «per conoscere i problemi del proprio tempo e non restare nella tautologia della universalità, sono indispensabili le scienze che studiano l'uomo, dalla biologia alla psicanalisi, dalla psicologia alla sociologia; in altri termini bisogna costruire, sulla base delle scienze, *una nuova antropologia filosofica* che eviti i pericoli di un astratto soggettivi-

del rapporto sussistente tra istituzioni politiche ed istituzioni economiche, tale legame appartiene al *dover essere* della visione einaudiana.

¹²³ Chiaramente ciò pone l'enorme problema filosofico del se e in che misura sia possibile pensare a una condivisa visione dell'umano; su questo punto cfr. P. SEQUERI, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Milano, Vita e pensiero, 2002.

¹²⁴ Su questo punto cfr. P. HERITIER, *Società post-hitleriane? Urbe-internet vol. 2. Materiali didattici di estetica giuridica*, Torino, Giappichelli, 2007, spec. pp. 86-100 e 167 ss.

vismo. Solo così si potrà mettere a raffronto l'individuo empirico esistente con la sua possibile universalità». ¹²⁵

Questa sfida teoretica è un possibile percorso di ricerca che crediamo debba trovare il suo necessario complemento nel monito einaudiano di non dimenticare le «libertà concrete». Occorre tuttavia essere consapevoli che «un discorso più generale o totale sull'uomo», o «una nuova antropologia filosofica» in grado di fondare teoricamente il liberalismo, devono mettere in conto che la 'natura umana', così come l'«astratto» e il «concreto», non sono mai immediati ma sempre mediati simbolicamente.

¹²⁵ N. MATTEUCCI, *Il liberalismo in un mondo in trasformazione* cit., pp. 42 e 43.

Direttore responsabile: Terenzio Cozzi

Autorizzazione del Tribunale di Torino, n. 1927, del 6 aprile 1968



TIBERGRAPH

CITTÀ DI CASTELLO • PG

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI SETTEMBRE 2008

ISSN 0531-9870