



Munich Personal RePEc Archive

**Liberalism, law, normativity. For an
epistemological re-reading of the
Croce-Einaudi debate**

Silvestri, Paolo

2010

Online at <https://mpra.ub.uni-muenchen.de/60051/>
MPRA Paper No. 60051, posted 23 Nov 2014 10:02 UTC

PAOLO SILVESTRI

LIBERALISMO, LEGGE, NORMATIVITÀ.
PER UNA RILETTURA EPISTEMOLOGICA
DEL DIBATTITO CROCE-EINAUDI

In questo saggio intendo rileggere, disarticolare e problematizzare il dibattito Einaudi-Croce muovendo da una prospettiva epistemologica *lato sensu* costruttivista volta a mostrare l'insufficienza esplicativa della dicotomia 'empirismo *vs* idealismo' quale chiave di lettura delle loro reciproche incomprensioni.¹ Seppur muovendo da problemi diversi, l'idealismo e l'empirismo (e poi l'empirismo logico) sono accomunati, per una sorta di processo di 'convergenze parallele', dalla credenza di aver risolto il problema dell'*ideale* e della *normatività* semplicemente cancellandolo: il primo identificando reale e razionale, il secondo espungendo dall'ambito del conoscere e del teoretico i giudizi di valore. Per un esito solo apparentemente paradossale empirismo e idealismo si ritroveranno sul terreno comune della mera *positività* o di un mero descrittivismo (Nerhot). Non è un caso che nel dibattito Einaudi-Croce manchi una riflessione sulla normatività della (e sull'obbedienza alla) *legge*. Più esattamente la legge è sistematicamente *scorporata* dalla sua normatività: in questo modo essa non sarebbe altro che un mero *descrivere* la realtà; mentre la normatività, se e nella misura in cui è chiamata in causa, è aprioristicamente relegata alla sfera del pratico e non del conoscitivo. Nonostante questa 'scorporazione', è tuttavia sintomatico che entrambi invocheranno e predicheranno a più ri-

¹ In questa sede intendo sviluppare alcune tesi che ho variamente sostenuto in precedenti articoli e saggi: *Rileggendo Einaudi e Croce: spunti per un liberalismo fondato su un'antropologia della libertà*, «Annali della Fondazione L. Einaudi», XLI, 2007, pp. 201-240; *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del Buongoverno*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008; *Legge e libertà. Cinque variazioni attraverso la vita e il pensiero di Einaudi*, «Biblioteca della libertà», XLIV, n. 195, maggio-agosto 2009, in http://www.centroeinaudi.it/images/stories/bdl_online/195online_silvestri.pdf, pp. 1-31; *Veritas, Auctoritas, Lex. Scienza economica e sfera pubblica: sulla normatività del Terzo* (in corso di pubblicazione su «Il Pensiero economico italiano», n. 2, 2009). Vorrei ringraziare i professori Patrick Nerhot e Paolo Heritier che hanno letto una prima stesura di questo saggio, fornendomi preziosi suggerimenti e critiche.

prese, attraverso la nozione di *Weltanschauung*, l'‘incarnazione della legge’, testimoniando così l'insopprimibile idealità del loro discorso, compreso quello sulle leggi economiche o sulle leggi giuridiche.

Muovendo dalla nozione di *figura* (Di Robilant) e di *finzione* (Borutti) (§ 1), intendo mostrare che il problema della normatività della legge è inerente all'ambito del conoscere (§ 2), e che ha a che fare con le varie forme di *mediazione* (tra io e mondo, sé ed immagine di sé, ecc.) che tanto l'empirismo quanto l'idealismo non riescono ad espungere (§ 3).

1. EMPIRISMO VS IDEALISMO? CONVERGENZE PARALLELE

«Noi siamo a due poli opposti e parliamo persino lingue diverse». Era ciò che confessava Pareto a Croce, quando ormai il loro dibattito sul «principio» e sul «fenomeno» economico si era chiuso infruttuosamente.²

«Forse è opportuno, piuttosto che insistere in una discussione resa ardua dalla diversità delle premesse dovute alla diversa preparazione intellettuale [...] chiarire talune di queste premesse». Era invece la presa di coscienza epistemologica di Einaudi, emersa verso la fine della lunga controversia con Croce circa il rapporto tra liberalismo e liberismo.³ Una consapevolezza tanto più significativa se si considera che sin dall'inizio Einaudi aveva volutamente evitato di riprendere e riaprire le questioni epistemologiche affiorate, in un crescendo di incomunicabilità, tra Croce e Pareto.⁴

Con riferimento a quest'ultimo dibattito, Aldo Montesano ha persuasivamente sostenuto che «il contrasto tra gli economisti e Croce non riguarda specifiche proposizioni sull'attività economica ma la stessa *nozione di conoscenza*»;⁵ intendendo per economisti non solo il Pareto ma anche il *main stream* contemporaneo, collocabile nell'orizzonte epistemologico dell'empirismo logico (o neopositivismo) e in una concezione nomologico-deduttiva della scienza economica.

² In una lettera scritta all'indomani della recensione di Croce del *Manuale di economia politica*. Cfr. G. DE CAPRARIIS, *Trentadue lettere di Vilfredo Pareto a Benedetto Croce*, «Revue européenne des sciences sociales, Cahiers Vilfredo Pareto», IV, n. 10, 1966, pp. 139-161: 157-159; sul dibattito Croce-Pareto cfr. il «Giornale degli economisti», XI, vol. XXI, luglio 1900, pp. 15-26 e agosto 1900, pp. 139-162; XII, vol. XXII, febbraio 1901, pp. 121-130.

³ L. EINAUDI, *Intorno al contenuto dei concetti di liberismo, comunismo, interventismo*, «Argomenti», n. 9, dicembre 1941, in ID., *Il buongoverno. Saggi di economia e politica*, a cura di E. Rossi, Bari, Laterza, 1954, pp. 264-287: 264 (con il titolo *Liberismo e comunismo*).

⁴ ID., *Liberismo, borghesia e origini della guerra*, in ID., *Il buongoverno cit.*, p. 188.

⁵ A. MONTESANO, *Croce e la scienza economica*, «Economia politica», XX, n. 2, agosto 2003, pp. 201-223: 218 (corsivo mio). Sul dibattito Croce-Pareto cfr. anche L. BRUNI, *Vilfredo Pareto. Alle radici della scienza economica del Novecento*, Firenze, Polistampa, 1999.

Non di meno, come è stato variamente notato, anche nel dibattito tra Einaudi e Croce sussisteva un insoluto problema epistemologico, anzi, e più esattamente, diversi problemi, spesso confusi e sovrapposti: dal problema mezzi-fini a quello dei giudizi di valore sino alla relazione astratto-concreto e teoria-pratica (o, nella prospettiva crociana, conoscenza-volizione)⁶ il cui nesso proprio Einaudi tenterà di ricucire allorquando si appresterà, come sopra ricordato, a «chiarire» lo status epistemologico delle «premesse» del ragionamento economico.

Credo tuttavia che sia sterile insistere sulla contrapposizione 'empirismo vs idealismo', cioè tra l'empirismo einaudiano di matrice anglosassone e l'idealismo crociano di matrice tedesca quale chiave di lettura delle divergenze e incomprensioni del dibattito. Così come mi pare insufficiente schierarsi a favore di uno dei due corni della dicotomia, presupponendo cioè la superiorità dell'uno o dell'altro.⁷ Vedremo infatti nel prosieguo dell'analisi come tra empirismo e storicismo o «immanentismo assoluto» (come definiva Croce la sua filosofia proprio per distinguerla dall'idealismo tedesco, il che la dice lunga sui *cliché* storico-interpretativi summenzionati circa la matrice tedesca) sussistano delle strane 'convergenze parallele'.

Ritengo più interessante approfondire il problema della conoscenza e rileggere il dibattito Einaudi-Croce muovendo da un discorso epistemologico che si pone al di là di una siffatta contrapposizione. In particolare, faccio riferimento a due prospettive epistemologiche a mio giudizio proficuamente accostabili. La prima è quella del filosofo del diritto Enrico Di Robilant, concernente lo statuto «figurale» delle teorie. La seconda è quella di Silvana Borutti che, muovendo da una prospettiva di filosofia teoretica applicata alle scienze umane, si concentra sullo statuto «finzionale» del conoscere. Analizziamole nel dettaglio prima di procedere alla suddetta rilettura.

La prospettiva filosofico-giuridica avanzata da Enrico Di Robilant,⁸ si sofferma anzitutto sul significato epistemologico del «fare teoria», in una direzione che procede oltre l'empirismo logico e le varie riformulazioni del positivismo (non solo giuridico). Le teorie sono inizialmente distinte in base agli scopi

⁶ Cfr. B. LEONI, *Benedetto Croce pensatore politico*, in *Studi in memoria di Gioele Solari*, Torino, Istituto di scienze politiche dell'Università di Torino, 1954, pp. 449-462; *ID.*, *Conversazioni su Einaudi e Croce* (edizione postuma di una lezione universitaria del 1967), «Biblioteca della libertà», XXII, luglio-settembre 1987, pp. 55-81; L. FIRPO, *Introduzione a L. EINAUDI - B. CROCE, Carteggio (1902-1953)*, a cura di L. Firpo, Torino, Fondazione L. Einaudi, 1988, pp. 1-24; R. FAUCCI, *Einaudi, Torino, Utet, 1986, pp. 294-302; ID.*, *Einaudi, Croce, Rossi: il liberalismo fra scienza economica e filosofia*, «Quaderni di storia dell'economia politica», VII, n. 1, 1989, pp. 113-133.

⁷ A favore dell'empirismo di Einaudi si sono variamente schierati, fra gli altri, Leoni e Firpo.

⁸ Le citazioni qui di seguito sono tratte da E. DI ROBILANT, *La configurazione delle teorie nella scienza giuridica*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», IV serie, LIII, 1976, pp. 470-539.

che possono variamente perseguire: a) rappresentare; b) sistemare-unificare; c) spiegare. Per quanto riguarda l'analisi che intendo svolgere è sufficiente precisare le prime due attività. *Rappresentare* è «un trasporre qualcosa in un quadro di categorie e di qualificazioni, un rendere l'oggetto in termini di qualche cosa di distinto da esso». *Sistemare-unificare* è una procedura di riduzione della complessità, consistente nel ridurre «ad unità una pluralità di elementi o di ordinarli in termini di un determinato quadro di categorie e di qualificazioni».

Orbene, introducendo la nozione di «*figura*», riferentesi alla *componente estetico-percettiva delle teorie*, Di Robilant sottolinea come la teoria «allude a qualche cosa che va oltre il suo contenuto informativo». In quest'ottica,

la forza estetica delle teorie non va pensata come qualche cosa di estraneo alla loro struttura esplicativa, ed è invece legata ad essa; perciò può accrescere, di riflesso, la loro capacità di rappresentazione, riduzione ad unità e spiegazione, in quanto le ostende nella loro struttura e nella loro dinamica interna. Pur nascendo da questa struttura e da questa dinamica, tuttavia, *la forza estetica delle teorie le oltrepassa*, in quanto *allude* ad un significato che non è riducibile alla loro descrizione o informazione su di esse, che, analogamente al «significato» di un'opera d'arte, non è mai compiutamente ed esaustivamente esprimibile, ma soltanto suscettibile di indicazioni allusive.

Conseguentemente, le teorie contengono «meno della realtà che si propongono di spiegare perché costituiscono una figura basata su una selezione teoreticamente condizionata, ma, d'altro lato, contengono più della realtà spiegata, in quanto sono portatrici di un significato allusivo che scaturisce dalla loro forma e trascende la realtà rappresentata e spiegata».

Da questa prospettiva, il diritto (ma vedremo come lo stesso possa dirsi della scienza economica) è «un insieme di figure teoretiche che sono presenti come tali da dover tradursi in realtà effettiva», è una «*realtà virtuale* a cui è inerente la pretesa di trasformarsi in *realtà effettiva*».⁹ Qui importa rilevare sin d'ora come la *normatività* scaturisca proprio da questo scarto tra il virtuale e l'attuale. Una normatività dunque intesa non nel modo in cui è solitamente declinata riferendola al 'dover essere', al 'precetto', al 'consiglio', al 'pratico', bensì alla stessa sfera del 'teoretico' ove tuttavia nelle 'teorie' vengono a saldarsi, secondo la rilettura operata da Paolo Heritier, il conoscere, l'operatività (o utilità scientifica) e la componente estetica, o, per dirla altrimenti, il concettuale e l'immaginario.¹⁰

⁹ E. DI ROBILANT, *Diritto, società e persona. Appunti per il corso di filosofia del diritto 1998-99*, Torino, Giappichelli, 1999, p. 32.

¹⁰ Sul nesso tra estetico e normativo cfr. P. HERITIER, *Società post-hitleriane? Materiali didattici*

Pur muovendo da un diverso ambito disciplinare, la prospettiva costruttivista di Silvana Borutti merita di essere sinteticamente richiamata sia per il nesso instaurato tra finzione, figura e configurazione, sia per evidenziare i limiti dell'idealismo.¹¹ Tenendo assieme diversi riferimenti che vanno da Kant al neokantismo di Cassirer (per il quale la conoscenza è sempre «funzione simbolica di un'assenza») passando per Wittgenstein e Ricoeur, questa prospettiva muove dal concetto di *finzione* quale «categoria-chiave della produzione della conoscenza in scienze umane». Finzione (der. dal latino *fingere*) non è riferita al campo semantico del fingere, simulare, mentire o dell'illusione di verità, ma a quello del «“modellare, formare, costruire” [...] e quindi della *proiezione simbolica e formale (poietica) di una realtà*». In questo senso la finzione non può essere ridotta alla sfera del *vero-simile* (inteso come «illusione di verità»), come se cioè attendesse di «passare allo statuto di verità dimostrata». E non è neppure identica all'*ipotesi*, se quest'ultima è intesa nel senso di «approssimazione alla verità, o di quasi-verità». In questo caso, infatti, saremmo entro una concezione corrispondentista della verità, di una «verità come corrispondenza con il mondo dei dati», e in un «paradigma rappresentativo di conoscenza, intesa come riproduzione adeguata dei dati; il che significa che la verità è concepita come certezza».

La conoscenza è qui intesa «come *oggettivazione*, cioè come costruzione immaginativa e formale del contenuto, come una messa in forma (configurazione)» che procede attraverso «schemi» (lo *schema-Bilden* kantiano), «modelli», «esempi», «tipi» e procedure logico-retoriche. Questa messa in forma «trasforma i fenomeni in oggetti di conoscenza» e, soprattutto, li rende *visibili*. Conseguentemente «la finzione è modo fondamentale della conoscenza: [...] luogo dell'efficacia semantica della conoscenza, della proiezione ontologica, dell'apertura costruttiva di un mondo».

Sulla base di questi presupposti, le scienze umane hanno uno statuto finzionale che può essere considerato sotto più aspetti:

1) sotto l'aspetto *ontologico*, finzione significa un'ontologia degli oggetti possibili opposta all'ontologia empirista e positivista del dato;

2) sotto l'aspetto *epistemologico*, finzione significa un regime figurale legato (in quanto ne è la supplenza) alla mancanza dell'oggetto in presenza;¹² e opposto al re-

di estetica giuridica, in **ID.**, *Urbe-internet*, vol. II, Torino, Giappichelli, 2007, spec. pp. 86-100 e pp. 167 sgg.

¹¹ Le citazioni qui di seguito sono tratte da S. BORUTTI, *Finzione e costruzione dell'oggetto in antropologia*, in *Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*, Roma, Meltemi, 2005, pp. 91-119 (corsivi miei). Più approfonditamente cfr. **ID.**, *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'antropologia e della sociologia*, Milano, Mondadori, 1999.

¹² Sul problema metafisico della «presenza dell'assenza» rinviamo alla fondamentale imposta-

gime della rappresentazione del dato – ciò che chiamiamo regime della presentazione immaginativa del non rappresentabile;

3) sotto l'aspetto *logico-retorico*, finzione significa il regime figurale e testuale della presentazione di oggetti-esempio, opposto al regime formale della deduzione di oggetti-classe.

Anche in questo caso, vale la pena soffermarsi sui primi due aspetti. Si può parlare di ontologia del possibile poiché, «dal punto di vista costruttivo, la conoscenza è più vicina al concetto di *techne*, di un saper fare *che è insieme pratico e concettuale*, che non al concetto di *episteme*, di scienza teoretica». Quest'ultima, come è noto, rinvia alla categoria della *necessità* (a ciò che non può essere diversamente da come è), mentre la *techne* rinvia alla categoria della *possibilità* (a ciò che può essere diversamente da come è). In questa prospettiva la 'realtà' degli oggetti di conoscenza è una realtà «'ideale' o 'virtuale' [...] una realtà che dipende dalla forma. La modalità di realtà del mondo della conoscenza non è l'attuale, ciò che è semplicemente esistente, ma appartiene ad un ordine che possiamo intendere come ordine del possibile-virtuale».

Per quanto riguarda il secondo aspetto (la finzione come presentazione del non rappresentabile), la Borutti sottolinea come il

considerare la finzione che è la conoscenza del senso come supplenza di una mancanza radicale d'oggetto è nello stesso tempo evacuare l'idealismo, come onnipotenza del soggetto e del suo linguaggio, che può essere sottinteso dalla concezione della finzione come costruzione linguistica del mondo (come *poiesis*). In scienze umane, potremmo dire si tocca col dito il *doppio legame tra linguaggio e mondo*: il rapporto col mondo, la semantica, ce l'abbiamo solo in quel sintomo, in quel rappresentante dell'oggetto, che è il linguaggio. Ma se il linguaggio è il grande intermediario, che conduce il soggetto presso il suo oggetto, non è tuttavia che un rappresentante; il linguaggio è condizione e insieme limite; è ciò che svela e insieme ciò che copre. La pretesa occidentale della traduzione integrale del mondo in linguaggio è un mito; ma nello stesso tempo solo il linguaggio può configurare per noi il rapporto tra visibile e invisibile, tra corpo e senso, tra carne e idealità, tra immanenza e trascendenza: *il linguaggio è la nostra possibilità di trascendenza, e nello stesso tempo il nostro limite*.

Sulla scorta di queste impostazioni possiamo ora cominciare a dipanare quell'intreccio di *aliud pro alio*, e di 'strane' convergenze parallele tra il discorso crociano e quello einaudiano, a partire dal problema che per molti versi fu la maggiore fonte di incomprensioni.

zione filosofico-teoretica di P. NERHOT, *La metafora del passaggio. Il concetto di tempo in Sant'Agostino. Fondamento di una nuova etica*, Padova, CEDAM, 2008.

2. «CHE COS'È L'ECONOMICO (IL GIURIDICO, IL POLITICO, ...)»?». DALL'OGGETTO ALL'OGGETTIVAZIONE: CONOSCENZA, FINZIONE, NORMATIVITÀ

Se c'è infatti una domanda che meglio riassume il problema che porterà entrambi a formulare soluzioni diverse circa il rapporto tra liberalismo e liberismo essa è: «che cos'è l'economico?».

Per iniziare, vorrei porre in luce una circostanza, sinora poco indagata, che solleva la seguente questione: perché la prima e *unica* volta che Croce rivolgerà un elogio esplicito a Einaudi sarà quando quest'ultimo mutuerà l'impostazione 'purista' di Robbins e la riduzione metodologica della scienza economica al problema della scelta razionale mezzi-fini? Si noti fra l'altro che questo elogio non fu pubblico ma per via epistolare, e in un contesto che non riguardava il problema liberismo-liberalismo bensì la presa di posizione di Einaudi nei confronti del filosofo del diritto Giorgio Del Vecchio, il quale aveva argomentato in favore di un rapporto di subordinazione dell'economia al diritto e all'etica.¹³ D'altra parte, Einaudi da tempo conduceva una difesa della scienza economica contro il cattivo storicismo degli economisti corporativisti (un dibattito che per molti versi riproduceva le questioni già emerse nel *Methodenstreit*,¹⁴ ben noto a Croce) e contro le intrusioni storico-sociologiche inquinanti la «dogmatica» o il «dogma» (per usare una parola che Einaudi mutuava dal diritto) della scienza economica.¹⁵ Sicché la rigorosa formalizzazione di Robbins, risultava particolarmente efficace nell'autonomizzare la scienza economica in quanto *scienza* o, per la precisione, in nome della scienza. Una formalizzazione che, fra l'altro, era del tutto identica, da un punto di vista metodologico, a quella condotta da Kelsen nell'ambito del giuridico.¹⁶

¹³ L. EINAUDI, *Morale et économique*, «Revue d'économie politique», L, 1936, pp. 289-311, nel quale Einaudi riprendeva l'impostazione metodologica di L. ROBBINS, *An essay on the nature and significance of economic science*, London, Macmillan, 1932, tr. it. *Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica*, Torino, Utet, 1947, per rispondere al saggio del filosofo del diritto, G. DEL VECCHIO, *Droit et économie*, «Revue d'économie politique», XLIX, pp. 1457-1494 (trad. it. *Diritto ed economia*, n. ed. riv. con una postilla, Roma, Studium, 1954), che a sua volta si andava ad inserire in un lungo dibattito il cui inizio è segnato convenzionalmente dall'opera di B. CROCE, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia* (Memoria accademica del 1907, rist. con agg. e Intr. di A. Attisani), Napoli, R. Ricciardi, 1926.

¹⁴ Questioni epistemologiche che fra l'altro si erano già presentate in Italia: cfr. U. PAGALLO, *La cattedra socialista. Diritto ed economia alle origini dello stato sociale in Italia*, Napoli, Esi, 1989.

¹⁵ L. EINAUDI, *Del modo di scrivere la storia del dogma economico*, «Riforma sociale», XXXIX, vol. XLIII, marzo-aprile 1932, pp. 207-219.

¹⁶ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Morale, diritto ed economia* [1937], in ID., *Saggi di storia del pensiero politico*, a cura di G.M. Bravo, Milano, Angeli, 1992, pp. 341-357: 352.

Le ragioni per cui Croce interpreta positivamente il discorso metodologico einaudiano sono almeno tre. In primo luogo, perché disprezzava il kantismo del filosofo del diritto: «ho letto – scriveva a Einaudi – lo scritto di critica al Del Vecchio, cervello banalissimo, e perciò incapace d'intendere che *la scienza dell'economia è scienza e non filosofia*, e che perciò il suo discorso cade nel vuoto». ¹⁷ Secondariamente, il mutuare da parte di Einaudi l'impostazione robbinsiana, confermava a Croce ciò che l'economista aveva sino ad allora sostenuto nel dibattito liberismo-liberalismo, vale a dire una concezione della scienza economica «che è *tecnica*» ¹⁸ e un corrispettivo rapporto di subordinazione della scienza economica alla filosofia, alla morale, alla politica, intese queste ultime come il regno dei fini. In terzo luogo, ed è questo l'aspetto che mi pare più interessante e meno approfondito, esiste una grande somiglianza tra la posizione di Robbins e quella di Croce, come aveva notato (sempur criticamente) Gramsci:

anche per il Robbins l'economia finisce per avere una significazione amplissima e genericissima, che malamente coincide con i problemi che gli economisti realmente studiano, e che coincide piuttosto con quella che Croce chiama una «categoria dello spirito», il momento pratico, o economico, cioè il rapporto razionale del mezzo al fine. ¹⁹

Ma già in questi ultimi due punti è possibile notare un problema irrisolto della filosofia crociana, e cioè un inevitabile *scarto*, che il suo idealismo immanentistico non riesce a colmare, tra il *sapere* della scienza, specialmente delle scienze umane, e il loro *oggetto*. Come ha anche ricordato recentemente Faucchi, nel discorso crociano

resta un profondo divario fra il concetto filosofico dell'utile come «volizione dell'individuale» e il concetto (o meglio l'*astrazione* [cioè lo *pseudoconcetto*]) dell'utile in economia, e quindi fra l'economia come attività umana, calata nella storia, e la scienza economica, che ha per *schema* l'uomo economico immutabile, corrispondente al punto materiale in meccanica. L'utile nella vita pratica trascende di molto la nozione economica di utile; il primo è tutt'uno con la vitalità [...]; il secondo è un concetto meccanico. ²⁰

¹⁷ EINAUDI – CROCE, *Carteggio* cit., p. 87 (corsivo mio).

¹⁸ EINAUDI, *Liberismo, borghesia* cit., p. 188 (corsivo mio).

¹⁹ A. GRAMSCI, *Noterelle di economia*, in ID., *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Roma, Editori Riuniti, 1991, pp. 338-339. Su questa somiglianza cfr. anche S. CUTRONA, *Aspetti di modernità nel pensiero economico di Croce*, «Il Pensiero economico italiano», VI, n. 2, 1998, pp. 39-71; MONTESANO cit., p. 221.

²⁰ R. FAUCCI, *Croce e la scienza economica: dal marxismo al purismo alla critica del liberismo*, «Economia politica», XX, n. 2, agosto 2003, pp. 167-184: 174 (corsivi miei).

Dopo il dibattito con Pareto, Croce riteneva di aver 'sistemato' (anche nel senso di ricondotto al sistema dello Spirito) questo problema ricorrendo alla sua generale distinzione tra Filosofia e Scienza. In particolare, muovendo dall'assunto (problematico, ma proprio per questo importante per la nostra analisi) secondo cui «*due scienze rigorose, aventi l'oggetto medesimo, non sono concepibili*», egli finiva col distinguere tra «la filosofia dell'economia e la così detta scienza economica». La prima avente ad oggetto l'azione umana intesa come volizione dell'individuale, la seconda equiparata (anche grazie ai discorsi parettiani) alle scienze naturalistico-matematiche e strutturantesi su quelle astrazioni che egli chiama «pseudoconcetti». Questi ultimi sono i prodotti dell'«intelletto» astrante che, nella misura in cui astrae, e cioè «abbandona la realtà concreta e la concreta conoscenza», crea una «realtà *finta*». Si noti: «finta» e non finzionale. In quest'ottica gli pseudoconcetti, in quanto conoscenza del «generale», sono qualcosa che sta a metà tra l'«universale» e l'«individuale», senza tuttavia riuscire ad essere né l'uno né l'altro.

Per inciso, vale la pena notare che nel discorso crociano sussiste un'identica distinzione tra *Filosofia del diritto e Scienza giuridica*, essendo anche quest'ultima assimilata alle scienze naturalistico-matematiche e produttrice di «finzioni giuridiche».²¹ Nella successiva rielaborazione della filosofia del diritto fatta nella *Filosofia della pratica*, Croce opera una riduzione del diritto alle *Leggi*,²² ma mantiene un'«analogia» tra «concetti empirici» e «leggi pratiche», riconoscendo a queste ultime il valore di «aiuto» all'azione.

Ora, secondo la logica dei distinti che regge le ripartizioni categoriali della sua tetralogia dello spirito («Estetica» o conoscenza dell'individuale; «Logica» o conoscenza dell'universale; «Economica» o volizione dell'individuale; «Etica» o volizione dell'universale), lo pseudoconcetto appartarrebbe alla sfera pratica.

Eppure, mi pare che nel sistema crociano gli pseudoconcetti abbiano una natura indecisa *tra* il teoretico e il pratico, senza tuttavia che il Croce riesca a

²¹ CROCE, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia* cit., pp. 48-51. Su questo punto cfr. B. TRONCARELLI, *Diritto e filosofia della pratica in Benedetto Croce (1900-1952)*, Milano, Giuffrè, 1995, pp. 34, 43. Sul pensiero filosofico-giuridico di Croce, cfr. V. FROSINI, *L'idealismo giuridico italiano del Novecento*, in *L'idealismo giuridico italiano*, Milano, Giuffrè, 1978, pp. 3-32; D. CORRADINI, *Croce e la ragion giuridica borghese*, Bari, De Donato, 1974; S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Milano, Giuffrè, 1991, spec. p. 173 sgg. Con particolare riferimento al problema della legge, cfr., fra gli altri, V. VITIELLO, *Ethos e lex. Paganesimo e cristianesimo in Croce e Gentile*, «Aut Aut», nn. 262-263, 1994, pp. 49-73; L. BAGOLINI, *Considerazioni intorno al concetto di legge nel pensiero di B. Croce*, «Studi senesi», 1950, pp. 242-262; P. DI LUCIA, *Agire secondo una norma, agire per una norma, agire in funzione di una norma*, in *Struttura e dinamica dei sistemi giuridici*, a cura di P. Comanducci e R. Guastini, Torino, Giappichelli, 1996, pp. 37-45.

²² Cfr. tutta la «Parte terza: Le Leggi» di B. CROCE, *Filosofia della pratica. Economia ed etica* [1908], Bari, Laterza, 1963.

spiegare questo loro essere 'tra', tanto più se, da un lato deve escluderli dall'ambito del conoscere (e del Vero), ma dall'altro sarebbero «identici» secondo Franchini, «allo *Schema-Bild* di Kant». Un'«identità» che tuttavia non è precisata: gli pseudoconcetti sarebbero «identici *per tanti versi* allo *Schema-Bild* di Kant». ²³ Ma quali «versi»?

Seguiamo questa *ambiguità* o *ambivalenza* nel ragionamento del filosofo: ²⁴

se l'Economia [cioè la *scienza* economica] non dà la verità universale della Filosofia né la verità particolare della Storia, a loro volta Filosofia e Storia non sono capaci di compiere il più piccolo calcolo; se l'Economia non ha occhio pel vero, la Filosofia e la Storia non hanno braccia per rompere e dominare le onde dei fatti [...]. Ed è una sana tendenza quella che l'Economia mostra a costituirsi come *Economia pura, ossia libera di questioni pratiche*, che sono anch'esse questioni storiche.

Nondimeno, poche pagine dopo, e in palese contraddizione con quanto sostenuto, scrive:

tra la Filosofia dell'economia, delineata di sopra, e la Scienza o Calcolo economico, di cui abbiamo definito la natura, non c'è dunque, disaccordo, non potendo esservene tra due formazioni affatto eterogenee, delle quali una si muove dentro le categorie della verità e l'altra fuori di esse, *guidata da intenti di ordine pratico*.

Si noti anche come Croce temesse che la filosofia faccia «suoi in misura più o meno larga il metodo e gli *schemi* [...] propri» della scienza economica. A suo dire, ciò avrebbe ingenerato una serie di errori, fra cui quello di «*mutare in realtà le finzioni* escogitate per lo stabilimento del calcolo». D'altra parte, secondo Croce, poiché «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». ²⁵ Ancora, e insistendo ulteriormente sull'ambiguità degli schemi nel pensiero crociano, egli deve anche ammettere che «senza quegli schemi economici sarebbe impossibile *orientarsi* nella realtà empirica». Orbene, se «*non è possibile* fornire modelli e tipi fissi d'azione», sorgono almeno due domande: come possono questi schemi «orientare»? Da dove deriva la sua preoccupazione che le finzioni si tramutino in realtà? Certo, si potrebbe sostenere che la vera preoccupazione di Croce

²³ R. FRANCHINI, *Premessa*, in R. FRANCHINI – G. LUNATI – F. TESSITORE, *Il ritorno di Croce nella cultura italiana*, Atti del Convegno rotariano di Pescasseroli (22 ottobre 1989), Milano, Rusconi, 1990, pp. 5-8: 6.

²⁴ Le citazioni qui di seguito sono tratte da CROCE, *Filosofia della pratica* cit., pp. 249-266 (corcivi miei).

²⁵ *Ivi*, pp. 33-34.

non siano tanto i «tipi»,²⁶ ma il fatto che questi siano «fissi», che tarpino cioè le ali dell'agire libero. È però evidente che, per quanto il filosofo si sforzi di non screditare le scienze moderne e di trovare per esse un giusto posto nella tetralogia dello spirito, nel suo discorso gli pseudoconcetti, le finzioni, i modelli e i tipi hanno un'accezione negativa. Sono, appunto, «finti». Non sono, kantianamente, le condizioni di possibilità e di intelligibilità del reale, ma ciò che lo «mutilano».

Non di meno Croce riteneva che il 'reale', il 'fatto' economico (o volizione dell'individuale) potesse e dovesse essere colto dalla Filosofia da un punto di vista rigorosamente categoriale e definitorio. Sicché, obbiettando a Pareto di introdurre un «presupposto metafisico» nella scienza economica, secondo cui i fatti dell'attività dell'uomo sarebbero «della stessa natura dei fatti fisici», egli rivendicava di attenersi «alla *sola analisi dei fatti dati*» o, come aveva notato in seguito Pareto, alla «natura stessa della cosa».²⁷ Di conseguenza Croce, il quale aveva maturato le sue prime riflessioni filosofiche proprio muovendo da un'istanza antipositivistica,²⁸ ricade in una forma di positivismo o, più esattamente, per dirla con Patrick Nerhot, in una forma di pensiero della «presenza a sé».²⁹

Ed è proprio su questa base che si spiega quella strana convergenza parallela tra idealismo ed empirismo, nello specifico tra Croce ed Einaudi, seppur mediata dal positivismo di Robbins. Anche il Robbins infatti riteneva di cogliere l'azione umana muovendo dalla «natura della cosa» e da postulati autoevidenti. Seguiamo allora il discorso einaudiano e robbinsiano per coglierne quella che potremmo chiamare la *fallacia positivistica*, ed evidenziare meglio il problema della normatività collegato alla nozione di finzione.

In prima battuta, Einaudi separa rigorosamente essere e dover essere, descrittivo e normativo: «En tant que science abstraite et hypothétique, elle n'a nullement pour but de formuler des évaluations déontologiques des actions humaines et des règles imperatives de conduite; mais exclusivement de considérer ces meme actions au point de vue phénoménologique». Da un lato, al-

²⁶ Su questo punto cfr. anche P. ROSSI, *Max Weber e Benedetto Croce: un confronto*, «Rivista di filosofia», n. 2, agosto 1985, pp. 171-206.

²⁷ Cfr. ancora il dibattito Croce-Pareto cit., *passim*.

²⁸ Cfr. l'ampia ricostruzione di G. GALASSO, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Bari-Roma, Laterza, 2002, spec. capp. I e V.

²⁹ In quest'ottica «il "positivismo" [...] non è il pensiero di un "momento della storia" [...] è il pensiero di un pensare metafisico della presenza e dell'assenza che formalizza, in modo del tutto separato, la questione del senso da un lato come "presenza" "a sé" e, dall'altro, come oblio, "assenza a sé". Il positivismo è dunque al contempo un pensiero della metafisica della presenza e una metafisica dell'assenza»; P. NERHOT, *La metafora del passaggio* cit., p. 34, ma *passim*.

lora, permane una concezione classica di normativo (relegato all'ambito della deontologia, dell'etica o della pratica); mentre dall'altro v'è la pretesa di *cogliere la realtà* (dell'azione umana) *senza mediazioni*, secondo quello che sarebbe un 'puro descrittivismo'. Ancora una volta, dunque, siamo di fronte a una forma di (ingenuo) positivismo.

Tuttavia, dopo aver separato morale ed economia (ma anche il politico dall'economista), Einaudi cerca un loro ricongiungimento: premesso che «les juristes peuvent faire appel au sentiment du juste, les prêtres au commandement de Dieu, les philosophes à l'impératif de la conscience morale», mentre gli economisti «ne peuvent faire appel qu'à la logique, qui est une arme bien fragile dans un monde d'hommes menés presque exclusivement par les sentiments», Einaudi asserisce che «la science économique suppose une société plus parfaite que les sociétés passées et présentes. En supposant une société de logiciens, elle la prépare; et ainsi prépare en même temps une société éthiquement plus parfaite».

Il problema epistemologico, o meglio di mancata consapevolezza epistemologica, sta allora nel fatto che Einaudi attribuisca alla *scienza* economica, proprio in quanto *sapere*, un ruolo pedagogico, credendo tuttavia che il ricongiungimento tra scienza e morale avvenga dall'*esterno*, in modo che un siffatto 'ricongiungimento' non riguardi il 'regno dell'astratto', che è proprio della scienza economica, ma quello del 'concreto'. Secondo questa prospettiva, come nota Portinaro, la scienza economica avrebbe contribuito «al *progresso morale della società* e all'*educazione della classe politica* nella misura in cui l'*ipotesi astratta* di razionalità che costituisce il nerbo della sua forza esplicativa *si trasforma*, a contatto con i problemi concreti della realtà, in un *postulato morale*». ³⁰ Questa istanza pedagogica era perfettamente coerente con il ruolo dell'Einaudi predicatore della scienza economica, di una scienza economica che, attraverso la sua predicazione e divulgazione nella sfera pubblica, avrebbe contribuito a un ruolo di mediazione, tra governanti e governati, pubblico e privato, e che soprattutto doveva fungere, in quanto *scienza* del *buon governo*, da *legge* e *guida* della classe politica. Vedremo infatti come proprio su questo problema epistemologico le critiche di Einaudi a Croce raggiungeranno il *climax* della polemica. Basti qui ricordare il motto di apertura delle *Prediche inutili*, «conoscere per deliberare», ove il motto sottende il monito, rivolto *in primis* al politico, di conoscere la scienza economica. Non diversamente, in uno dei suoi ultimi scritti, lamentando la non osservanza dell'articolo 81 della Costituzione (di cui fu il principale propugnatore), Einaudi sostiene:

³⁰ P.P. PORTINARO, *Luigi Einaudi, la sociologia e la questione dei giudizi di valore*, «Annali della Fondazione L. Einaudi», XIII, 1979, pp. 247-272: 266.

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.³¹

Di qui che Einaudi pare non consapevole del fatto che la scienza economica, proprio perché viene predicata come sapere che deve essere appreso e conosciuto affinché orienti le scelte pubbliche, non rinvia mai a un puro descrittivismo di una realtà 'oggettiva'. Solo infatti attraverso l'apprendimento e la conoscenza di questa scienza la realtà da essa 'descritta' diviene visibile. In quest'ottica si può anche sostenere come nella rilettura di Einaudi della metodologia robbinsiana la posta in gioco non era solo la rivendicazione (in nome della neutralità e dell'avalutatività) dell'autonomia della scienza economica dall'etica (o dal diritto, dalla politica, ecc.), ma il riconoscimento della sua autorità e legittimità agli occhi del politico e della società. Ora, è proprio questo riconoscimento dell'autorità che, nella misura in cui è tributato, sortisce *effetti normativi* in un senso paradossalmente contrario all'istanza di autonomia *dall'*etica, poiché in questo caso saranno proprio le «norme» della scienza economica a trasformarsi in *ethos*, in «legge incarnata», facendo sì che le sue finzioni o schemi *orientino* lo sguardo e l'agire del politico sulla realtà.

Pertanto, non è il *passaggio* dalla *teoria astratta* alla risoluzione di problemi *concreti*, il momento in cui la scienza si fa normativa, come se cioè il normativo avesse a che fare con la *pratica* (o con il concreto); e come lo stesso Einaudi continuerà a ribadire nel dibattito con Croce, distinguendo ad esempio tra «liberismo astratto» e «liberismo precettistico».³²

Nella prospettiva qui adottata, il normativo ha a che fare con il conoscere e con la stessa teoria. A questo riguardo, si noti come proprio nel ragionamento einaudiano sia possibile intravedere *l'effetto normativo della finzione* (di una «supposizione»: «en supposant une société de logiciens, elle la prépare»), che tuttavia, per sortire questo effetto normativo, deve essere *creduta* tanto dai governanti quanto dai governati.

Le leggi della scienza economica saranno allora seguite, non molto diversamente dalle leggi giuridiche, se e nella misura in cui saranno credute buone

³¹ L. EINAUDI, *I consigli del buon senso*, «Il Mondo», 28 novembre 1961, pp. 11-12 (corsivi miei).

³² *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 decimonono*, «Riforma sociale», XXXVIII, vol. XLII, marzo-aprile 1931, in *Id.*, *Il buongoverno* cit. (con il titolo *Liberismo e liberalismo*), pp. 207-218: 209-211.

e/o vere, in base a un sistema di *riferimento* che le conferisce autorità e legittimità (per esempio l'istituirsi a immagine e somiglianza delle scienze naturalistico-matematiche), poiché, infatti, come ha argomentato Paolo Heritier, «qualsiasi forma di conoscenza, anche quella scientifica, si fonda su un precedente *discorso* mediante il quale quel determinato sapere è *istituito e viene creduto* dagli uomini come tale». ³³ Da questa prospettiva mi pare molto significativo il fatto che, come ha recentemente sostenuto Robert Sugden, i modelli teoretici della scienza economica hanno uno status epistemologico di «mondi credibili». ³⁴

Che poi la razionalità mezzi-scopo non fosse per Einaudi, e nemmeno per Robbins, solo un 'fatto' ma anche un valore, lo aveva intuito Del Vecchio notando come Einaudi leggesse e *proiettasse* sull'azione umana, quale 'oggetto' della scienza economica, l'*ethos* della «*prudenza*». ³⁵ Un *ethos* che si muoveva tra 'essere' (*per lo più* diffuso nel ceto medio) e 'dover essere' (non ancora sufficientemente *interiorizzato* dal politico). ³⁶

Invero, il ragionamento del Robbins mostra ancora meglio come la scienza economica, anche quella che rivendica di attenersi rigorosamente ai dettami del neopositivismo, non possa fare a meno di porre in essere procedure di *oggettivazione* volte a configurare mondi possibili (o virtuali). Per riprendere il discorso epistemologico prospettato all'inizio, possiamo allora dire che la scienza economica (ma anche il 'fare teoria' nell'ambito del diritto come precisato da Di Robilant), lungi dall'essere un regime della rappresentazione del dato, è un regime figurale che supplisce l'assenza o la mancanza dell'oggetto in presenza.

Robbins sosteneva che i «*postulati*» della scienza economica – *in primis*: a) la scarsità delle risorse; b) il comportamento razionale di scelta tra mezzi scarsi e fini alternativi – sono *autoevidenti*, cioè «sono in tal misura la sostanza stessa della nostra esperienza quotidiana che basta enunciarli perché siano riconosciuti ovvi». ³⁷

³³ HERITIER, *Società post-buiteriane?* cit., p. 189, ma anche p. 151. Sul problema dell'«entrare in un sapere» cfr. anche ID., *La rete figurale del diritto*, in ID., *Urbe-internet*, vol. I, Torino, Giappichelli, 2003.

³⁴ R. SUGDEN, *Credible worlds: the status of theoretical models in economics*, in *Fact and fiction in economics. Models, realism and social construction*, ed. by U. Mäki, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 107-136.

³⁵ DEL VECCHIO cit., p. 58.

³⁶ In questa prospettiva sarebbe interessante rileggere il dibattito tra Einaudi e Borgatta circa la possibilità di un agire razionale del politico: cfr. L. EINAUDI, *Osservazioni critiche intorno alla teoria dell'ammortamento dell'imposta e teoria delle variazioni nei redditi e nei valori capitali susseguenti all'imposta* [1919], in ID., *Saggi sul risparmio e l'imposta*, Torino, Einaudi, 1958, pp. 161-240: 201-202.

³⁷ ROBBINS cit., p. 97.

Invero, nulla è meno evidente del concetto di autoevidenza. A voler essere rigorosi, ‘autoevidente’ significa, letteralmente, qualcosa che ‘si vede da sé’; ma se ‘si vede da sé’, perché *additarlo* alla *vista* degli *altri*? In altri termini, se questi postulati sono così «ovvi», se «sono in tal misura la sostanza stessa della nostra esperienza quotidiana», qual è il senso epistemologico e retorico-comunicativo dell’«enunciarli perché siano *riconosciuti*»? Perché invocare questo riconoscimento?

Cerchiamo di approfondire questo aspetto riflettendo sulla presunta autoevidenza del postulato della razionalità. *Azione razionale*, precisa Robbins, *non* vuol dire «azione *eticamente appropriata*», perché la Scienza economica è, weberianamente, *Wertfrei*; vuol dire solo «coerente» e «“intenzionale” (rivolta ad uno scopo)». ³⁸ Ora, se tutta l’opera di Robbins è all’insegna della *Wertfrei*, appare a dir poco paradossale che essa si concluda con una predica sull’«importanza» della scienza economica che postula proprio un’idea di razionalità come «azione *eticamente appropriata*». Come scrive Robbins (e Einaudi, riprendendolo)

l’Economica presume una certa razionalità nella società umana [si noti che se è «presunta», «presupposta», allora non è affatto ‘autoevidente’]. Non si fonda sull’assunto che gl’individui agiranno sempre razionalmente; ma la sua ragion d’essere pratica dipende dall’assunto che è *desiderabile* che agiscano così. [...]. E così in ultima analisi, l’Economica, dipende, se non per la sua esistenza almeno per la sua importanza, da una valutazione ultima: dall’affermazione, cioè, che la razionalità e la capacità di scegliere con consapevolezza siano desiderabili.

In un tempo in cui imperversava l’«irrazionalismo», l’esaltazione della «cieca forza degli stimoli esterni e degli impulsi non coordinati», la «rivolta contro la ragione», Robbins sosteneva, concludendo, che

per tutti quelli che ancora *credono* in *valori* più positivi, la *Scienza economica* – questo ramo della *conoscenza* che, più di tutti gli altri, è *il simbolo* e la salvaguardia della *razionalità* nelle faccende sociali – dovrà avere, nei giorni angosciosi che verranno e pel fatto stesso di quella *minaccia* a ciò ch’essa rappresenta, una peculiare e più alta importanza. ³⁹

La scienza economica, allora, in quanto «*conoscenza*» che è «*simbolo*» della «razionalità», e nella misura in cui istituisce l’ipotesi della razionalità, ne testimonia proprio la mancanza dell’oggetto in presenza. L’ipotesi della raziona-

³⁸ *Ivi*, pp. 110-112.

³⁹ *Ivi*, pp. 191-192 (corsivi miei).

lità viene enunciata nell'ordine dell'*essere*, dell'«è così», proprio perché *non è più* (è «minacciata»). Ma, simultaneamente, *deve* (ancora) *essere*.⁴⁰ L'agire razionale veniva ri-affermato, predicato, proprio perché era minacciato.

Si noti che questo stesso ragionamento può essere esteso, da un punto di vista logico ed epistemologico, alla domanda «qual è il rapporto tra liberismo e liberalismo?». Ho altrove già evidenziato che, posta in questi termini, è una domanda sbagliata. Tanto dalla prospettiva di Einaudi, quanto da quella di Croce, il vero problema era, sebbene mai esplicitato, «quale *deve essere* il rapporto tra liberismo e liberalismo affinché sia preservata o attualizzata una determinata visione dell'uomo e della libertà?». Se infatti quell'«*essere*» del rapporto tra liberismo e liberalismo indica un legame *indissolubile* o addirittura *necessario*, allora non si vede di che preoccuparsi. Invece, la semplice circostanza che Einaudi stesse cercando di riaffermare strenuamente l'indissolubilità (come anche Hayek sosterrà contro Croce)⁴¹ del legame tra liberismo e liberalismo sta lì a segnalare che l'«*essere*» di questo legame era minacciato, e che quindi non era poi così indissolubile. Più che all'*essere* del rapporto susistente tra istituzioni politico-giuridiche ed istituzioni economiche, tale legame appartiene al *dover essere* della *visione* einaudiana. Non molto diversamente, anche Croce, che si vantava di aver sciolto quel legame, era preoccupato che l'«economico liberismo» prendesse il sopravvento sull'«etico liberalismo»,⁴² preoccupazione che ancora una volta testimonia la percezione di una reale possibilità che l'economico e l'etico si confondano e sovrappongano, e che dunque lo scioglimento di quel legame non era poi così certo e sicuro, e tantomeno assicurato dal distinguo crociano tra «eternità» (liberalismo) e «contingenza» (liberismo).

Non è allora inutile ribadire che entrambi vedevano quello *stesso oggetto*, l'economico, *con lenti diverse*. Se abbiamo visto come per Croce ciò non era «concepibile», già il Pareto invece gli ricordava come «noi [cioè egli e Croce] guardiamo le cose da punti di vista diversi e quindi è naturale che, ragionando logicamente, giungiamo a conclusioni diverse».

È allora sintomatico, come abbiamo detto all'inizio, che a un certo punto Einaudi, pur avendo deciso di lasciare sullo sfondo le questioni epistemologi-

⁴⁰ Tutto ciò solleva fondamentali problemi epistemologici, *in primis* la filosofia del tempo inerte la formulazione delle ipotesi prime di un sapere che, in quanto 'rap-presentazioni', sono 'presenza di un'assenza'; su questo problema rinviamo ancora a NERHOT, *La metafora del passaggio cit., passim*; ID., *L'ipotesi perduta della legge*, Padova, CEDAM, 1994.

⁴¹ F.A. VON HAYEK, *Liberalismo*, in *Enciclopedia del Novecento*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1978, vol. III, pp. 982-993.

⁴² Problema notato da F. FORTE, *Croce-Einaudi, attualità di una polemica*, «Biblioteca della libertà», XXIX, n. 127, ottobre-dicembre 1994, pp. 89-106: 93.

che emerse in quel precedente dibattito, riprenda questo problema. E lo farà insistendo sul nesso astratto-concreto e sulla natura epistemologica sia delle «premesse» del ragionamento economico sia del paradigma della concorrenza. Nello specifico della discussione su liberismo e liberalismo il problema per Einaudi era divenuto spiegare perché «un ordinamento giuridico dell'economia, che sia un' *approssimazione* concreta *all'ipotesi astratta* della libera concorrenza», sia *moralmente* superiore ad altri tipi di ordinamento.⁴³ Si noti che lo scienziato dell'economia era profondamente *convinto* di questo, anzi, come scriveva, lo «*sentiva*». Ma poiché, a suo dire, la morale pertiene al regno del «sentimento», e siccome la morale e il sentimento sono esclusi dal dominio della conoscenza scientifica, non sapeva come argomentare 'razionalmente' questo sentimento, rinviando così al futuro, e allo stesso Croce, la ricerca e la dimostrazione dei «legami i quali intercedono fra principi morali, ipotesi astratte ed ordinamenti concreti».

Invero, non si trattava tanto di ricercare questi legami, ma di riconoscere che l'«ipotesi astratta» della concorrenza è un *criterio regolativo* e normativo, a tal punto che la realtà sociale, giuridica ed economica e lo stesso intervento statale devono «approssimarsi» al paradigma della concorrenza. Di più, ciò mostra il carattere di mondo virtuale di quel paradigma, la cui normatività è appunto data dallo scarto tra il virtuale e l'attuale. Di fatto, le successive precisazioni di Einaudi mostrano chiaramente la struttura di questa normatività, sebbene il suo ragionamento di matrice empirista non consenta una tale conclusione.

È anzitutto significativo che l'economista torni a insistere su questo problema, probabilmente cogliendone la difficoltà, ma anche la sua importanza.⁴⁴ Dopo aver constatato l'incomunicabilità con il filosofo, Einaudi persegue un ultimo tentativo di chiarimento riguardante sia la natura epistemologica delle premesse del ragionamento ipotetico-deduttivo sia il ruolo della scienza economica per il politico, onde criticare la figura del «genio» politico esaltata da Croce.

In primo luogo, Einaudi precisa che se per «liberismo» si intende, come deve intendersi, l'«intervento dello stato limitato a rimuovere quegli ostacoli che impediscono il funzionamento della libera concorrenza», occorre non di meno distinguere tra liberismo come «ordinamento concreto» e «libera concorrenza» come «astrazione». Ancora una volta, dunque, è questa astra-

⁴³ L. EINAUDI, *Le premesse del ragionamento economico*, in *ID.*, *Il buongoverno* cit., pp. 248-258: 257 (corsivi miei).

⁴⁴ Le citazioni qui di seguito sono tratte da EINAUDI, *Intorno al contenuto dei concetti di liberismo, comunismo, interventismo* cit., pp. 264-287 (corsivi miei).

zione a guidare normativamente l'intervento statale. L'astrazione, sostiene Einaudi, «la configurarono gli economisti puri o teorici per avere in mano uno schema dal quale partire per esporre le loro leggi». Tuttavia, precisando che queste «leggi astratte» sono «in tutto simili a quelle della geometria e della meccanica razionale, vere *sub specie aeternitatis*, finché non mutino le premesse», Einaudi finisce, forse senza accorgersene, col dare nuovamente ragione a Croce il quale riteneva che la scienza economica fosse una «matematica applicata». Chiarendo poi la struttura del ragionamento dell'economista, sostiene che questo muove dai «Supponiamo che...» o, in gergo anglosassone, «*Let us suppose, If it be assumed, If we can imagine, Let us now introduce, Suppose an event to occur, But suppose a lot of persons*, ecc.». Orbene, sono proprio, siffatte finzioni, questi *incipit* del ragionamento, che aprono alla visione e all'«immagine» di un mondo costruito, virtualmente, dallo stesso ragionamento. Un ragionamento, fra l'altro, che nella misura in cui utilizza questa componente immaginativa, non può certo definirsi di natura esclusivamente logico-categoriale, né meramente nomologico-deduttivo.

Tuttavia, nonostante il fatto che nel suo articolo si sforzerà di fugare il luogo comune secondo cui «tra lo schema astratto e la realtà concreta non c'è alcuna rassomiglianza», muovendo da una presunta scientificità della scienza economica che implicava tanto una concezione corrispondentista della verità quanto un paradigma rappresentativo della conoscenza, l'economista non poteva riconoscere questa normatività intrinseca al modello.

In secondo luogo, il problema si ripresenta anche nel *climax* delle veementi critiche di Einaudi alla teoria crociana del «genio politico», il quale sceglierebbe «caso per caso» o «istante per istante» il tipo di provvedimento economico o politico meglio atto a preservare o incrementare la libertà. Come abbiamo visto in precedenza, tale teoria dell'agire esclude che gli schemi possano fungere da criterio orientativo dell'azione umana. Ciò che significava, ancora una volta, negare una qualsivoglia funzione e/o rilevanza della scienza economica per l'agire politico. All'economista, inoltre, pareva 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 ulteriormente 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*».

In quest'ottica, tuttavia, sostenere la tesi di uno statuto veritativo della conoscenza della scienza economica, soprattutto nei confronti di Croce che l'aveva esclusa dal dominio della Logica (come conoscenza del Vero), non era

facile. E infatti Einaudi non segue questa strada. Sembra invece più interessato a rivendicare alla scienza economica il ruolo di criterio regolativo dell'azione del politico. La scienza economica, cioè, in quanto «legge», fungerebbe anche da *limite* all'agire politico. Non a caso, il «genio» additato da Croce, gli pare «un mostro, dal quale il paese non può aspettarsi altro che sciagure».

Con questo monito Einaudi sembra voler suggellare la rivendicazione dell'autonomia dell'economico in un senso anti-idealistico: la dimensione economica del vivere associato, sembra sostenere, *ha una sua autonoma dinamica che occorre appunto conoscere per poterla orientare*. Detto altrimenti, la vita socio-economica è *indeducibile* dalla semplice autocoscienza del «genio» politico.

3. LIBERALISMO COME *WELTANSCHAUUNG*? «RELIGIONE DELLA LIBERTÀ» E «BUON GOVERNO» COME SPECCHI NORMATIVI DI SENSO

Vorrei ora concludere con un'analisi dell'altro polo del dibattito, vale a dire il «liberalismo», mostrando come esso ponga problemi non molto diversi, da un punto di vista epistemologico, da quelli già evidenziati a proposito del «liberismo».

Per cominciare a intendere il senso del titolo di questo paragrafo, si può anzitutto rilevare un punto in comune tra i due pensatori: tanto Einaudi con il liberalismo del «buongoverno», quanto Croce con la «religione della libertà», stavano cercando una risposta *positiva* e propositiva alla *negatività* della situazione italiana, martoriata dal fascismo; allo stesso tempo non potevano fare a meno di rispondere altresì a quel bisogno vitale, che ha ogni società, di condividere un *dover essere*, una *rappresentazione* o *visione* 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.

Questo aspetto, tuttavia, causerà più problemi (epistemologici) all'immanentismo crociano che al liberalismo einaudiano. Per evidenziare questi problemi ritengo fecondo insistere sul fatto che entrambi consideravano il loro liberalismo una *Weltanschauung*; termine declinato tuttavia da Croce come «concezione totale del mondo», da Einaudi come «visione della vita». La differenza, vedremo, non è di poco conto. Analizziamo separatamente le due riflessioni.

La prima e fondamentale elaborazione del liberalismo crociano la ritroviamo nei due saggi del 1927, *La concezione liberale come concezione della vita e Liberismo e liberalismo*. In questa sede è sufficiente richiamare solo il primo. In esso il filosofo tenta di fondare il liberalismo sulla sua stessa filosofia dello

spirito, sino al punto da identificarlo interamente con essa. A questo proposito è necessario ricordare 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. Si tratta, evidentemente, di un problema molto complesso.⁴⁵ Nell'economia di questa analisi, ritengo bastevole evidenziare e problematizzare l'identità posta da Croce tra trascendenza e eteronomia della legge.

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 questa *Weltanschauung* «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, accresce e nobilita di continuo la vita e *le conferisce il suo unico e intero significato*».⁴⁶ Basterebbero questi pochi passi, sui quali torneremo, a mostrare le pretese e anche i limiti del liberalismo crociano. Ma seguiamo ancora per un po' il suo ragionamento.

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».⁴⁷ Pertanto, la costruzione del liberalismo crociano si regge, o cade, sulla *contrapposizione* tra concezione immanentistica e concezione trascendente.

⁴⁵ Secondo Eugenio Garin 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). Vedremo tuttavia come ciò che è problematico nel discorso crociano è proprio questa idea di Totalità insita in quella presunta «visione integrale». Secondo Del Noce, la fine dell'«età della trascendenza» è da Croce solo presupposta: «se mi si chiedesse di riassumere in una formula complessiva l'assunto dell'intera opera di Croce, proporrei: "vivere senza religione trascendente, ma immettendo il senso del divino nell'azione storica dell'uomo, così che ogni suo atto assuma un significato religioso e non ci sia una parte profana della sua vita distinta dalla parte religiosa". [...] Non ci si può render conto dell'opera di Croce, se non si vede in lui un pensatore essenzialmente religioso, all'interno di un presupposto, mai messo in discussione, quello per cui l'età della trascendenza religiosa sarebbe ormai conclusa» (A. DEL NOCE, *Croce e il pensiero religioso*, in ID., *L'epoca della secolarizzazione*, Milano, Giuffrè, 1970, pp. 239-251: 241).

⁴⁶ B. CROCE, *La concezione liberale come concezione della vita* (1927), in B. CROCE - L. EINAUDI, *Liberismo e liberalismo*, Napoli-Milano, Ricciardi, 1957, 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.

⁴⁷ CROCE, *La concezione liberale* cit., p. 4.

Orbene, già questa aspetto evidenzia la problematicità del tentativo crociano, poiché, come aveva evidenziato Franchini, «l'immanenza è sempre immanenza di una trascendenza e la trascendenza trascendenza di un'immanenza».⁴⁸

Ancora, mentre la concezione immanente è, secondo Croce, intrinsecamente liberale, quella trascendente è di necessità «autoritaria», in quanto si impone, o ha la pretesa di imporsi, come «legge» eteronoma. Tuttavia, non senza contraddizione, anche la concezione immanentistica verrà rivendicata dal filosofo in quanto «legge». Cosa allora fa sì che essa non sia percepita come eteronoma?

Per rispondere a questa domanda, che chiama in causa il problema più generale del rapporto Legge-Libertà, può essere anzitutto utile riflettere sulla 'struttura predicatoria' de *La religione della libertà*,⁴⁹ saggio a partire dal quale torna a più riprese il nesso analogico tra «legge» e *Weltanschauung*. È una 'struttura predicatoria' perché il filosofo predica le ragioni dell'idealismo e ne ricostruisce la 'storia' quale ultima (e superiore) tappa della civilizzazione dell'umanità, come se dovesse convincerci della sua bontà. 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».

La «legge» di cui parla Croce è una legge immanente che, però, nella sua mera positività o presunta necessità, non 'dice' proprio nulla o, meglio, non dice 'nulla' perché ha la pretesa di dire il 'tutto', la *totalità*. Se infatti questa legge, che è «nelle cose», decifra una struttura necessaria del mondo e del divenire, allora, viene da chiedere a Croce, perché parli? Il filosofo, invece, predicava questa legge, né più né meno di Einaudi che predicava le leggi della scienza economica, affinché divenisse 'legge incarnata'. È anche interessante rilevare che la contrapposizione tra legge eteronoma e autonoma vacilla lì dove la «legge» crociana deve essere *creduta* per essere praticata; per passare, cioè, parafrasando lo stesso Croce, da «filosofia» a «abito di vita», da «concezione del mondo» a «etica conforme» o a *ethos* incarnato. Già questo aspetto

⁴⁸ FRANCHINI, *Il significato della filosofia di Croce* cit., pp. 11-29: 27-28. Per un superamento della contrapposizione tra trascendenza e immanenza e una rigorosa formulazione del loro nesso, rinviamo ancora a NERHOT, *La metafora del passaggio* cit., *passim*.

⁴⁹ Le citazioni qui di seguito sono tratte da B. CROCE, *La religione della libertà* (1931), in *Liberalismo e liberalismo* cit., pp. 16-29.

mostra, a mio giudizio, l'ineludibile 'idealità' della legge o, quanto meno, la sua impossibile riduzione ad una mera positività totalmente immanente.

Questo aspetto può essere altresì chiarito soffermandosi su quello che è da considerarsi l'ultimo tentativo crociano di sistematizzare il suo liberalismo, vale a dire il saggio del 1939, *Principio, ideale, teoria. A proposito della teoria filosofica della libertà*.⁵⁰ È sufficiente qui richiamare il terzo ed ultimo «aspetto», o «grado», della «teoria della libertà». Più che di una «teoria», come afferma il titolo, sembrerebbe una riflessione ancora *in itinere* se, come Croce avverte, questo terzo aspetto della libertà consiste 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*», e se in conclusione egli deve chiamare a raccolta gli intellettuali affinché contribuiscano a questa «elaborazione» o, meglio, *costruzione* 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 come sosteneva, 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».

Di qui anche l'ineludibile carattere 'ideale' de *La religione della libertà* che, contrariamente a quanto sostenuto da Croce, testimonia un incolmabile scarto tra «Dio e mondo», cielo e terra. Ed è proprio la tensione scaturente da questo scarto a strutturare la normatività del discorso crociano. L'ideale della libertà, spiega il filosofo, è «una 'religione'», denominato così, «ben inteso, quando si attenda all'essenziale ed intrinseco di ogni religione, che risiede sempre in una *concezione della realtà e in un'etica conforme*».⁵¹ 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*».⁵² Evidentemente, per suscitare «un'etica conforme», la

⁵⁰ ID., *Principio, ideale, teoria. A proposito della teoria filosofica della libertà*, in *Liberismo e liberalismo* cit., pp. 65-81.

⁵¹ ID., *La religione della libertà* cit., p. 28.

⁵² ID., *Principio, ideale, teoria* cit., p. 80.

«disposizione», il «fervore» e l'«amore», questo liberalismo come *Weltanschauung*, questa «libertà come legge della vita e della storia», questa «religione», devono appunto essere *predicati* da Croce affinché siano a loro volta interiorizzati. Ma se devono essere predicati, allora riaprono inevitabilmente la strada verso la trascendenza, verso un ideale che è, a un tempo, passato e di là da venire.

Di più, con la *Religione della libertà* il filosofo aveva tentato di porsi da un superiore punto di vista, o *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». ⁵³ Questo però significa che Croce non riuscirà a mettersi, come credeva, nella posizione di un punto di vista superiore o metastorico, al di sopra cioè degli «uomini appassionati e lottanti». ⁵⁴

Tutto ciò riconduce al problema più generale del liberalismo come *Weltanschauung*. Il liberalismo crociano, in quanto «concezione *totale* del mondo e della realtà», presuppone di essere sempre nella dimensione della *totalità*. Eppure, il discorso del filosofo sin qui analizzato smentisce sistematicamente questo presupposto.

Riprendiamo ad esempio i passi dell'articolo fondativo del liberalismo crociano: nel liberalismo come *Weltanschauung* «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, accresce e nobilita di continuo la vita e *le conferisce il suo unico e intero significato*». Oppure, per riprendere i passi della *Religione della libertà*: «[grazie all'idealismo] 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».

Ora, è davvero sintomatico che Croce ricorra alla metafora dello *specchio*: l'idealismo sarebbe il *sapere* nel quale l'uomo *dovrebbe rispecchiarsi, riconoscersi e dare senso e «significato»* alla propria «vita». Basterebbe chiedersi come possa

⁵³ E. PACI, *La filosofia contemporanea*, Milano Garzanti, 1965, V ed., p. 68.

⁵⁴ «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'umanità che lotta con sé stessa), ma per un meno o per un più, per un ritmo più lento o più rapido» (CROCE, *Principio, ideale, teoria* cit., p. 70).

quest'«uomo» «vedersi» e «contemplarsi» nello specchio della «storia» (utilizzando cioè la 'storia' come specchio), per comprendere che l'idealismo crociano, in quanto sapere che funge da specchio, è una struttura di senso che, contrariamente all'istanza immanentista, non può rinunciare a una qualche forma di *mediazione*. Lo specchio rappresenta simbolicamente, e da sempre, questa mediazione: l'insuperabile 'riflessività' del pensiero e, in generale, della condizione umana.⁵⁵ D'altra parte, si potrebbe anche notare come la *Weltanschauung* crociana (ma lo stesso potrebbe dirsi anche per Einaudi) presupponga, in ultima istanza, una *visione dell'uomo* che, in quanto *visione* e in quanto *avente* a oggetto l'uomo, è sempre mediata simbolicamente o narrativamente.⁵⁶

Tuttavia, l'individuo crociano (come lo Spirito) è *autotrasparente* e si conosce (o riconosce) a partire da sé stesso, e non da 'altro' ad esso 'estraneo' o 'inferiore' (come ad es. la 'materia', il 'corpo', la 'natura'). Sicché, nonostante il filosofo rivendichi, quale naturale «disposizione pratica» del liberalismo, la fecondità della lotta, della varietà e della diversità, l'individuo crociano è una monade chiusa nella sua totalità e identità, impossibilitato a comunicare non solo con gli altri, ma persino con se stesso: «ogni individuo è *diverso* in ogni *istante* della sua vita, e vuole e opera in modo sempre nuovo e diverso, *incomparabile*, con altri modi di volere e operare *suoi propri* o degli *altri*».⁵⁷

Invero, come ha ricordato recentemente Vitiello, seppur in tutt'altro contesto,

il singolare della differenza non altrove si mostra e si esperisce che nella propria inidentica individualità, più ancora che molteplice, fratta, composita, contraddittoria. Monade, sì, ma monade di monadi, non perché comprenda in sé il tutto, ma proprio perché non lo comprende, perché del tutto, delle indefinite altre monadi, è solo *specchio*. Monade perché *prospettiva sul mondo*, e non mondo. *E mai mondo*. L'universale della differenza non è panoramico, ma prospettico: è «visto» non dall'alto e da fuori, da un punto archimedeo in cui son pari visione e mondo, specchio e realtà, ma da dentro, dove non c'è panorama che non sia prospettiva sul panorama, interna ad esso.⁵⁸

⁵⁵ Su questo punto rinviamo a P. LEGENDRE, *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, trad. it. e *Introduzione* a cura di P. Heritier, Torino, Giappichelli, 2005; ID., *Sur la question dogmatique en Occident* [1999], trad. it. parziale *Il giurista artista della ragione*, a cura di L. Avitabile, intr. di G.B. Ferri, Torino, Giappichelli, 2000; ID., *L'Occidente invisibile all'Occidente. Conferenze in Giappone*, trad. it. e *postfazione* a cura di P. Heritier, Milano, Medusa, 2009; HERITIER, *Società post-hitleriane?* cit., *passim*.

⁵⁶ Ho insistito su questo punto in *Rileggendo Einaudi e Croce* cit., *passim*.

⁵⁷ CROCE, *Filosofia della pratica* cit., p. 238. Ha colto la problematicità di questa tesi per le scienze sociali R. BODEI, *Il ruolo dell'economia in Croce*, «Economia politica», XX, n. 2, agosto 2003, pp. 159-165: 164.

⁵⁸ V. VITIELLO, «La passione del presente»: dialogo con Giacomo Marramao, «Iride», XXII, n. 56, aprile 2009, pp. 175-180: 177.

Del resto, per il semplice fatto che Croce tentasse a più riprese di riformulare, «elaborare» e fondare il suo liberalismo, sta a indicare come esso sia inevitabilmente anche ‘costruito’, sicché il problema generale di ogni *Weltanschauung* è che bisogna pur sempre *entrare* in questa prospettiva o ‘visione’. Oppure, e reciprocamente, bisogna *interiorizzarla* affinché possa sortire gli effetti normativi auspicati dallo stesso Croce: solo così si può ricondurre l’eteronomia di questa «visione» o «legge», ad una qualche forma di autonomia.

Possiamo ora concludere analizzando l’identificazione, posta da Einaudi, tra liberalismo, buongoverno e «visione della vita». In questo caso si può notare come tale identificazione riproponga, come già abbiamo visto in Croce, l’eterno problema Legge-Libertà. Diversamente da Croce, però, e per quanto anche la ricerca del *buongoverno* cominci (come ogni ricerca *post res perditas*, il discorso del liberale piemontese non si muove sul presupposto della totalità, né tanto meno ha la pretesa di porsi da un punto di vista «metastorico» o «metapolitico». Guidato dal desiderio di ricostituire le istituzioni liberali distrutte dalla guerra e dal fascismo, nel corso della sua riflessione Einaudi aveva maturato l’idea che il buongoverno quale ‘città ideale’, fondata sulla dottrina della «lotta» (come concorrenza e discussione), supponendo un modello ideale di uomo, non poteva dirsi neutrale. Per questo la società liberale vagheggiata da Einaudi avrebbe potuto reggersi solo sulla profonda consapevolezza del *limite*. È anche in quest’ottica che deve collocarsi la ricerca einaudiana di una condivisa cornice «etico-giuridico-istituzionale».⁵⁹ Fra l’altro, l’insistenza del liberale, soprattutto a partire dagli anni ’40, sul problema dei «limiti»⁶⁰ lo porterà a definire il liberalismo una «dottrina dei limiti».⁶¹ Limiti che di volta in volta poneva alla ragione calcolante, al dominio della maggioranza, all’intervento dello stato, al modello della concorrenza pura ma anche alla sua concreta attuazione, attuazione che appunto sarebbe dovuta avvenire nei «limiti» di una cornice «etico-giuridico-istituzionale».

Mi limito tuttavia a evidenziare in che senso possa interpretarsi (ancora una volta epistemologicamente) la ricerca einaudiana del buongoverno, quale cifra del suo liberalismo, per rimarcare le differenze intercorrenti tra la prospettiva dell’economista e quella del filosofo.

⁵⁹ L. EINAUDI, *Economia di concorrenza e capitalismo storico. La terza via fra i secoli XVIII e XIX*, «Rivista di storia economica», VII, giugno 1942, pp. 49-72.

⁶⁰ Sul problema del limite cfr. NERHOT, *La metafora del passaggio* cit., *passim*.

⁶¹ L. EINAUDI, *Liberalismo* [1944], in ID., *Riflessioni di un liberale sulla democrazia. 1943-1947*, a cura di P. Soddu, Firenze, Olschki, 2001, pp. 65-66.

Einaudi utilizza a vario titolo l'espressione *Weltanschauung* o «visione della vita». È sufficiente qui richiamare quel *Memorandum* del 1943,⁶² poi non pubblicato a causa dell'imminente esilio in Svizzera, in cui riprende fra sé e sé le questioni emerse nel dibattito con Croce. Diversamente da quest'ultimo, che riteneva il liberalismo superiore, ad esempio, al socialismo (perché si porrebbe da un punto di vista metastorico, metapolitico, o di quel «giudizio storico» che «giustifica e comprende in sé» anche le forme autoritarie), Einaudi ritiene il (suo) liberalismo una «visione della vita», cioè una prospettiva sulla vita. E cerca di argomentare la bontà della sua prospettiva ponendosi sullo stesso piano della prospettiva opposta, cioè il socialismo, mostrando ad esempio il contrasto fra i diversi modi di concepire la legge giuridica («legge generale e astratta» *versus* «comando particolare», «legge» *versus* «arbitrio», agire «giuridico» *versus* agire «amministrativo») e il modo in cui queste diverse concezioni coartino o rendano possibile la libertà.

Più in generale, se di 'superiorità' deve parlarsi, la si deve rinvenire, secondo Einaudi, in quella visione «della vita varia e rigogliosa e pericolosa», propria del liberalismo, contrapposta a quella di una «vita regolata, tranquilla e conventuale», propria del socialismo. Ora, non si tratta solo di una semplice schematizzazione o semplificazione. La prima concezione ha dalla sua parte quell'*apertura* «all'ignoto incerto dove si può intravedere e conseguire un avvenire nuovo e superiore». Questa apertura,⁶³ che traduce l'istanza di lasciare sempre aperta la possibilità del *cambiamento*, è figura di libertà.

Secondo Einaudi il cambiamento sociale doveva avvenire se non sempre, almeno preferibilmente, attraverso il dibattito *critico* nella sfera pubblica. Non a caso, sin dall'inizio della controversia con Croce, rilevò la scarsa considerazione di quest'ultimo per l'opinione pubblica, istituzione che per l'economista era invece fondamentale per una società autenticamente liberale.⁶⁴ D'altra parte per Einaudi la stessa Costituzione doveva rimanere, in nome della libertà, aperta alla possibilità del cambiamento. Orbene, si noti (anche questo è un punto dimenticato) che questa seconda tesi segna, di fatto, l'ultima e definitiva

⁶² Le citazioni qui di seguito sono tratte da L. EINAUDI, *Memorandum*, a cura di G. Berta, Venezia, Marsilio, 1994.

⁶³ Sull'Einaudi «teorico della società aperta», cfr. R. MARCHIONATTI, *Luigi Einaudi, economista e liberale*, in *Maestri dell'Ateneo torinese dal Settecento al Novecento* (In occasione delle Celebrazioni del VI Centenario dell'Università di Torino), a cura di R. Allio, Torino, Centro Studi di Storia dell'Università di Torino, 2004, pp. 61-84.

⁶⁴ L. EINAUDI, *Il giornalismo italiano fino al 1915* [1933], in *ID.*, *Il buongoverno* cit., pp. 559-570. Come specificato nella nota n. 1, questo articolo era stato scritto nel 1928 in conclusione alla prima risposta di Einaudi a Croce: *Dei concetti di liberismo economico e di borghesia e sulle origini materialistiche della guerra*.

incomprensione nella controversia tra l'economista e il filosofo.⁶⁵ In quanto alfa e omega di quella discussione, queste due tesi meriterebbero ulteriori approfondimenti.

È però qui sufficiente rilevare come Einaudi tornerà a più riprese sul nesso libertà-rischio-cambiamento, precisandolo come una parte fondamentale della stessa attività economica, ciò che a Croce riusciva invece piuttosto difficile da ammettere. L'attività economica, sostiene Einaudi, è certamente rischiosa, ma questo rischio che è intrinseco all'agire libero non può e non deve essere eliminato poiché rende possibile quel «rompere la frontiera del noto, del già sperimentato, e muovere verso l'ignoto ancora aperto all'avanzamento materiale e morale dell'umanità».⁶⁶

La libertà per Einaudi ha dunque a che fare con la dimensione della possibilità:⁶⁷ «la libertà esiste sinché esiste la possibilità della discussione, della critica. *Trial and error*; possibilità di tentare e di sbagliare; libertà di critica e di opposizione; ecco le caratteristiche dei regimi liberi».⁶⁸ E il «regime» del buongoverno, quale peculiare società libera è un regime del possibile, strutturalmente connesso a questa possibilità.

Come l'uomo einaudiano è un essere carente e fallibile, non perfetto, bensì perfezionabile,⁶⁹ così la «città ideale» vagheggiata da Einaudi, a metà tra cielo e terra, possibilità e realtà, è un *modello* non perfetto ma perfezionabile, che cioè procede per *trials and errors* sulla via del meglio e del miglioramento, e che rimane aperto all'emersione del «nuovo» e dell'«ignoto».

Che tuttavia anche Einaudi avesse qualche difficoltà, muovendo dal suo empirismo, ad accettare il «dover essere» insito in questa città ideale in quanto *riferimento*, è testimoniato dalle conclusioni dei *Miti e paradossi della giustizia tributaria*⁷⁰ dove, ricercando quello che appropriatamente chiama uno

⁶⁵ Cfr. L. EINAUDI, «Major et sanior pars» ossia della tolleranza e dell'adesione politica [1945], in ID., *Il buongoverno* cit., pp. 92-112; e la risposta di B. CROCE, *Libertà e forza*, «Risorgimento liberale», 23 febbraio 1945; sulla tesi einaudiana si v. le conclusioni di N. BOBBIO, *Il pensiero politico di Luigi Einaudi*, «Annali della Fondazione L. Einaudi», VIII, 1974, pp. 183-215.

⁶⁶ L. EINAUDI, *In lode del profitto* [1956], in ID., *Prediche inutili*, Torino, Einaudi, 1956-1959, p. 192.

⁶⁷ Sul nesso costitutivo tra libertà e possibilità cfr. B. MONTANARI, *Libertà, responsabilità, legge*, in *Luoghi della filosofia del diritto. Un manuale*, a cura di B. Montanari, Torino, Giappichelli, 2009, pp. 27-63.

⁶⁸ L. EINAUDI, *Scuola e libertà* [1956], in ID., *Prediche inutili* cit., pp. 57-58 (corsivi miei).

⁶⁹ Cfr. P. NEMO, *Quattro tesi sul tema dei rapporti tra liberalismo e cristianesimo*, in *Problemi di libertà nella società complessa e nel cristianesimo*, a cura di P. Heritier, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, pp. 129-161.

⁷⁰ L. EINAUDI, *Miti e paradossi della giustizia tributaria* [1940, II ed. riv. e ampl.], Torino, Einaudi, 1959, pp. 259 sgg.

«*schema ideale*» (o criterio regolativo), si sforza costantemente di agganciarlo a un fondamento empirico – nello specifico la *polis periclea* storicamente e realmente esistita –, senza rendersi conto che la sua ricerca ha preso le mosse con occhi pregni di ideale, restituendo una *narrazione* non meno idealizzata o *finzionale* di quell'esperienza storica.

Tentando allora di tematizzare un 'Einaudi oltre Einaudi', mi pare debba prendersi sul serio il suo *riferimento* all'affresco di Ambrogio Lorenzetti sugli *Effetti del Buono e del Cattivo Governo nella campagna e nella città*, i cui particolari aveva inserito nella raccolta *Il buongoverno* (1954). Il riferimento deve essere colto proprio per la sua natura teoretico-figurale e sintetico-allusiva.

Innanzitutto, la figura del Buongoverno, quale peculiare riferimento fondatore e ideale di una buona società, istituisce e iscrive una *normatività* in chi si *rapporta* ad esso. A questo riguardo, la struttura normativa dell'*immagine* del Buongoverno può essere chiarita assimilandola al ruolo di mediazione-educazione, 'istituente' e 'costituente', attribuito alla trattatistica sull'*oikonomia* tra cinque e seicento, ove l'analogia tra privato e pubblico, 'buon governo' della casa e 'buon governo' della città (o della repubblica) radica in «*strutture mentali profonde*». Quella trattatistica era parte «di un progetto di "costituzione" generale dell'antico regime; in essa si *riflettono* e si *visualizzano* ulteriormente alcune delle *regole "non scritte" su cui si regge tutta l'organizzazione* dei primi secoli dell'età moderna». ⁷¹ Allo stesso modo la ricerca einaudiana del Buongoverno è una ricerca di quelle regole non scritte: invisibili ma proprio per questo fondanti l'ordine sociale. L'affresco del Lorenzetti, che Einaudi sembra additare quale peculiare riferimento o 'mito fondatore' di una buona società, è una «figura sintetica» che cioè riflette e rende ulteriormente visibili tali regole non scritte. Di più, tra 'interno' (invisibile) ed 'esterno' (visibile), interiorizzazione e rappresentazione figurale, *ethos* e legge fondamentale (o fondamento finzionale della legge posto in posizione di terzietà), l'immagine del Buongoverno può assurgere a *struttura che connette* le diverse prospettive, i diversi 'sguardi sul buon governo' (o anelanti al buon governo oppure fuggenti dal mal governo). Sguardi che possono *incontrarsi* lungo il percorso di un affresco che testimonia qualcosa di profondamente antropologico: i diversi registri *comunicativi* dell'umano (religioso, politico, giuridico, economico, artistico, simbolico, architettonico, musicale, allegorico, ecc.). Quest'immagine fondante rimane aperta al cambiamento se e nella misura in cui cittadini e governanti sappiano mantenere aperto, come Einau-

⁷¹ D. FRIGO, *Il padre di famiglia. Governo della casa e governo civile nella tradizione dell'«economica» tra cinque e seicento*, Roma, Bulzoni, 1985, p. 200 (corsivi miei).

di supponeva e come invece Croce negava, lo scarto tra cielo e terra, possibilità e realtà.

Infine, questo 'quadro', questa 'visione', come uno *specchio*, rilanciano in continuazione, e all'infinito, la domanda sull'uomo e sul *senso* del vivere associato, un senso che, riprendendo Di Robilant, «non è mai compiutamente ed esaustivamente esprimibile, ma soltanto suscettibile di indicazioni *allusive*». Inoltre, in quanto *ideale*, il Buongoverno non può e non deve essere mai del tutto posseduto, istituito, costituito, positivizzato. Solo così, come mondo virtuale che è ancora e sempre possibile, e in quanto fonte di un'eccedenza continua di senso, è garanzia di libertà.⁷²

⁷² Ho approfondito questo aspetto in *Legge e libertà* cit.