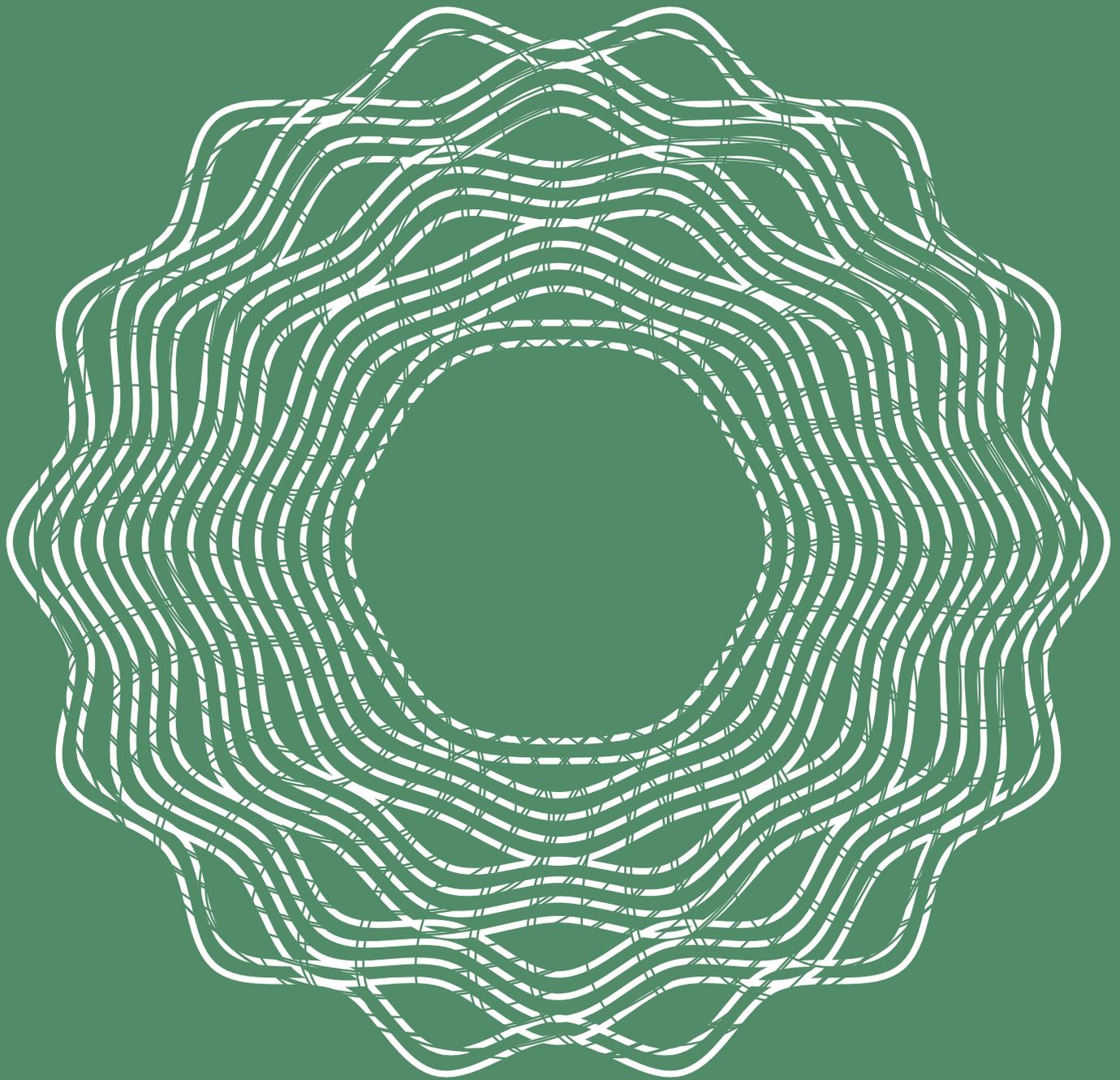


Philosophy
Kitchen #8

Anno 5
Marzo 2018
ISSN: 2385-1945



Liberalismi eretici.
La “civile filosofia” dei liberali italiani

Philosophy
Kitchen #8

Anno 5
Marzo 2018
ISSN: 2385-1945



Liberalismi eretici.
La “civile filosofia” dei liberali italiani

Liberalismi eretici.

La “civile filosofia” dei liberali italiani

EDITORIALE

4

Introduzione

Giovanni Leghissa,
Alberto Giustiniano

I. LA VIA ITALIANA AL LIBERALISMO

8

Sul liberalismo politico e la giustizia come equità

Salvatore Veca

24

***Italian Style.* La cifra del realismo politico**

Pier Paolo Portinaro

II. STORIA DELLA RIVOLUZIONE LIBERALE

37

Nel nome della rivoluzione liberale. Da Gobetti a Bobbio

Michele Lasala

49

Etica, politica, socialismo. Un capitolo del caso italiano

Massimo Ferrari

61

I liberisti nella cultura politica italiana

Raimondo Cubeddu

III. LIBERALI ED ERETICI

96

Giuseppe Ferrari. Un pensatore eterodosso del nostro risorgimento

Giulio Panizza

102

Ernesto Buonaiuti tra liberalismo modernista e socialismo cristiano

Achille Zarlenga

114

Luigi Einaudi. Un economista e un liberale a Torino

Giandomenica Becchio

125

Nicola Matteucci. Un liberale eretico

Giovanni Giorgini

Introduzione

Giovanni Leghissa, Alberto Giustiniano

Da qualche tempo alcuni autori italiani attivi nel campo disciplinare della filosofia stanno conoscendo una notevole fortuna all'estero, in special modo nell'area anglosassone. Si è così potuto parlare, addirittura, di una *Italian Theory*, da affiancare alla *French Theory* quale risorsa da mobilitare in vista della costruzione di un discorso critico sul presente. Per contro, risulta del tutto caduta nell'oblio, sia in patria che all'estero, una tradizione di pensiero legata al liberalismo la quale, in maniera forse ancor più marcata rispetto all'*Italian Theory*, ha sempre posto al centro del proprio discorso la necessità di riflettere sul senso della vita associata, sui fondamenti del buon governo, sulla legittimità del potere, sul nesso che lega libertà e giustizia, su ciò che funge da presupposto alla realizzazione di una vita democratica pienamente intesa.

In generale, si potrebbe dire che sin dalle proprie origini il discorso filosofico in Italia ha legato le proprie sorti a una riflessione sul politico - potremmo, volendo, far cominciare questa storia con il *De monarchia* dantesco. Quasi sempre ciò è avvenuto a partire dalla necessità di indagare problemi concreti, strettamente intrecciati alla vita civile e politica della penisola o dei singoli stati che ne costellavano il territorio. Tuttavia, in questo numero si è voluto porre l'accento su una peculiare linea di pensiero che, partendo dall'Ottocento, giunge sino alla prima metà del Novecento per poi in qualche modo insabbiarsi, lasciando il campo a dibattiti di tutt'altro genere, che sembrano non poter (o non voler) nemmeno comunicare con essa. Insomma, si tratta di una tradizione che pare non abbia lasciato eredi. I nomi di riferimento potrebbero essere i seguenti: Melchiorre Gioia, Gian Domenico Romagnosi, Carlo Cattaneo, Giuseppe Ferrari. Nel fascicolo non ci siamo spinti fino al secolo XIX, con un'unica eccezione: l'intervento di Giulio Panizza su Ferrari. Nel Novecento, i nomi che potrebbero essere evocati sono i seguenti: Pietro Gobetti, i fratelli Rosselli, Gaetano Salvemini, Luigi Einaudi, Emilio Lussu, Ernesto Rossi, Bruno Leoni, Guido Calogero, arrivando fino a Nicola Matteucci e Norberto Bobbio. Sullo sfondo, la figura di Croce. Ma a complicare il quadro, già eterogeneo a sufficienza, come non ricordare la teoria delle *élite*, in Italia alle prese ben prima che altrove con i dilemmi della democrazia rappresentativa di matrice liberale? E come non

ricordare le riflessioni sull'economia di mercato, ma così dense di implicazioni politiche e sociali, di un de Viti de Marco? Infine: come non cogliere i nessi che legano l'atteggiamento liberale di fronte alla propria posizione nel mondo con quel bisogno di rinnovamento presente nel mondo cattolico che trovò espressione nell'opera di Buonaiuti?

Dai nomi appena evocati, risulta chiaro che parlare qui di "tradizione" può apparire una forzatura sul piano storiografico. Di fatto, però, è innegabile come sia riscontrabile la presenza di un legame che permette di accostare tra loro questi autori e di nominarli assieme. Qui di seguito, proveremo a tratteggiare un provvisorio elenco di caratteri comuni che potrebbero, non senza le debite precauzioni, rappresentare un punto di partenza dal quale rileggerne le opere come parti di un'unica stagione filosofica del nostro paese.

Primo: impegno teorico a favore di una "civile filosofia" (l'espressione è del Romagnosi) che sappia interagire con i problemi concreti posti dall'arte di governo. Secondo: necessità di partire da un'antropologia di tipo realistico, svincolata dall'eccessivo ottimismo di matrice illuminista, ma nel contempo erede di esso. Fusi assieme, questi due elementi intendono esprimere sia una certa fiducia nell'educabilità degli umani, che si spera possano diventare cittadini responsabili e partecipi, sia la consapevolezza del peso che hanno i pregiudizi, l'ignoranza, le conseguenze del malgoverno, assieme a quelle forme di propaganda che diffondono atteggiamenti e concezioni populiste, reazionarie, antidemocratiche. A ciò si collega poi il tratto che forse davvero accomuna tutti gli autori sopra menzionati: la volontà di articolare un discorso teorico mai astratto, mai votato all'edificazione di sistemi di pensiero, ma sempre aderente alla contingenza della fase storica in cui si trova a operare il soggetto chiamato a dar conto degli effetti che la propria teoria può eventualmente produrre. Ed è, questo tratto, ciò che nel contempo permette di convocare sulla scena il termine liberalismo. Si tratta di un liberalismo che potremmo definire "eretico", se si considera il fatto che esso ha potuto, a un certo punto, dar vita a quello strano ossimoro che è il "liberalsocialismo"; ma è liberalismo autentico in virtù dell'insistenza sulla libertà individuale quale valore fondante della vita associata, una libertà che si riconosce indissolubile dalla giustizia e dalla necessità di porre al centro sia dell'agenda politica, sia dell'agenda teorica che su quella riflette, il problema dell'ineguaglianza sociale e della disparità nell'accesso alle risorse.

In relazione a tale peculiarità della tradizione liberale italiana che vorremmo individuare - e, forse, contribuire a "costruire" più che ricostruire storiograficamente, in un modo che non intende essere troppo artificioso - resta infine da chiedersi in che misura il pensiero di questi autori può essere considerato attuale. Certo, a prima vista questa sembra una domanda del tutto illegittima: legato alla contingenza di lotte politiche che non sono più le nostre, il pensiero degli autori sopra menzionati sembra offrirsi al nostro sguardo soltanto come oggetto di studio rilevante per la storia della filosofia - o per la storia del pensiero politico. Tuttavia, se consideriamo il dibattito filosofico contemporaneo, che sembra oscillare da un lato verso questioni rilevanti solo sul piano gnoseologico e ontologico, dall'altro in direzione di una mescolanza di temi foucaultiani e lessici di ascendenza marxista al fine di produrre un discorso critico la cui radicalità, a volte, è però solo retorica ed è inficiata da una notevole mancanza di rigore teoretico, ecco che dalla tradizione del liberalismo italiano ricaviamo forse delle lezioni ancora utili per definire la cornice critica entro la quale ripensare gli snodi problematici del presente.

I saggi raccolti in questo fascicolo sono espressione di quello che potremmo definire un primo “carotaggio” di quel sottosuolo fertile ma inesplorato in cui giacciono sepolti i liberali italiani. Carotaggio parziale e incompleto, come non poteva non essere. Ma si spera capace di incitare a una ripresa di interessi e di studi degli autori qui trattati e dei temi da loro sollevati.

Il fascicolo si apre con le riflessioni che Salvatore Veca svolge sul proprio percorso filosofico e intellettuale. A lui si deve non l’impianto in terra italiana di temi, autori e problemi provenienti dalla tradizione liberale anglosassone, bensì l’originale riappropriazione di quei temi e di quei problemi al fine di farli interagire con urgenze teoriche, fondamentalmente scaturite da un onnipresente bisogno di concretezza, provenienti dalla tradizione filosofica italiana, che, negli anni in cui Veca iniziava il suo percorso teorico, era dominata da varianti autoctone, per altro assai originali, di marxismo e di storicismo. Segue l’articolo di Pier Paolo Portinaro incentrato sulla ricostruzione della tradizione realista nel pensiero politico italiano, considerata dall’autore la vera cifra caratteristica di quell’*Italian Style* filosofico di cui negli ultimi anni sono state proposte varie genealogie, spesso funamboliche. Il fascicolo prosegue con una sezione composta da tre contributi dedicati alla ricostruzione storica di quella che Gobetti definiva “la rivoluzione liberale”. L’articolo di Michele Lasala ripercorre la storia del liberalismo italiano da Gobetti a Bobbio facendo particolare riferimento alla differenza tra il liberalismo crociano e i “liberali eretici” come i fratelli Rosselli, Aldo Capitini, Guido Calogero. Viene qui messa in evidenza la sostanziale differenza tra la “religione della Libertà” crociana e il nuovo interesse per la giustizia sociale dei liberali della nuova generazione, come traspare dal ricco apparato bibliografico analizzato. L’articolo di Massimo Ferrari ha il merito di ricostruire con dovizia di particolari e riferimenti puntuali l’importanza delle riflessioni di Rodolfo Mondolfo, Piero Gobetti e Carlo Rosselli nella riformulazione dei legami tra etica, socialismo e azione politica. Infine Raimondo Cubeddu ci offre un vero e proprio saggio il cui obiettivo è l’analisi di alcuni dei più importanti lavori dei principali liberisti italiani, come Ferrara, Pantaleoni, Pareto, de Viti de Marco, Einaudi al fine di chiarirne la proposta teorica fondata su un differente modo di intendere lo Stato e le sue funzioni, e di provare a dare una spiegazione del loro fallimento in sede di azione politica dall’Italia post Risorgimentale fino alla fine della Prima guerra mondiale. Infine, nella terza sezione i contributi di Giulio Panizza su Giuseppe Ferrari, di Achille Zarlenga su Ernesto Buonaiuti, di Giandomenica Becchio su Luigi Einaudi e di Giovanni Giorgini su Nicola Matteucci forniscono un approfondimento su quattro protagonisti della storia del liberalismo italiano, rappresentanti di tre diverse fasi della storia d’Italia.

I. LA VIA ITALIANA AL LIBERALISMO

8

**Sul liberalismo
politico
e la giustizia
come equità**
Salvatore Veca

24

***Italian Style.* La cifra
del realismo politico**
Pier Paolo Portinaro

Sul liberalismo politico e la giustizia come equità

Salvatore Veca

The author focuses on the fundamental lines of his interpretation of political liberalism and its relation to the idea of justice as fairness. In Sections 1-7, the liberal theory of the just society is delineated in relation to the historical, academic and political context in which the ideas of political liberalism were formulated. In Sections 8-10, the author introduces the question of global justice, considered as the main conundrum of contemporary political philosophy.

Negli ultimi anni del secolo scorso Ralf Dahrendorf aveva osservato che il futuro delle prospettive e delle culture politiche entro le forme di vita democratiche del ventunesimo secolo sarebbe stato caratterizzato dalla opposizione e dalla tensione fra un liberalismo di destra e uno di sinistra. L'osservazione di Dahrendorf era debitrice nei confronti del sisma geopolitico generato dalla fine della Guerra fredda e dall'implosione dell'impero sovietico. Se Dahrendorf avesse aggiunto ai due liberalismi di destra e di sinistra, scrutando i segni dei tempi, una qualche versione di comunitarismo e/o populismo, la previsione sarebbe stata impeccabile. Buona parte della mia ricerca in filosofia politica e sociale è stata incentrata sulla prospettiva di un liberalismo di sinistra. Un liberalismo politico in cui è saliente una concezione della giustizia sociale come equità. Una prospettiva che, nonostante alcuni importanti e significativi contributi nella storia del pensiero politico dalle nostre parti e alle nostre spalle, doveva aprirsi un varco in un contesto ostile, in cui altre erano le robuste e persistenti tradizioni di credenze che si spartivano il campo delle offerte di cultura politica nell'ambito della sinistra. Forse il modo più efficace per rendere conto del mio tentativo di aprire un varco alla prospettiva del liberalismo politico e della giustizia sociale come equità entro la cultura di sinistra è raccontare una piccola storia. La storia comincia nel lontano 1982, l'anno in cui consegnò gli esiti della ricerca a un saggio di filosofia politica come teoria politica normativa,

La società giusta. ¹

¹ In questo articolo mi avvalgo, con alcune integrazioni, del capitolo, *La società giusta e i mutevoli rapporti fra politica e cultura*, in Veca (2012).

1.

Può essere utile precisare che le prime idee alla base dei quattro capitoli de *La società giusta* risalgono più o meno a quarant'anni fa. Era grosso modo la seconda metà degli anni Settanta del secolo scorso, e stavo concludendo il mio corpo a corpo intellettuale con il programma scientifico di Marx. E, soprattutto, con alcune fra le sue numerose versioni ideologiche, che dominavano ancora largamente la cultura politica della sinistra. Mentre affidavo nel 1977 al *Saggio sul programma scientifico di Marx* l'esito di una lunga ricerca nell'ambito della filosofia politica e sociale, e ne traevo la conclusione elementare a proposito della *portata* e degli inevitabili *limiti* della prospettiva del classico pensatore della questione sociale del diciannovesimo secolo, mi ero imbattuto nel paradigma della teoria politica normativa, inaugurato nel 1971 dal capolavoro di John Rawls, *Una teoria della giustizia*.

Per uno come me, che aveva pagato il suo modesto tributo alla *langue de bois* dell'ideologia sulla base della convinzione allora largamente diffusa, e tuttavia sbagliata, che ciò fosse richiesto dalla coerenza con l'impegno politico, l'incontro con il paradigma delle teorie della giustizia sociale fu illuminante. Al tedio della liturgia dell'ennesima glossa a Marx si sostituiva l'impressione di una ricerca e di un'esplorazione intellettuale di uno spazio di ragioni e di argomenti a favore di una prospettiva politica di sinistra, che mantenesse lealtà a un nucleo di valori di base e revocasse fiducia allo zelo conservatore della devozione ideologica.

Si rendeva così disponibile, senza particolare fatica, una risposta naturale alla classica domanda di allora se fosse possibile mantenere un impegno politico di sinistra e – al tempo stesso – non aderire a una qualche versione dell'ideologia marxista. Del resto, ancora alla metà degli anni Settanta, nelle cerchie intellettuali della sinistra sembrava che la battuta “Je ne suis pas marxiste” fosse da attribuire a Groucho, piuttosto che a Karl Marx.

Se poi, a tanti anni di distanza, uno dovesse rendere conto di che cosa propriamente costituisse il nucleo delle credenze della vulgata marxista di allora, penso che esso fosse identificabile, alla fin fine, in una convinzione a proposito di una qualche tesi elementare di filosofia della storia. Il nucleo consisteva nell'idea della *necessità* espressa in alcune leggi di movimento della storia, che rendevano patetica o fatua la ricerca di *ragioni* a favore di una società migliore. Non c'era bisogno di ragioni che rendessero conto della preferenza per un assetto alternativo delle istituzioni e delle pratiche sociali. Il cambiamento, come aveva mostrato persuasivamente Karl R. Popper nel suo saggio *La miseria dello storicismo* (1954), era necessario, e le sue leggi erano accessibili grazie a una ideologia teorizzante che garantiva, prima o poi, lo *happy end*, corroborando le credenze dei devoti della falsa necessità e – soprattutto – consentendo loro di riconoscersi e identificarsi collettivamente con altri in modo durevole.

È opportuno ribadire che la *koinè* marxista o *marxisante* di quegli anni aveva raggiunto una pervasività molto ampia in una fase piuttosto paradossale, in cui divenivano sempre più evidenti i sintomi e le ragioni del suo declino. Del resto, il paradosso perde buona parte della sua peculiarità e della sua forza se si riflette sul fatto che il revival del marxismo come “orizzonte” dell'epoca era dopo tutto recente e aveva seguito, almeno in alcuni paesi dell'Europa continentale, la lunga fase dell'azione contestativa e dei movimenti degli anni Sessanta. Si trattava, per dir così, di un revival che aveva più il carattere del *remake*. O, per dirla in modo più solenne, l'onda lunga della contestazione antiautoritaria rifluiva lasciando che, ancora una volta, accadesse che *“le mort saisit le vif”*.

Il lungo Sessantotto italiano, come in parte il lungo Sessantotto tedesco, conobbero la massima ascesa del discorso ideologico e teorizzante nella fase dell'insorgenza della crisi e della dissipazione del marxismo nella varietà delle sue versioni. Basti pensare – in proposito – alla cupa e opaca vicenda della violenza e del terrorismo politico, che si intrecciò con i mutamenti sociali, economici e culturali nel corso degli anni Settanta.

2.

È grosso modo su questo sfondo che si definiva l'agenda, per chi fosse addetto all'esercizio della funzione intellettuale e all'offerta di teoria. In agenda si dava priorità all'elaborazione di una cultura politica che rispondesse con la ricerca sperimentale e l'innovazione concettuale al collasso ritenuto inevitabile di una tradizione ideologica. O, in ogni caso, alla convinzione della sua incapacità di orientare efficacemente il discorso, l'azione e le scelte politiche della sinistra in una società caratterizzata da un regime di democrazia costituzionale e da un'economia di mercato. Alla metà degli anni Settanta diverse cerchie di chi esercitava la funzione intellettuale e manteneva l'impegno all'offerta di una cultura politica innovativa nell'ambito della sinistra furono particolarmente attive nel maneggio di nuovi discorsi e nell'elaborazione di nuovi vocabolari.

Il caso dei dibattiti aperti da Norberto Bobbio nell'ambito della cultura socialista resta esemplare. E nel persistente e tenace duello a sinistra di casa nostra fra Psi e Pci, non v'è dubbio che i più importanti contributi alla modernizzazione di una cultura politica della riforma sociale venissero dalle pagine di *Mondoperaio*. Il Pci era allora impegnato in una lenta e faticosa opera di revisione e di ammodernamento del proprio quadro intellettuale e della propria visione, ma era caratterizzato da una forte propensione alla conservazione non tanto

nell'ambito del *provvedimento*, quanto nell'ambito del *discorso* politico, per avvalerci di un'acuta distinzione di Alessandro Pizzorno (1993).

Il suo ceto intellettuale manteneva in vari modi fedeltà al nucleo della propria tradizione ideologica. E mentre gli agili vascelli dell'innovazione riformista degli intellettuali socialisti erano dediti a febbrili incursioni e revisioni significative, l'imponente corazzata del Pci resisteva offrendo al massimo concessioni marginali, aggiustamenti lessicali e ammiccamenti ai nuovi vocabolari dei movimenti. Anche per questo motivo ero allora interessato a rivolgere un'offerta di innovazione teorica al Pci (altro motivo dipendeva dalla percezione della serietà, della dedizione e della moralità di molti dei suoi militanti, che paradossalmente derivava proprio dal senso di appartenenza, generato dal discorso ideologico contro cui argomentavo in una prospettiva *liberal*, non tanto minoritaria quanto, in fondo, assente nelle culture della sinistra).

Quale che fosse la stazza delle imbarcazioni in gioco, vi era tuttavia un aspetto importante che era allora condiviso da tutti i partecipanti alla "battaglia delle idee" in corso. L'aspetto condiviso era più o meno il seguente: vi è – e vi deve essere – un *rapporto* fra politica e cultura, e questo rapporto implica che idee, visioni, congetture, teorie, modelli, valori, descrizioni, interpretazioni, fini, ideali, definiti e discussi nella cerchia dell'elaborazione della cultura e dell'indagine intellettuale, abbiano o possano o debbano avere effetti sugli attori o sulle agenzie della decisione, del programma, del provvedimento, dell'azione e della scelta politica.

Si osservi che il rapporto fra cultura e politica può assumere naturalmente i più diversi aspetti. Può trattarsi del caso in cui si rivolgono consigli al principe, per deferenza verso la scena primitiva dei *philosophes*; del caso in cui si rivolgono consigli al popolo; del caso in cui si rivolgono discorsi sul che fare al partito politico; del caso in cui si rivolgono consigli sul che fare al movimento politico o sociale; del caso in cui si comunicano informazioni, altrimenti indisponibili, a chi detiene potere politico. È facile vedere che vi sono differenze fra i diversi casi elencati, che presuppongono comunque un rapporto fra politica e cultura. Vi sono differenze, per esempio, che dipendono dall'essere in gioco cose come fini o scopi o dall'essere in gioco cose come mezzi o strumenti. Così come vi sono differenze che dipendono dal contesto pragmatico della comunicazione: dalla maggiore o minore durevolezza e stabilità nel tempo degli uditori, cui si rivolgono discorsi. L'offerta di teoria cambia pelle al cambiare della natura degli uditori pertinenti.

Il tipo di rapporto fra politica e cultura che fa al caso nostro ed è centrale nella piccola storia è, a sua volta, facilmente riconoscibile. Si tratta del rapporto fra il ceto intellettuale e il ceto politico o, più precisamente, l'*élite* del partito politico di massa, a largo insediamento sociale. E non sfugga a questo proposito un tratto importante che caratterizza questo tipo di *élite*: l'essere essa costituita da persone che esercitano al tempo stesso la funzione della responsabilità e del potere politico e la funzione intellettuale. L'uditorio appropriato per chi offre teoria coincide quindi con un ceto che è responsabile, al tempo stesso, del provvedimento politico tanto quanto del discorso politico. Sono convinto che questo tratto renda conto di molti aspetti significativi di almeno un tipo di rapporto fra politica e cultura. Un tipo inestricabilmente associato all'esperienza storica dei partiti politici di massa, caratterizzati in modo specifico dalla funzione della produzione di ideologia teorizzante.

È difficile sottovalutare l'importanza della funzione della produzione di discorsi ideologici che contraddistingue o ha contraddistinto alcuni partiti

politici del secolo scorso, se si vuole rendere conto – a tanti anni di distanza – delle circostanze, storiche, contingenti e situate, entro cui si definiva o poteva definirsi l’agenda del lavoro intellettuale. Sappiamo che la funzione della produzione di discorsi ideologici ha a che fare con la generazione di beni di appartenenza o di identità collettiva. E che ciò assolve, dal punto di vista della logica dell’attore politico o del soggetto di politica, a più di un compito. Costruisce la comunità o la cerchia di riconoscimento *durevole* dei partecipanti. Tratteggia una visione di società alternativa dai contorni piuttosto sfumati e generali e, al tempo stesso, capaci di generare i criteri per la distinzione fra un “noi” politicamente definito e altri. sottrae il giudizio sull’agenda del provvedimento politico alla verifica e al controllo dei devoti e dei militanti, estendendo l’ombra del futuro sul presente. Immunizza i credenti rispetto agli scacchi o agli inevitabili e contingenti compromessi ed esiti di negoziati nell’arena del potere sulla società.

È questo complesso insieme di effetti della funzione della produzione di discorsi ideologici che spiega l’importanza delle attività di definizione e ridefinizione nel tempo del discorso politico e dei modi di nominare le cose, proprie del partito ideologico, considerato naturalmente nel suo tipo puro o ideale.

3.

Nei primi decenni del secolo scorso Max Weber aveva proposto nelle sue celebri conferenze la distinzione fra la politica come professione e la scienza come professione. Politica e scienza *als Beruf*, come vocazione. La tensione essenziale fra l’offerta di teoria e l’azione politica, fra cultura e politica, che per un lungo tratto del secolo breve avrebbe caratterizzato la varietà dei rapporti fra professione intellettuale e professione politica, era contenuta *in nuce* in quelle pagine ormai classiche. Dalle nostre parti, nella prima metà degli anni Cinquanta, Norberto Bobbio aveva insistito sulla distinzione fra politica della cultura e politica culturale, nei capitoli di *Politica e cultura* (1955), dedicati prevalentemente al confronto con l’*élite* politica e intellettuale del Pci di Togliatti, di Galvano Della Volpe e di Ranuccio Bianchi Bandinelli. E aveva affidato alla funzione intellettuale il compito di tutelare e presidiare le condizioni della libera discussione pubblica, del dialogo con le forze politiche di una democrazia politica fragile e recente, in un mondo diviso fra potenze imperiali ostili.

Misurandosi con il discorso ideologico teorizzante del partito comunista, Bobbio aveva inevitabilmente e meritoriamente rivendicato l’autonomia del fare teoria, ma altrettanto inevitabilmente aveva dovuto accettare i termini dell’agenda fissati dal discorso ideologico dei leader o degli intellettuali che operavano alacremente entro la cerchia della produzione di ideologia teorizzante. Il confronto con Roderigo di Castiglia resta, in proposito, paradigmatico.

Alla metà degli anni Settanta, come ho accennato, lo stesso Bobbio si era impegnato nella controversia sulla natura di un socialismo possibile e plausibile, coerente con lo stato di diritto, il pluralismo e le libertà fondamentali delle persone, avanzando tesi e argomenti che non erano propri dell’osservatore o dello spettatore, quanto piuttosto del partecipante alla “battaglia delle idee”, nella cerchia della controversia politica della sinistra. A quel punto, era una faccenda di politica culturale, piuttosto che di politica della cultura. Restava tuttavia fermo l’aspetto condiviso da tutti i partecipanti alla discussione pubblica: l’esservi un *rapporto*, di un qualche tipo, fra politica e cultura.

Ancora un commento alla storia del rapporto fra politica e cultura, prima

di proseguire il racconto e chiarire a grandi linee – *si parva licet* – la natura del mio tentativo di offerta di teoria *liberal*, affidato a *La società giusta*. Ecco il commento: il rapporto fra politica e cultura non si dà nel vuoto pneumatico. Esso è in vari modi situato entro una società, ed è connesso a molte altre cose. Non è una faccenda che decidono i professori, gli accademici, gli esperti o gli intellettuali. Un determinato rapporto fra elaborazione di idee etiche e politiche e definizione di linee e provvedimenti politici presuppone una certa divisione del lavoro intellettuale, una determinata costellazione delle istituzioni e delle agenzie che sono addette alla elaborazione di idee etiche e politiche, un certo insieme di modi di comunicazione di tali idee entro i canali e i campi della società, una determinata distribuzione stabile e duratura di autorizzazioni formali e informali a esercitare la funzione intellettuale, una certa distribuzione dei poteri sociali sul comunicare, una determinata organizzazione della produzione e del consumo di idee nelle differenti cerchie sociali, una certa fisionomia della sfera della discussione pubblica.

Questo insieme di circostanze, che contraddistinguono grosso modo l'intorno sociale del rapporto fra politica e cultura, è il promemoria del fatto elementare che variazioni delle circostanze genereranno mutamenti più o meno marcati e drastici del rapporto stesso. E potranno naturalmente darsi mutamenti significativi delle attività stesse del produrre cultura e del fare politica. Che, a loro volta, trascineranno con sé un gran numero di conseguenze. Ma su ciò tornerò più avanti, nelle battute conclusive.

4.

Sono due le questioni ricorrenti nei quattro capitoli de *La società giusta*. La prima è la questione della democrazia politica. La seconda è la questione della giustizia sociale come equità. (La mia interpretazione del liberalismo politico implica una versione della giustizia sociale come equità). Entrambe le questioni pongono un problema di *giustificazione* imparziale o impersonale. Le questioni si formulano nell'ambito della filosofia politica, intesa come teoria politica normativa. In parole povere: in primo luogo, quali ragioni militano a favore della preferibilità della democrazia costituzionale, rappresentativa e pluralistica come regime politico? In secondo luogo, quali ragioni militano a favore di un'interpretazione della giustizia come equità sociale? Il riferimento agli *Argomenti per il contrattualismo*, che compare nel sottotitolo del libro, va inteso in senso generale: il metodo del contrattualismo è chiamato in causa per rispondere a entrambe le domande. L'idea di contratto sociale, che John Rawls aveva riabilitato per gli scopi di una teoria della giustizia sociale per società democratiche e pluralistiche, mi sembrava pertinente anche per gli scopi di una teoria normativa della democrazia costituzionale, definita dall'equilibrio instabile fra la cornice liberale e il processo democratico.

L'idea era semplice: per una prospettiva politica di sinistra plausibile e credibile in una società aperta la giustificazione della democrazia politica era il primo passo. Definiva una sorta di presupposto o di condizione *sine qua non*. Solo una volta garantita la giustificazione o la preferibilità della forma di vita democratica, era possibile definire, entro il quadro e i vincoli di una democrazia costituzionale, i principi di giustizia sociale che potevano orientare l'agenda della riforma nella direzione di una "società migliore". Sullo sfondo di istituzioni e procedure democratiche, la politica della sinistra doveva così mirare a scopi di maggiore equità sociale o minore iniquità. (Nel suo classico del 1957, *Democrazia e*

definizioni, Giovanni Sartori aveva messo a fuoco la tensione fra democrazia descrittiva, incentrata su regole e procedure, e democrazia prescrittiva, incentrata su obiettivi o fini: la tensione fra “essere” e “dover essere” risultava in questo modo iscritta nel nucleo di una concezione della democrazia politica). E in questo senso il metodo del contratto sociale veniva esteso al duplice scopo *i*) di dare ragioni e risorse di legittimità alla democrazia politica, *ii*) di dare ragioni e risorse di legittimità a una *distinta* interpretazione dell’interesse pubblico di lungo andare, coincidente con la concezione della giustizia sociale come equità. Entro il quadro di sfondo di una democrazia politica, la *condivisione* è la virtù delle regole e delle procedure, così come la *distinzione* è la virtù delle confliggenti interpretazioni dell’interesse pubblico. La concezione dell’equità è appunto una fra le possibili interpretazioni del concetto di giustizia sociale, alternativa ad altre quale – per esempio – la concezione libertaria dello stato minimo e dei diritti negativi degli individui. Un concetto di giustizia, più concezioni della stessa, nel gergo di Rawls.

Come ho accennato, il problema al centro degli argomenti per il contrattualismo è quello della *giustificazione*. E, come ho aggiunto, il problema della giustificazione è il problema fondamentale di qualsiasi teoria normativa della politica. Nella versione di Rawls, cui mi ispiravo direttamente ne *La società giusta*, la manovra della giustificazione si riformula nei termini di una procedura di *de-liberazione* o di scelta collettiva. E in questo senso la teoria della giustizia come equità è propriamente contrattualistica. L’accento posto nel mio libro sull’importanza della scelta collettiva e della deliberazione serviva a sottolineare il contrasto con una qualche versione che affidava a una filosofia della storia il compito della giustificazione.

D’altra parte, l’idea di estendere l’applicazione del modello del contratto sociale alla democrazia come regime politico era in contrasto con versioni della democrazia come valore strumentale o come mezzo per altri scopi, per accedere a società alternative il cui assetto istituzionale “superasse”, in modi spesso tanto attraenti quanto misteriosi, i vincoli liberali e le regole del gioco e del conflitto democratico (sulle trasformazioni che allora si intravedevano della natura del conflitto democratico vertono, nel primo e nell’ultimo capitolo de *La società giusta*, i discorsi a proposito di vecchie e nuove identità e della loro persistenza, insorgenza e mobilità in più di un campo sociale). Si osservi che l’idea stessa di società giusta come “società migliore” era in contrasto con la convinzione, allora molto popolare a sinistra, che solo la fuoriuscita dal modello di una società a democrazia costituzionale ed economia di mercato consentisse l’approdo alla “società perfetta”. Nella prospettiva della giustizia come equità era la *nostra* società che doveva essere resa “migliore”, alla luce dei principi o dei criteri di giustizia, mantenendo lealtà alla forma di vita e alle regole democratiche per l’acquisizione e l’esercizio del potere temporaneo di governo sulla società. Questa convinzione era alla base di una proposta politica, allora e per lungo tempo largamente minoritaria nel Pci, genuinamente *riformista*, che coniugasse con intransigenza – rispetto ai fini – e con pragmatismo sperimentale – rispetto ai mezzi – il meglio delle tradizioni e delle culture del liberalismo e del socialismo.

E ancora: l’idea dei due principi della giustizia come equità, il principio dell’eguale sistema delle libertà fondamentali e il principio distributivo di differenza e di eguaglianza delle opportunità, si basava su un ordinamento fra la libertà e l’equità, che proponeva all’agenda politica di una sinistra riformista la *priorità* della libertà sugli altri valori e obiettivi sociali. E, contrariamente a quanto allora molti sostenevano, reclamava *equità* nella distribuzione di costi e benefici

della cooperazione sociale, proprio in nome dell'*eguale* valore della libertà per *tutti*, e non per *pochi*. Una prospettiva, come ho argomentato e ho a lungo ribadito nei lavori, nelle ricerche e negli interventi seguiti a *La società giusta*, che riformulava in modi nuovi l'eredità delle grandi tradizioni dell'emancipazione liberale e socialista. E che cercava di sbarrare la strada alle tragiche conseguenze dell'inversione della priorità fra libertà ed eguaglianza, che erano certo sotto gli occhi di chi semplicemente volesse vedere senza pregiudizio le realtà stagnanti, regressive e autocratiche dei regimi del cosiddetto socialismo reale. A una manciata d'anni di distanza dall'implosione dell'impero sovietico e dalla verifica della "utopia capovolta".

Infine, l'idea stessa di *riforma* sociale cui mirava la concezione della giustizia come equità era ben lungi dall'essere condivisa a sinistra, e si scontrava allora con il vocabolario delle filosofie della storia a buon mercato, incentrate su una vaga idea di transizione a modi radicalmente alternativi di convivenza sociale. Allo stesso modo, la natura del discorso normativo sulla giustizia era guardata con irrisione e sospetto dai devoti della falsa necessità. Né a caso avevo scelto come *ex ergo* una massima di Carlo Rosselli, che raccomandava di prendere sul serio insieme la razionalità dell'azione politica e l'idea di giustizia.

5.

Ripensando a tanti anni di distanza alle tesi avanzate ne *La società giusta*, mi sembra evidente che la mia proposta di una visione politica riformista per la sinistra, erede delle tradizioni dell'emancipazione liberale e socialista, oscillava inevitabilmente fra il discorso ideologico e l'impegno teorico e analitico. Del perché le cose stessero così, è spiegato dalle considerazioni sulla natura del rapporto fra politica e cultura che caratterizzava quel lontano contesto. Il mio discorso era a tratti il discorso del partecipante e a tratti assumeva le vesti più sobrie e, soprattutto, più autonome del discorso dell'osservatore. Devo confessare che questa oscillazione avrebbe accompagnato, nel corso degli anni Ottanta, la mia ricerca sulle teorie della giustizia, sino ai saggi della fine di quel decennio. Sino alla proposta di *Progetto 89* (1989), scritto a sei mani con Alberto Martinelli e Michele Salvati, a *Cittadinanza* (1990), in cui mi ero proposto di rendere più coerente il nesso fra una teoria della cittadinanza democratica e una teoria della giustizia sociale, e a *Questioni di giustizia* (1991), in cui cercavo di tirare le fila della ricerca in una prospettiva di socialismo liberale.⁷ Era in certo senso inevitabile, almeno per me e per tipi come me, che l'offerta di teoria fosse rivolta alle *élite* politiche della sinistra, come accadde quando, all'indomani dei fatti di piazza Tien An Men, con Michele Salvati proponemmo al Partito comunista il cambiamento del nome perché vi fosse una qualche coerenza fra l'azione, il provvedimento e il discorso politico.

Continuando nel racconto, devo dire che le idee di base de *La società giusta* diedero luogo a un'intensa controversia. Ricordo un gran numero di critiche e confutazioni, alcune sottili e convincenti, altre dettate semplicemente e inevitabilmente dal pregiudizio ideologico. D'altra parte, quelle idee erano a loro volta l'esito di una vasta gamma di discussioni, di programmi di ricerca, di iniziative di confronto fra posizioni alternative entro la sinistra e l'arcipelago delle sue culture politiche, oscillanti in vario modo fra tradizione e innovazione. Avevo un grande debito nei confronti di tutte le partecipanti e i partecipanti ai seminari promossi dalla Fondazione Giangiacomo Feltrinelli di Milano, di cui Giuseppe

Del Bo mi aveva affidato nel 1974 la direzione scientifica. In quegli anni *congetturali*, come mi è accaduto di chiamarli, furono messe alla prova molte ipotesi e un gran numero di congetture, che investivano direttamente i saperi e le scienze politiche e sociali.

Nel 1981 era decollato il Seminario di filosofia politica della Fondazione, promosso con la Scuola Normale Superiore di Pisa e il Centro di Studi Politici Paolo Farneti di Torino, in cui buona parte della ricerca e della discussione avrebbe avuto uno dei suoi fuochi principali nell'ambito delle teorie della giustizia. Ricordo ancora vividamente la prima discussione sulla teoria della giustizia come equità (la mia relazione è alla base del terzo capitolo de *La società giusta*) e, fra gli altri, gli interventi di Bobbio e di Pizzorno, di Remo Bodei e Antonella Besussi, di Anna E. Galeotti e Marco Mondadori, di Michelangelo Bovero, Tito Magri e Sebastiano Maffettone, di Pasquale Pasquino e di Lorenzo Sacconi, di Nadia Urbinati e di Maurizio Viroli, in una sala disadorna e severa del Palazzone della Normale a Cortona.

6.

Mi sembra di poter dire che l'elogio dell'etica, con cui concludevo il primo capitolo de *La società giusta*, abbia contribuito a un'ampia gamma di programmi di ricerca che hanno esteso l'interesse teorico e analitico a differenti ambiti della vita collettiva: dall'etica pubblica, che ha a che vedere con le istituzioni di base di una società, ai rapporti fra etica ed economia, fra etica e diritto, dalla teoria delle decisioni alla teoria dei giochi, dalle questioni della bioetica all'etica ambientale. Nella gran parte dei casi, si è trattato di aprire uno spazio e di dare cittadinanza a una famiglia di prospettive e metodi largamente minoritari o quasi inesistenti entro le più consistenti e significative tradizioni scientifiche, accademiche e culturali e nella famiglia di stili d'analisi ereditati. Questo riguarda direttamente i mutamenti nell'ambito delle istituzioni accademiche e, in ogni caso, quel che accade nei cantieri del fare cultura e ricerca scientifica. Faccende da filosofia e questioni pubbliche.

Ma non è su questo tipo di sviluppo nell'ambito teorico e analitico della prospettiva e dei metodi proposti nel libro di più di trent'anni fa che vorrei soffermarmi. Vorrei tornare all'altro termine del nostro rapporto: quello che riguarda i mutamenti della politica e, naturalmente, le numerose conseguenze che essi hanno generato per il rapporto stesso fra politica e cultura. Come suggerivo nell'ultimo commento alla storia del rapporto fra politica e cultura, è bene ricordare che tale rapporto non si dà nel vuoto pneumatico. Ho indicato per grandi linee una costellazione di distinte circostanze, in proposito, che fa da mutevole sfondo ai modi in cui quel rapporto può darsi in contesti storici determinati.

La mia congettura, la congettura di un osservatore che, raccontando una storia, rilegge oggi la vicenda del partecipante di allora, è che grosso modo in quegli anni si avviava la grande trasformazione della costellazione che fa da sfondo a un tipo di rapporto fra politica e cultura. Si annunciava un cambiamento del rapporto fra professione politica e società, che vedeva mutare la natura degli attori politici per eccellenza quali i partiti. Si annunciava un cambiamento nei modi del comunicare e cominciava a prendere corpo lo spettro sartoriano dell'*homo videns*. Si annunciava – ben più foriera di radicali trasformazioni – la grande rivoluzione tecnologica e culturale di Internet e dintorni. Il mondo del web avrebbe progressivamente alterato i modi ereditati e abituali dell'informazione e

dell'apprendimento, della comunicazione e della partecipazione alla sfera pubblica, cara alla grande tradizione liberale. Lasciando presagire e intravedere opportunità inedite e luminose e storie cupe e inquietanti. Si annunciava una diversa morfologia della domanda e del tipo di consumo dell'offerta di cultura, accompagnata da un differente sistema di autorizzazioni formali e informali all'esercizio della funzione intellettuale. Si annunciavano modi diversi di produzione di egemonia su ampie frazioni di popolazione (si consideri in proposito, nel suo stato nascente, il trasferimento del giudizio di autorevolezza intellettuale o culturale dalla cerchia dei pari alla cerchia di un pubblico più ampio e non competente che cominciava a basarsi sul capitale di visibilità mediatica degli attori sulla scena e, quindi, sulla revoca di fiducia nei confronti delle *élite* epistemiche delle competenze).

Si annunciava, infine, un mutamento marcato dei luoghi e dei modi della discussione pubblica, uno degli elementi essenziali di quel mosaico complicato in cui consiste una forma di vita democratica. La pigra formula della “fine delle ideologie” alludeva a migrazioni importanti della funzione della produzione di identità collettiva in società caratterizzate da processi di individualizzazione e di frammentazione dei grandi aggregati sociali omogenei, e da una crescente intermittenza e volatilità delle relazioni una volta durevoli nel tempo. E, sullo sfondo del sisma geopolitico che avrebbe fatto franare una parete del mondo, si potevano intravedere i *signa prognostica* di un pianeta più interdipendente e, al tempo stesso, diviso, inquinato e conteso lungo nuove linee di conflitto ed inimicizia, in un quadro di relativo e progressivo *indebolimento* della politica e del suo potere di governo sulle società, a fronte di poteri sociali, economici, religiosi, tecnologici e culturali ubiqui, oligarchici e globalizzati.

7.

L'analisi attenta e la ricostruzione del complesso di circostanze investite dalla grande trasformazione degli ultimi decenni richiedono altre competenze che non siano le mie. Resta semplicemente la consapevolezza del fatto che quel tipo di rapporto fra politica e cultura, entro cui per lunga parte del secolo scorso – e forse di più – si era definito il ruolo della funzione intellettuale, era destinato a cambiare natura. O, per dirla più semplicemente, quel tipo di rapporto era destinato a consumarsi, e a finire. Qui non sto giudicando. Sto invitando, me stesso per primo, a capire. Alla Spinoza: non piangere, né ridere, ma comprendere. Ma tutto questo non equivale a sostenere che non vi sia più alcun rapporto fra politica e cultura. Equivale solo a sostenere che non vi è più *quel* tipo di rapporto, cui eravamo abituati. Altrove deve mettersi a fuoco lo sguardo, se si è interessati a identificare i luoghi e i modi della formazione di cultura e i cambiamenti della funzione intellettuale, e i luoghi e i modi dell'esercizio della professione e della funzione politica nelle nostre società democratiche.

Non è affatto vero che nelle società democratiche si sia dissolto qualsiasi rapporto fra il fare idee e il fare politica. Numerosi esempi di va e vieni fra funzione politica e funzione intellettuale sono disponibili, sia nell'ambito delle opzioni conservatrici sia nell'ambito delle opzioni progressiste. Naturalmente, si può sostenere che laddove il rapporto fra politica e cultura ha avuto prevalentemente la forma del rapporto fra politica *ideologica* e cultura, come è accaduto dalle nostre parti, il consumarsi di quel rapporto ha spesso lasciato terra bruciata. E la percezione dei partecipanti assume per questo molto spesso

i toni della nostalgia etica. I partecipanti nostalgici sembrano avere per lo più l'impressione che solo loro non cambiano, in un mondo in cui un mucchio di cose cambiano.

Restando a casa nostra, al termine di una lunga e appassionata riflessione sui cambiamenti del rapporto fra politica e cultura e sull'esercizio della funzione intellettuale, Alberto Asor Rosa ha tempo fa parlato con eloquenza di «un silenzio degli intellettuali», di un abbandono dello spirito critico che ha accompagnato sistematicamente la lunga vicenda alle nostre spalle, iniziata più o meno nel secolo dei Lumi e dei *philosophes*.²

Un'immagine è quella della remota sparizione dei dinosauri. Un'altra è quella che assegna all'intellettuale il ruolo del “coltivatore di memorie”. La prima immagine suggerisce semplicemente l'effetto della grande trasformazione. Tuttavia, esiterei a parlare di silenzio degli intellettuali. Gli intellettuali, a quanto

² Cfr. Asor Rosa (2009). Ho approfondito, in modo indipendente, un'interpretazione del “coltivatore di memorie” in tensione con “l'esploratore di connessioni” in Veca (2010 e 2018)

pare, continuano a impegnarsi in atti di comunicazione di idee, prospettive e valori. È che in molti casi gli uditorii sono cambiati. E i luoghi e i modi della comunicazione sono mutati. Tutto qui. Altro tipo di funzione intellettuale è all'opera nelle società democratiche contemporanee, mentre non dovremmo mai dimenticare che nelle società autocratiche o teocratiche qua e là per il mondo la sporca faccenda dell'esercizio di potere repressivo contro le idee pericolose e lo spirito critico è sfortunatamente sempre la stessa. Le idee circolano nella rete, e i regimi autocratici mirano sistematicamente a imbavagliarla. La rete, con le sue luci e le sue ombre, non è solo una delle cruciali risorse per la sfera mutata della discussione pubblica. Sappiamo che è anche una delle risorse decisive per l'azione collettiva e i movimenti sociali.

La seconda immagine di Asor Rosa, quella del coltivatore di memorie, può suggerire almeno due commenti. Un commento a prima vista controintuitivo, e un commento più fedele alla lettera dell'espressione. Nel primo caso, il coltivatore di memorie è uno che, facendo forza sulla pratica wittgensteiniana del mettere insieme ricordi per uno scopo determinato, quando ciò è particolarmente difficile, esplora in tal modo uno spazio di possibilità. Solo che, a differenza che nel caso del rapporto fra politica e cultura che alla mia generazione, e ad altre prima di lei, è stato a lungo familiare, l'esplorazione dello spazio di possibilità è una manovra intellettuale il cui primo gesto è – e non può non essere – un gesto di *autonomia*. L'uditorio o è interno alla pratica della ricerca o, se è esterno ad essa, è indeterminato, sfumato e virtuale. Come amava dire Emily Dickinson, noi continuiamo a scrivere lettere al mondo, anche se il mondo non ci risponde. Le lettere dickinsoniane al mondo sono l'equivalente dei mitici messaggi affidati alla bottiglia. Così, i coltivatori di memorie lasciano aperto un varco per poter pensare in altri modi, più degni di lode, lo stato delle cose.

Chi eserciti la funzione intellettuale dovrebbe sottrarsi all'agenda e al potere di nominare le cose, che sono propri di una politica che si alimenta dell'annuncio, dell'immagine e dell'allarme, schiacciandosi inesorabilmente su un orizzonte autoreferenziale di breve termine, in una navigazione incerta e opaca. Su questo ha ragione, ancora una volta, Alessandro Pizzorno quando ci ricorda che “chi vuole che la lotta continui, vuole che la teoria si fermi”. A me sembra che non mollare nella ricerca della verità, della veridicità e della giustizia sia un dovere elementare, indipendentemente dalla valutazione delle conseguenze di breve che, spesso, possono essere molto vicine allo zero.

Il coltivatore di memorie può così, se le cose vanno bene, far venire alla luce modi nuovi e più perspicui di vedere le cose. Di vedere noi stessi e il mondo. Nell'opacità delle possibili risposte e nell'incertezza, quanto agli effetti sui modi di pensare di altri. E con la piena consapevolezza che è venuto meno il modello che assegnava un ruolo *centrale* alla cultura elaborata dalle *élite* entro o contro le istituzioni culturali. Naturalmente, è bene riconoscere che nessun'altra pratica culturale ha sostituito la cultura elitaria nel suo ruolo centrale e che sembra piuttosto che il nostro paesaggio intellettuale e creativo sia propriamente privo di un centro, nel senso che una enorme massa di differenti pratiche culturali può assumere di volta in volta carattere centrale per una determinata comunità di partecipanti o di utenti. In modo relativamente intermittente, e non più *durevole*. (Le teorie, i sistemi e le grandi narrazioni di *due o trecento pagine* sembra debbano lasciare sempre più spazio a frammenti di scrittura aforistica. Nel discorso, nel linguaggio e nei modi della mutevole comunicazione politica. Nei tweet).

8.

Come ho sostenuto nei miei lavori nell'ambito della filosofia politica, da *Dell'incertezza* (1997) a *La bellezza e gli oppressi* (2002), da *La priorità del male e l'offerta filosofica* (2005) al *Dizionario minimo* (2009), dalle prime due lezioni de *L'idea di incompletezza* (2010) alla terza lezione de *Il senso della possibilità* (2018), credo che il principale rompicapo per il liberalismo politico, incentrato sull'idea di equità sociale, coincida oggi con il problema della giustizia globale. Ci si chiede se sia possibile elaborare una concezione coerente e illuminante che ci orienti nel pensare i termini della questione sociale *globale*. La controversia più importante chiama in causa i nostri tentativi di estendere criteri di giustizia sociale dal versante interno della costellazione nazionale alla scena inedita e incerta della costellazione postnazionale. Come ci ha suggerito Thomas Nagel (2009), la domanda elementare è la seguente: è possibile una giustizia globale?

È a questo punto che può entrare in gioco il secondo commento all'immagine del coltivatore di memorie, quella più fedele alla lettera. Perché, quando ci mettiamo alla prova con le questioni inedite di giustizia globale, è chiaramente in questione il rapporto fra la nostra cultura politica ereditata e le circostanze del mondo che cambia. E perché, quando ci si interroghi a proposito delle nuove culture politiche per il XXI secolo, la domanda da cui ha preso le mosse la nostra storia, è forse utile ricordare un'osservazione di Italo Calvino nelle sue celebri *Lezioni americane*: affacciandoci al nuovo millennio, quello che è ragionevole per noi aspettare di trovarvi è semplicemente quello che saremo capaci di trasportarvi. Una cultura politica definisce i tratti e il disegno di un ideale sociale. Più semplicemente, un'idea di società desiderabile, che sia degna di essere vissuta da uomini e donne che hanno una forma di vita in comune da vivere. In questo spazio, che evoca il coltivare memorie, dato che non c'è cultura o visione politica che non abbia una storia alle sue spalle, vorrei abbozzare l'idea di base di una cultura politica della sinistra che, come altre, affonda le sue radici nella complessa vicenda del secolo scorso.

Una cultura politica erede della prospettiva del socialismo liberale o democratico, come quella che avevo offerta nella versione della giustizia sociale come equità nelle pagine de *La società giusta*. Nella mia prospettiva, oggi, sullo sfondo della piccola storia che ho cercato di ricucire, confesso che l'idea di base resta ancora questa: se accettiamo che la libertà, l'*eguale* libertà delle persone, è

il valore politico che ha *priorità*, siamo indotti a chiederci quanto ineguaglianze, disparità e differenze nelle condizioni e nelle capacità sociali, economiche, culturali rendano ineguale, a volte intollerabilmente ineguale, il *valore* che l'eguale libertà ha per le persone. E siamo indotti a ritenere che nell'agenda politica della sinistra lo scopo principale continui a essere quello di ridurre, per quanto possibile, quelle ineguaglianze ingiustificabili e inaccettabili che finiscono per tradire la promessa di base dell'eguale libertà per le persone. La promessa che è iscritta nella speranza democratica dell'eguale considerazione e rispetto cui ha diritto ogni partner della polis. La promessa dell'eguale dignità delle persone. Perché se la promessa è tradita, allora le libertà sono privilegio per *pochi*, e non diritto per *tutti*. E riaffiorano, in forme mutate, l'ombra e la minaccia di un qualche *ancien régime* da ventesimo secolo, anche entro le nostre imperfette democrazie costituzionali. Ai tempi del *disagio* delle democrazie nel globo conteso.

Dall'assioma dell'eguale valore della libertà per le persone è naturale ricavare il teorema delle mutevoli politiche che mirano all'equa eguaglianza delle opportunità per le persone. Un'eguaglianza delle opportunità che accompagni universalisticamente, in un welfare ridisegnato, il ciclo di vita delle persone a fronte del mutevole portafoglio dei rischi e della varietà essenziale delle dimensioni dello svantaggio. Un welfare ridisegnato richiede la solidarietà di cittadinanza, per cui vale la celebre massima dei Blues Brothers: “*Everybody needs somebody*”. I nuovi lineamenti della vecchia *questione sociale* domandano scelte politiche di inclusione e di *equità*, perché nessuno sia escluso dalla cerchia di cittadinanza senza sua responsabilità, e ciascuno sia libero di perseguire il proprio progetto di vita, quale che sia. Perché sia possibile per chiunque imparare responsabilmente l'arte – certo non facile di questi tempi – di convivere nella diversità. L'idea elementare alla base di una cultura politica del socialismo liberale e democratico, dopo “il secolo socialdemocratico”, è quella dello *sviluppo umano* come libertà, nel senso più volte definito e chiarito da Amartya K. Sen (2001; 2010).

9.

Ora, per ridurre almeno un po' l'inevitabile astrazione e generalità di questi schemi per l'argomentazione politica, vorrei proporre due test elementari per mettere alla prova i criteri della riforma sociale ispirata alla giustizia sociale come equità. Il primo si chiama: *equità e bambini*. Ci si chieda quanto il destino delle persone sia dominato e definito dal posto, dalla famiglia, dal genere, dalla cultura in cui accade loro di nascere. Nessuno di noi, fino a prova contraria, sceglie di nascere. Ora, quanto più è probabile che il progetto di vita di una persona sia determinato dalla lotteria che le assegna un certo biglietto in partenza, tanto più una società tradisce la promessa dell'eguaglianza delle opportunità e, insieme, la promessa dell'eguale rispetto dovuto a chiunque. Del resto, società ingessate, in cui l'ascensore della mobilità è bloccato, non rievocano forse un qualche *ancien régime*, postmoderno quanto vi pare, in cui ceti e ordini e caste e corporazioni irregimentano la sorte dei sudditi?

Il secondo test si chiama: *equità e donne*. Ci si chieda semplicemente quale sia, in una società, la condizione femminile e quanto valgano la promessa dell'eguale rispetto, la promessa dell'eguaglianza delle opportunità, la promessa dell'inclusione, nel caso della differenza di genere. Una differenza che attraversa tutte le altre, di religione, di classe, di ceto, di etnia, di cultura, di orientamento sessuale. Inoltre, se ci si pensa su, è facile rendersi conto che i due test e,

in particolare, l'indicatore dell'eguale o diseguale rispetto per le donne, fissano uno dei pochi punti fermi per il giudizio e la critica sociale che abbiano carattere *universalistico*, che valgano qua e là, in giro per il mondo, nello stesso mondo, attraversato da persistenti disaccordi etici, politici e religiosi nei casi estremi, che condividiamo in mille modi diversi con miliardi di esseri umani. Così, i due test elementari del coltivatore di memorie valgono anche come promemoria per le osservazioni conclusive sul problema della giustizia globale.

Come ho sostenuto altrove, i nostri schemi per l'argomentazione politica si sono essenzialmente definiti sullo sfondo della costellazione nazionale, in cui siamo stati abituati a pensare, a criticare, a valutare, a progettare politiche e provvedimenti. Ma affacciandoci al termine del secondo decennio del XXI secolo con la nostra responsabilità calviniana di traghettatori e, quindi, di coltivatori di memorie, diviene inevitabile ormai, nell'incertezza, prendere sul serio la costellazione postnazionale, per dirla con Jurgen Habermas. Dalle nostre parti, a cominciare dal processo e dal progetto, difficile, accidentato, ma ineludibile, dell'Unione europea. E, allargando lo sguardo al pianeta interdipendente, globalizzato e maledettamente inquinato, pieno di traversie di guerra e conflitto e di opportunità di cooperazione, diviene inevitabile prendere sul serio lo sfondo della gran città del genere umano, come diceva Vico.

Sono convinto che questo sfondo postnazionale sia quello appropriato per saggiare e mettere alla prova le culture politiche ereditate. Per saggiarne e metterne alla prova, più precisamente, portata e limiti nel mondo che cambia. La cultura politica erede del socialismo liberale e democratico rischia di andare al macero, se non si misura con i difficili problemi della questione sociale globale che chiede criteri di *equità globale*, con i difficili problemi del ridisegno di istituzioni internazionali e transnazionali, con i difficili problemi della produzione di norme, che regolino i nostri modi di condividere lo stesso mondo. La questione sociale globale richiede l'adozione di un punto di vista globale. Essa richiede esercizi di immaginazione filosofica a proposito dei termini di un contratto sociale globale.

Non c'è bisogno di pensare al carattere globale e sistemico della crisi finanziaria ed economica, e ai suoi effetti devastanti e persistenti qua e là per il mondo. Né all'esigenza di nuove regole globali, quell'esigenza per cui nel Guinness dei primati John Maynard Keynes ha ripreso un bel po' di punti su Hayeck, Friedman e Schumpeter, che avevano dominato in classifica negli ultimi venticinque anni. Basta, in proposito, pensare – ancora una volta – alle storie ordinarie di bambini e bambine che certo non scelgono di nascere nei territori della carestia, della miseria, dell'oppressione e della crudeltà. E dovremmo pensare due volte alle bambine e ai bambini. A quelli che ogni giorno vengono gettati dalla sorte naturale e sociale nello stesso mondo. E a quelli che nasceranno un giorno. Perché, come dice una vecchia massima di saggezza amerindia, noi il mondo l'abbiamo semplicemente preso in prestito dai nostri nipoti. La vecchia massima è per noi il promemoria della fondamentale dimensione *intergenerazionale* dell'equità sociale. E qui si mettono a fuoco i molti volti della *sostenibilità*.³

³ Cfr. la mia introduzione a *Laboratorio Expo. The Many Faces of Sustainability* (2015) e Sachs (2015).

10.

La scena un tempo familiare, tratteggiata più di trent'anni fa nei capitoli de *La società giusta*, può forse valere ancora come un remoto *terminus a quo* per la

soluzione del principale rompicapo teorico e politico dell'avvio del ventunesimo secolo, e la ricerca di una sorta di contratto sociale globale. Nei tempi difficili di un mondo drasticamente mutato. Lo stato del mondo definisce per noi, osservatori o partecipanti, i confini dello spazio entro cui pensare diritti fondamentali ed equità sociale, opportunità e capacità delle persone di modellare termini più decenti dei loro modi di convivere nel tempo. Entro questo spazio, che il mondo ci concede, i coltivatori di memorie hanno la responsabilità di esercitare, e continuare a esercitare la funzione intellettuale. Scrutando i segni dei tempi, saggiando la variabile distanza tra il fattibile e il desiderabile, anticipando possibilità alternative. Offrendo in tal modo ai soggetti della politica, qualora essi praticino la virtù della lungimiranza e dell'attenzione prioritaria per la qualità di vita di uomini e donne e non si conformino in modo miope e ottuso alla dittatura del presente, nuovi criteri del giudizio e nuovi criteri per le *agenda* e le *non agenda*.

La mia convinzione meditata resta, in proposito, grosso modo la seguente: l'incertezza sugli effetti possibili dell'offerta di teoria non ne riduce, oggi come ieri, l'importanza per i coltivatori di memorie. E di ragionevoli speranze. Speranze nello sviluppo umano come libertà, sullo sfondo dell'ingiustizia della terra. Perché, come fanno gli occhiuti coltivatori di memorie, Kant aveva affermato, sullo sfondo della sua visione del diritto cosmopolitico alla fine del secolo del recente e inadempito Illuminismo europeo, che se l'idea di giustizia scompare «non ha più alcun valore che vivano uomini sulla terra» (2009, p. 165).

Bibliografia

- Asor Rosa, A. (2009). *Il grande silenzio. Intervista sugli intellettuali*. A cura di S. Fiori. Roma-Bari: Laterza.
- Bobbio, N. (1955). *Politica e cultura*. Torino: Einaudi.
- Kant, I. (2009). *Metafisica dei costumi*. A cura di G. Vidari. Roma-Bari: Laterza.
- Martinelli, A. - Salvati, M. - Veca, S. (1989). *Progetto 89. Tre saggi su libertà, uguaglianza, fraterità*. Milano: il Saggiatore.
- Nagel, T. (2009). *È possibile una giustizia globale?*. A cura di G. Pellegrino. Roma-Bari: Laterza.
- Pizzorno, A. (1993). *Le radici della politica assoluta e altri saggi*. Milano: Feltrinelli.
- Popper, K. R. (1954). *Miseria dello storicismo*. A cura di S. Veca. Milano: Feltrinelli.
- Rawls, J. (1971). *Una teoria della giustizia*. A cura di S. Maffettone. Milano: Feltrinelli.
- Sachs, J. (2015). *L'era dello sviluppo sostenibile*. Milano: Egea.
- Sartori, G. (1957). *Democrazia e definizioni*. Bologna: il Mulino.
- Sen, A. K. (2001). *Lo sviluppo è libertà*. G. Rigamonti. Milano: Mondadori.
- Id. (2010). *L'idea di giustizia*. L. Vanni. Milano: Mondadori.
- Veca, S. (1977). *Saggio sul programma scientifico di Marx*. Milano: il Saggiatore.
- Id. (1990). *Cittadinanza. Riflessioni filosofiche sull'idea di emancipazione*. Milano: Feltrinelli.
- Id. (1991). *Questioni di giustizia*. Torino: Einaudi.
- Id. (1997). *Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche*. Milano: Feltrinelli.
- Id. (2002). *La bellezza e gli oppressi. Dieci lezioni sull'idea di giustizia*. Milano: Feltrinelli.
- Id. (2005). *La priorità del male e l'offerta filosofica*. Milano: Feltrinelli.
- Id. (2010a). *L'idea di incompletezza*. Milano: Feltrinelli.
- Id. (2010b). *Dizionario minimo. Le parole della filosofia per una convivenza democratica*. Milano: Frassinelli.
- Id. (2012). *L'immaginazione filosofica e altri saggi*. Milano: Feltrinelli.
- Id. (a cura di). (2015). *Laboratorio Expo. The Many Faces of Sustainability. Annali della Fondazione Feltrinelli XLIX*. Milano: Feltrinelli.
- Id. (2018). *Il senso della possibilità. Sei lezioni*. Milano: Feltrinelli.

Italian Style.
La cifra del realismo politico
Pier Paolo Portinaro

It is surely true that what is currently called “Italian Theory” is rooted in a tradition of thought that has always paid attention to the intertwinement between the political and the theoretical dimension of philosophy. Nevertheless, it is also true that the so called “Italian Theory” – and the emphasis put abroad on it, in a sort of mimicry of the “French Theory” – overshadows important authors and strands of thought which represent much better what can be considered as unique and peculiar as regards the way the reflection on the political dimension took place within the Italian philosophical tradition. The article offers an overview of a specific strand within the Italian political theory that, moving from Gaetano Mosca’s and Vilfredo Pareto’s élite theory, encompasses authors like Salvemini, Gramsci, Bobbio, Sartori and goes as far as to include Pizzorno’s critical reflection on democratic representation.

1.

Le considerazioni seguenti prendono le mosse da un duplice assunto che è ormai diventato un luogo comune, quello relativo alla complementare debolezza, in Italia, del liberalismo e della tradizione democratica. È una tesi largamente condivisa, infatti, che liberalismo e democrazia definiscano due componenti della visione politica della modernità che nella cultura politica del nostro paese, più che in quella di altri Stati europei, si sono *o combattute* senza cercare forme effettuali di conciliazione e mediazione *o fuse e confuse* in una superiore aggregazione ideologica (la democrazia socialista, la democrazia cristiana, il socialismo liberale), che nel suo abbraccio finiva per sacrificare molto dell'uno o dell'altra o di entrambe. Questo vale già per quel movimento – il Risorgimento – che si è posto a fondamento dell'unità nazionale, e di cui è difficile non individuare una componente liberale e una democratica animosamente ostili ma insieme destinate a essere fagocitate dal nazionalismo. ¹

Il tema è tornato di recente a essere oggetto di analisi altisonanti, acquisendo nuova rilevanza anche in relazione a un dibattito transnazionale, non scevro d'inflessioni narcisistiche e di ingenuie affa-

¹ Cfr. Bedeschi (2004). Una lettura più simpatetica, di matrice salveminiiana, del democratismo mazziniano in Salvadori (2015, pp. 257sgg.).

bulazioni identitarie, intorno a un preteso *Italian style* filosofico e politico. In particolare, un libro recente di Roberto Esposito ha posto il problema con dovizia di rimandi e destrezza argomentativa, anche se il postulato di «una tradizione fin dall'inizio costruita intorno alla dialettica serrata tra storia, politica e vita» (2010, pp. 48, 151) si arrocca su un livello di generalità tale da rendersi impermeabile alle critiche. L'attenzione al tema della coniugazione di ordine e conflitto, del *dentro* e del *contro*, come l'autore ama dire, è comunque rivelatrice del proposito di Esposito, che nel suo *Pensiero vivente* (titolo di evidente suggestione gramsciana) lamenta la «diffidenza della filosofia nei confronti di Machiavelli», *terminus a quo* di una tradizione che culminerebbe in Gentile e Gramsci, uniti tutti nella condivisione del «progetto di fare della pratica filosofica una potenza storica destinata a cambiare il mondo». ² Mi sembra sia finita male nell'uno e nell'altro caso. E sembra plausibile ritenere che in qualche versione del machiavellismo coniugata con l'ideologia della religione come *instrumentum regni* vada ravvisata la chiave della debolezza della tradizione italiana sul versante del liberalismo e della democrazia.

² L'eco di antiche convinzioni dell'autore è ben riconoscibile in questo recente volume, pur sovraccarico di una sovrastruttura biopolitica su cui in altra occasione andrebbe aperto un discorso critico.

Ma come Machiavelli è anche all'origine di un'altra tradizione, quella repubblicana (su cui in tempi recenti si è fin troppo insistito), così il suo sguardo disincantato sulla realtà politica ha contribuito a generare a partire dalla seconda metà dell'Ottocento quel filone di analisi riconducibile alla denominazione di «elitismo»: in seno al quale è maturata una nuova figura storica di realismo politico, che si è misurata con i problemi e i paradossi della democrazia rappresentativa. Qui cercherò, per riprendere una formulazione di Esposito, di stringere altri autori in un «medesimo orizzonte di senso», avendo però cura di restringerlo in modo di rendere riconoscibili le affinità. L'immagine della sottostante cultura politica che questi finiscono per offrire appare meno consolante e apologetica di quella affermata dai cantori di un *Italian style*. Ma una linea di continuità e un'atmosfera di famiglia si lasciano a partire di qui identificare con maggiore sobrietà. ³ Andrebbe semmai indagato in che rapporto stia questa cifra del realismo politico

con quell'«iperpoliticismo» che secondo una diagnosi di Ernesto Galli della Loggia ha dato vita a una «fortissima specificità nazionale». ⁴

2.

Non sarà il caso di ripercorrere in estensione un cammino che è stato più volte indagato. Andando oltre le consuete genuflessioni nella galleria dei ritratti, cercherò di sottolineare le nervature di un discorso che ossessivamente ritorna sulle patologie croniche della nostra storia. Ma il punto di partenza obbligato, l'emersione del modello elitista, non può essere semplicemente eluso. Gaetano Mosca ha notoriamente dato dignità scientifica a un concetto, quello di classe politica, che da tempo circolava nella letteratura politica, in particolare in quella americana dell'Ottocento. Soprattutto, con il primo volume dei suoi *Elementi di scienza politica* (1896) lo studioso siciliano definiva lo strumentario concettuale per analizzare la struttura dicotomica, presente in ogni società, della distribuzione del potere tra una minoranza organizzata e una maggioranza non-organizzata, la cui subordinazione è garantita per un verso dalla costrizione esercitata dagli apparati repressivi e per l'altro dalla «formula politica», vale a dire dall'insieme dei principi e delle tecniche di legittimazione con cui i governanti giustificano il proprio potere. ⁵

Ma già nella *Teorica dei governi e governo parlamentare* (1884), in cui metteva a nudo le pratiche del clientelismo e del trasformismo dei governi dell'unificato Regno d'Italia, Mosca aveva elaborato un efficace dispositivo di critica dei caposaldi su cui si fondava la concezione della democrazia rappresentativa cui era approdato il più avanzato liberalismo europeo; anzi era giunto a mettere in discussione le certezze della formalistica dottrina dello Stato di diritto, sostenendo che «in ogni governo regolarmente costituito la distribuzione di fatto dei poteri politici non è sempre d'accordo con quella di diritto» (1982, vol. 1, pp. 365-366). La conclusione di questa dissezione anatomica delle istituzioni era la denuncia del carattere ideologico della rappresentanza: che «il risultato di un'elezione sia l'espressione della volontà del paese, ossia della maggioranza degli elettori, è, nei casi ordinari, una cosa assolutamente falsa: e la base legale o razionale di qualunque sistema politico, che ammetta la rappresentanza delle grandi masse popolari determinata dalle elezioni, è *una menzogna*» (p. 478).

Al francofono Vilfredo Pareto, a sua volta fondatore della sociologia scientifica in Italia (non del tutto ingiustificata era la sua pretesa di essere stato il primo a dare veste «logico-sperimentale» alla disciplina) si deve non solo l'introduzione del termine *élite* nel lessico delle scienze sociali e la formulazione, fin da *Les systèmes socialistes* (1902), della dottrina della *circulation des élites* ma, nel *Trattato di sociologia generale* (1916), un'ambiziosa teoria dell'equilibrio e del mutamento sociali centrata sulle dinamiche comportamentali e ideologiche delle classi dominanti/dirigenti. Le scienze sociali hanno per lui il compito d'indagare gli elementi costanti dei fenomeni sociali, vale a dire le forze che determinano l'equilibrio sociale – principalmente gli «interessi» e i «residui» – mantenendosi quindi sul piano dell'essere, non del dover essere. Facendo eco all'intimazione

³ Ad ogni buon conto: mi sbaglierò (e peccherò di presunzione), ma un'agile sintesi sui caratteri distintivi del realismo politico quale quella tempo fa da me fornita mancava e manca nella letteratura internazionale; lo stesso può dirsi ora di un'opera ampia e circostanziata come quella curata da Alessandro Campi e Stefano de Luca (2014) (quasi 1000 pagine e 53 saggi sui più diversi autori), in cui ho fornito alcune delucidazioni ulteriori. Cfr. Portinaro (1999), Campi-De Luca (2014).

⁴ Così nel saggio introduttivo sul «primato della politica», in Galli della Loggia (2015, p. 21).

⁵ Cfr. Bobbio (1977, pp. 199-218) e Pizzorno (1972).

machiavelliana di attenersi alla «verità effettuale» della cosa, anche Pareto ammonisce a non «confondere lo stato di diritto collo stato di fatto; quest'ultimo solo, o quasi solo, importa per l'equilibrio sociale» (*Trattato*, § 2046).

Da questo orientamento scaturisce uno dei contributi più rilevanti del programma scientifico paretiano, la sua critica alle ideologie. Nel *Trattato* Pareto elabora una teoria dell'*homo ideologicus* che, pur distinguendosi nell'impianto dalla marxiana critica dell'ideologia, persegue la stessa finalità nell'affermare che gli uomini si servono spesso della ragione non per scoprire la verità ma per dissimularla o stravolgerla. Egli argomenta che «la classe governante vede meglio i propri interessi, perché ha meno fitti i veli del sentimento», mentre «la classe governata li vede meno bene, perché ha più fitti questi veli»; dal che consegue che «la classe governante può trarre in inganno la classe governata e recarla a fare gli interessi» suoi (*Trattato*, § 2250). Così facendo, Pareto indaga le ideologie – le «derivazioni» – sotto tre aspetti: oggettivo (mettendone in evidenza la differenza rispetto alle «teorie logico-sperimentali»), soggettivo (in relazione alla loro genesi e accettazione) e in riferimento alla loro utilità sociale. ⁶

⁶ Cfr. Bobbio (1977, pp. 79-122).

Nella sociologia di Pareto non rinveniamo soltanto questo dispositivo critico delle ideologie, la teoria dell'equilibrio sociale e quel teorema elitistico che sono divenuti dominio comune del pensiero sociologico del '900, ma alcune argomentazioni più specifiche, che Albert Hirschman ha definito «retoriche della reazione» o dell'«intransigenza» (che più generalmente sono tipiche del pensiero conservatore) e ha compendiate in tre figure fondamentali – effetti perversi, futilità e messa a repentaglio (1991). Accanto alla tesi della futilità dell'azione riformatrice (e rivoluzionaria) e a quella degli effetti non intenzionali, imprevedibili e perversi dell'azione sociale troviamo poi anche l'anticipazione di quella critica del costruttivismo – come presunzione intellettuale di sostituire all'ordine spontaneo dell'evoluzione un ordine razionalisticamente artificiale – a cui Hayek avrebbe dedicato buona parte dei suoi sforzi di teorico della società e dell'ordine politico, e in cui possiamo identificare la formulazione più radicale dell'argomento della messa a repentaglio.

3.

È noto che la dottrina elitistica, soprattutto nella versione propostane da Mosca, esercitò una notevole influenza innanzitutto sulle filosofie e teorie politiche elaborate da autori italiani nella prima metà del XX secolo. Basti qui il richiamo a quattro autori assai diversi tra loro, e rappresentativi di culture politiche antagonistiche, che, in modo affermativo o attraverso l'esercizio della critica, di quella dottrina avrebbero ripreso gli assunti fondamentali: Benedetto Croce, Antonio Gramsci, Piero Gobetti e Gaetano Salvemini. ⁷ Ma in gioco non è qui soltanto l'accoglimento del teorema elitistico. Ad accomunare questi autori è il loro enfatico appello a non eludere le sfide della realtà.

Che il principe del neoidealismo italiano differisse profondamente dall'epistemologia positivista di Mosca e Pareto è cosa ben nota. Nondimeno, da Mosca egli riprese e incorporò nella sua concezione storicistica della politica i capisaldi dell'elitismo. Basterebbe qui menzionare la sua recensione al secondo

⁷ Sull'elitismo democratico italiano, illustrato attraverso le opere di Gobetti, Burzio e Dorso, cfr. Bobbio (1977, pp. 219-239). Per la formazione di questa corrente anche Amato (2008).

volume degli *Elementi di scienza politica*, apparso come è noto nel 1922, e che sarebbe stata ristampata come *Premessa* alla quarta edizione (1947) dell'opera. È significativo altresì che nella presentazione che della dottrina del Fiorentino egli dà ove discute dei rapporti tra etica e politica, Croce (1967, pp. 205-206) connette il disincanto, che non definisce mai cinico, di chi ha scoperto «la necessità e l'autonomia della politica» ai «segni di un'austera e dolorosa coscienza morale» che conferisce al suo discorso un «tono religioso» (e in ciò il Machiavelli di Croce è sensibilmente diverso da quello di Mosca e di Pareto, come in parte anche da quello dei suoi lettori che incontreremo in questo percorso). Ma alla lezione machiavelliana del realismo politico egli si sarebbe costantemente richiamato, convinto che non si potesse dare né libertà né moralità senza passare attraverso la prova del reale e che, disgiunto dal realismo politico, il liberalismo avrebbe finito per atrofizzarsi in astratta e sterile precettistica.

La critica demolitrice al principio di rappresentanza condotta da Mosca nella *Teorica dei governi* rivive nella critica gramsciana del meccanico egualitarismo dei sistemi elettorali (Gramsci 1975, pp. 1624-1625). Alla base della sua teoria dell'egemonia sta non solo la revisione della dottrina marxistica dello Stato quale si era venuta canonizzando tra Seconda e Terza internazionale ma anche la «critica di matrice elitistica alle esterioresità elezionistico-parlamentari» (Canfora 2009, p. 58). Non senza consistenti indizi si è visto anzi in Gramsci un «elitista integrale» (Canfora 2002, p. 61). I *Quaderni del carcere*, che riflettano sul tema degli intellettuali, del partito come principe nuovo, del rapporto tra società civile e Stato, sono in effetti colmi di rimandi (espliciti o impliciti) a Mosca, Pareto e Michels. E tutta la sua riflessione sulla storia è dominata dalla convinzione che possa «esistere una sola politica, quella realistica, per raggiungere il fine voluto» (Gramsci 1975, p. 1791). Di realismo qui si deve parlare in quanto la filosofia della prassi può svilupparsi solo affrontando problemi politici concreti: solo un pensiero capace di farsi prassi e di realizzarsi come necessità storica, un pensiero dunque in cui si fondono produttivamente ideologia e scienza, si guadagna a pieno titolo la qualifica di politico. Nel convalidare questa convinzione il suo modello è notoriamente Machiavelli. ⁸

A dare corso alla trasformazione in senso liberaldemocratico della teoria elitistica è invece Piero Gobetti, che analogamente a Gramsci era venuto apprendendo negli anni tormentati del primo dopoguerra la lezione di Mosca (di cui era stato allievo) e Pareto, piegandola però (il programma di «rivoluzione liberale») a un progetto di rifondazione di quella classe politica liberale che nel travaglio dell'unificazione nazionale e poi nel disastro delle guerre coloniali e della guerra mondiale aveva smarrito la sua missione, arrendendosi alle retoriche del nazionalismo. Nella sua opera l'idea di «classe dirigente», correlata a quella di «classe politica», costituisce una delle direttrici tanto della ricerca storica quanto del programma politico, che mirano a integrare quelle nozioni in una concezione agonistica della storia, esaltante (e qui incontriamo la vena einaudiana del suo pensiero) la «bellezza della lotta» in chiave civile (Bobbio 1977, pp. 223-226).

Il caso più interessante di questa ricezione della dottrina elitistica è costituito dall'opera di Salvemini, in quanto i suoi saggi di teoria della democrazia redatti durante il periodo dell'esilio americano costituiscono un ponte verso quell'elitismo democratico e verso quelle teorie pluralistiche della democrazia che avrebbero dominato, anche in Italia, il dibattito politico del secondo

⁸ Cfr. Paggi (1984, pp. 387-426), Medici (1990) e da ultimo il contributo di Pasquale Serra in Campi-De Luca (2014, pp. 515-528).

dopoguerra. Fin dall'inizio del secolo, lo storico di Molfetta aveva preso conoscenza delle tesi di Mosca e a queste si sarebbe richiamato anche negli scritti americani. Nei quali, a cominciare da *Democracy and Dictatorship* (1934), si sostiene che a) non meno della dittatura la democrazia è «governo di una minoranza»; b) non l'assenza dell'élite ma la presenza di élites politiche in concorrenza fra loro definisce il regime democratico; c) e questo a patto che le élite siano continuamente controllate dalle non-élite, organizzate comunque (attraverso i partiti) in minoranze concorrenti. In queste formulazioni è ben riconoscibile il nocciolo di una concezione del potere che coincide perfettamente con il profilo che, da molti interpreti, è stato tracciato dell'elitismo democratico: esse appartengono per intero alla stagione che potremmo definire pre-schumpeteriana delle teorie della democrazia. ⁹

⁹ Cfr. Salvemini (2007). Ma per un approfondimento dei rapporti tra Salvemini e gli elitisti italiani da un lato, Schumpeter (suo collega a Harvard) dall'altro, devo rimandare a Portinaro (2009).

4.

Non è un caso che l'autore che in Italia ha più legato il suo nome a una «strategia deflazionistica» - come ha rilevato Habermas (1996, p. 358) - nella ricostruzione della teoria democratica in termini di «regole del gioco» (di un minimo cioè di «universali procedurali»), Norberto Bobbio, sia stato anche quello che in termini più rigorosi ha fatto i conti con i classici dell'elitismo, con la filosofia politica di Croce, e anche, benché più tardi, con la teoria della democrazia di Salvemini. ¹⁰

Certo, il realismo di Bobbio nell'accostarsi al tema della democrazia non è solo quello di Mosca e Pareto, ma quello di Schumpeter, e, ancor più, quello di Kelsen e di Weber. Ma la sfida mossa dagli elitisti alla teoria democratica del governo del popolo è rimasta un rovello costante nella sua pluridecennale interrogazione sul futuro della democrazia.

¹⁰ Cfr. Bobbio (1955, 1984, 1999).

Indicatore del suo approccio realistico ai problemi della politica è la sua insistenza sui «paradossi», sugli «ostacoli imprevisti» e sulle «promesse non mantenute della democrazia». Due fra queste hanno insidiato ed eroso nel tempo le ideologie che hanno dettato l'agenda della modernità: la democrazia non ha mantenuto la «promessa dell'autogoverno» e non ha mantenuto la «promessa dell'eguaglianza non solo formale ma anche sostanziale» (Bobbio 1984, p. 103). E poi, la «persistenza delle oligarchie», la pervasività prepotente degli interessi particolari, il «potere invisibile», tutti elementi che congiurano nel determinare le «dure repliche della storia» alla generosa ricerca di mondi ideali, definiscono gli assetti delle democrazie realmente esistenti, a cui il filosofo cesellatore di griglie concettuali ha pur sempre invitato a guardare (pp. 3-31).

Sul versante della politologia empirica tesi complementari sono state sostenute dal caposcuola della scienza politica italiana, Giovanni Sartori. Anche in lui rinveniamo una teoria della democrazia scettica sul versante del popolo, volta da un lato a sottolineare i limiti della sovranità popolare, dall'altro a valorizzare il ruolo dei poteri e contropoteri costituiti. ¹¹ Come Bobbio, anche Sartori mira a situarsi nel giusto mezzo - evitando gli opposti scogli del cinico realismo e del normativismo utopistico, da lui definito *perfezionismo*: «Così come c'è un cattivo realismo, all'altro estremo c'è un cattivo idealismo: il perfezionismo. I due estremi si rinforzano l'un l'altro: il cattivo realismo alimenta, in

¹¹ Cfr. da ultimo Tarchi (2017, pp. 43-54), ma anche gli altri contributi della sezione monografica dello stesso numero della *Rivista di politica*.

reazione, il perfezionismo e, viceversa, il perfezionismo attizza la polemica realistica» (1993, p. 44). Il piatto della bilancia finisce poi per pendere inequivocabilmente da una parte, optando per un atteggiamento che non perde il senso del limite e non si abbandona pertanto a uno sconsiderato attivismo. ¹² Fin dall'opera destinata a diventare la cellula germinale di tutta la sua produzione scientifica, *Democrazia e definizioni* (1957), dopo aver riconosciuto il ruolo degli ideali nello «scavalco deontologico e assiologico del fatto», Sartori denuncia l'«ipertrofia deontologica» che finisce per perdere il senso della realtà: «Un dover-essere non è fatto per far le veci dell'essere; è fatto per esserne il contrappeso, che è tutt'altra cosa» (pp. 36, 55).

¹² Sartori (1993, p. 48): «nel perfezionismo del nostro secolo confluiscono due caratteristiche: la contemplazione (del perfetto) che si fa azione e, di rinforzo, il venirmeno del 'senso dell'impossibile'».

Per Sartori, nella migliore tradizione paretiana, l'uomo è un «animale simbolico» assai più che un animale razionale: «la nostra razionalità è una potenzialità, e anche un *dover essere*, difficile da conseguire e facile da perdere; ed è solo una parte del nostro essere» (1997, p. 98). Ancora come Bobbio, che da Pareto era partito per una messa a punto del concetto di ideologia, anche Sartori ha dedicato a questo oggetto un po' oscuro molte pagine della sua opera, e in particolare un acuto saggio del 1969, in cui ha affrontato con uno strumentario raffinato sia la dimensione cognitiva che quella emotiva del concetto. In fondo, però, quando definisce il razionalismo come matrice culturale dell'ideologia in base ai seguenti caratteri: «a) l'argomentazione deduttiva prevale sulla evidenza e sul controllo induttivo, b) la dottrina prevale sulla pratica, c) i principi prevalgono sui precedenti, d) i fini prevalgono sui mezzi, e) le percezioni sono tipicamente "indirette", e cioè fortemente ricoperte e mediate da teorizzazioni» (1987, p. 108), ¹³ e ad esso contrappone l'empirismo, Sartori non fa che riformulare analiticamente un assioma paretiano.

¹³ Poco oltre precisa di non sostenere che «data una matrice culturale razionalistica ne deriva necessariamente una mentalità ideologica. Quel che ne deriva è solo una predisposizione».

Articolato, ma convergente con quanto sopra esposto, dovrebbe essere il discorso sull'elitismo democratico di Sartori. ¹⁴ Anche su questo tema, fin dagli anni '50, la sua posizione è stata caratterizzata da finezza analitica. Ma *ab initio* la tesi è netta: «la formula democratica resta una variante – la variante aperta – del principio di élite, che essa corregge e trasforma ma non sovverte» (1957, pp. 73-74). E l'esito della sua parabola è marcatamente elitista. Lo sforzo di mantenersi in equilibrio non deve ingannare. In *Homo videns* la catastrofe della razionalità è denunciata a una voce in connessione all'offensiva contro l'elitismo: «il clima culturale più reclamizzato dai media è di dare addosso al modello "elitista", abietto e superato, dell'uomo razionale occidentale» (1997, p. 98).

¹⁴ A riprova dell'elitismo di Sartori può essere addotta la tesi, empiricamente suffragata, secondo cui non solo la politica in qualsivoglia regime è opera di pochi, ma anche i cittadini «politicamente informati-interessati si aggiornano, nell'Occidente, tra il 10-25 per cento dell'universo, mentre i competenti precipitano a livelli del 2-3 per cento» (1997, p. 92).

5.

Accanto a questa che potremmo definire la linea dell'ortodossia repubblicana, coltivata per altro da due critici intransigenti delle tante anomalie e patologie del caso italiano, quali Bobbio e Sartori, possiamo collocare una pluralità di autori che hanno fatto della loro posizione eccentrica un marchio di riconoscimento: e che tuttavia sono riconducibili anch'essi al paradigma del realismo politico, sia

pure variamente declinato. Ne sceglierò qui due, collocati su opposti fronti politici, e lontani anche quanto alle loro opzioni epistemologiche: tanto più ne appaiono significative le convergenze.

Esponente particolarmente rappresentativo di una politologia che si richiama direttamente a Machiavelli è da considerarsi Gianfranco Miglio (ma marcata è anche l'impronta paretiana sul suo modo d'intendere i rapporti tra politica e mercato – senza la quale la sua teoria della rendita politica sarebbe inconcepibile – e andrebbe qui menzionato il saggio di Pareto su *Trasformazione della democrazia*). Ora va rilevato che tre fra i saggi a più intenso contenuto teorico dello studioso comasco evidenziano fin dal titolo la derivazione dal programma scientifico paretiano: *Le trasformazioni dell'attuale regime politico* (1964), *Le trasformazioni dell'attuale regime economico* (1976), *Le trasformazioni del concetto di rappresentanza* (1984). In quest'ultimo troviamo argomentata la tesi che il sistema elettivo-rappresentativo, che si vorrebbe porre al centro delle istituzioni politiche della modernità, è in realtà il risultato di un «incontro casuale di strutture e di elementi caotici, non-coerenti» e sintomo dell'irreversibile declino della forma-Stato del razionalismo occidentale. «Il mandato di rappresentanza del popolo è una finzione: mentre il rapporto era autentico e corretto nella rappresentanza 'di ceto', la quale notoriamente si traduceva in un mandato imperativo» (1988, pp. 973, 976).

Nelle sue (postume) *Lezioni di politica* e nella raccolta dei suoi maggiori scritti, *Le regolarità della politica*, Miglio compie l'operazione di innestare la tradizione elitistica italiana sul ceppo delle scienze tedesche dell'amministrazione – culminate nell'opera di Max Weber – e della concezione schmittiana (anch'essa, naturalmente, maturata in quell'ambito) del politico. Così, per esempio, integra la classica distinzione di «classe politica» (dominante) e «classe dirigente» con la categoria «équipe di potere» (entro la quale vengono sussunti anche i weberiani «politici di professione»), correggendo l'impostazione eccessivamente dicotomica della teoria elitistica con un modello triadico, in cui tra la minoranza organizzata dei governanti e la maggioranza non-organizzata dei governati s'inserisce l'apparato amministrativo con funzione di organizzatore.¹⁵ E, complementariamente, mostra la fitta trama di incongruenze istituzionali che si generano dall'attrito delle due logiche antagonistiche del contratto-scambio e del patto di obbligazione politica (1988, p. 756).

¹⁵ Cfr. Palano (2005), ma anche il contributo di Bianchi, in Campi-De Luca (2014, pp. 617-632).

In dialogo fecondo con l'opera di Bobbio (comunque accusato di restare prigioniero del «paradigma neoclassico della democrazia pluralistica») e in acre polemica con l'empirismo di Sartori si è delineato il percorso intellettuale di Danilo Zolo. Nel suo *Principato democratico* (1992), come in altri lavori successivi, si delinea il tentativo di riformulare, nei termini di un realismo che da Machiavelli passando per Marx arriva a Carl Schmitt, le istanze della tradizione democratica, elevandola ai livelli di complessità e differenziazione delle società moderne. Contro il «falso realismo» e contro il «velleritarismo intellettuale e morale» delle filosofie normative, cui rimprovera una «ridondante apologia degli ordinamenti di potere esistenti», Zolo propone una riformulazione del realismo politico classico nel linguaggio della teoria sistemica (essendo stato fra i primi a contribuire alla diffusione di Luhmann nel nostro paese). La contaminazione tra critica marxista delle istituzioni, concetto schmittiano del politico e teoria sistemica della società produce esiti piuttosto radicali.

La tesi di fondo è che l'evoluzione delle istituzioni democratiche «si è oggi arrestata bruscamente in presenza di un vero e proprio collo di bottiglia evolutivo, i cui rischi sono evidenti nella crisi dello stato sociale contemporaneo e nelle involuzioni della democrazia autoritaria, tecnocratica e neoliberale» (Zolo 1992, p. 132). E anche qui la critica della rappresentanza assume un rilievo centrale, come è ben evidente nella critica che egli muove da un lato a Schumpeter e dall'altro a Rawls (pp. 56, 105-110). A differenza degli altri autori fin qui considerati, la sua teoria del potere si differenzia per il rifiuto del pessimismo antropologico e quindi per la presa di distanza dal realismo «classico» di Machiavelli, che viene rimpiazzato con un dispositivo sistemico che postula l'incompatibilità tra i criteri particolaristici della decisione politica e quelli universalistici della morale, aprendo così la strada a un decisionismo irrazionalistico. **16**

6.

Anche la figura più impegnata sul fronte teorico (e internazionalmente più conosciuta) della sociologia italiana del dopoguerra, Alessandro Pizzorno, ha maturato il suo programma scientifico facendo i conti in modo approfondito con i teorici delle *élite*, come mostra un suo fondamentale contributo su *Sistema sociale e classe politica* (1964), nel quale si avvertono già gli impulsi alla costruzione di una teoria del fenomeno politico che sappia coniugare macro- e microdimensioni dell'analisi. Nel corso degli anni, il sociologo ha rivolto uno sguardo che non impropriamente potremmo definire machiavelliano su partiti, associazioni d'interessi, movimenti, vale a dire sui «soggetti del pluralismo». Accompagnando questi soggetti collettivi fino a quella che molti indicatori inducono a considerare la fine dell'«epoca della speranza politica».

Forse non inaspettatamente, tenuto conto di quel suo approfondito confronto con la teoria elitistica, Pizzorno ha affondato il bisturi in quello che è il cuore della teoria liberaldemocratica, il concetto di rappresentanza. Le pagine dedicate in molti suoi scritti all'indagine delle procedure elettive manifestano evidenti accenti moschiani. In un testo che ha fatto scuola, *Limiti alla razionalità della scelta democratica*, esordiva domandando: «Se l'elettore è un agente razionale, perché mai compie un atto così irrazionale come quello di andare a votare?» e, alla fine di un argomentato percorso, concludeva con la proposta di sostituire alla logica dell'utilità della scelta una «logica dell'identificazione»: il valore che la democrazia permette di realizzare non è quello (illusorio) della «libertà di scelta di politiche» ma quello della «libertà di identificazioni collettive» (1993, pp. 150, 183).

In anni recenti, queste analisi si sono ancor più avvicinate alla originaria matrice elitistica, finendo per colpire insieme la credenza nella finzione della rappresentanza politica e l'illusione che in una riabilitazione del mandato imperativo possa individuarsi un'alternativa alla crisi della democrazia rappresentativa dei partiti. Per comprendere ciò, è sufficiente ritornare a riflettere sulla differenza tra gli elettori di un sistema rappresentativo e i mandanti di un sistema corporativo. **17** Nella giornata elettorale, ha scritto ancora di recente, il popolo «non sta andando a scegliere i suoi rappresentanti, ma solo a nominar un numero stabilito di funzionari

16 «Il solo presupposto antropologico richiesto [...] è la tesi del carattere storico, e non 'naturale' e ontologico, delle facoltà umane, assieme al riconoscimento della elevata plasticità dei soggetti umani» (Zolo 1992, pp. 61-62). Sul tema del realismo di Zolo molto dettagliato Costa (2016).

17 Infatti, se «è tecnicamente concepibile che un gruppo organizzato di mandanti possa controllare il comportamento di un mandatario togliendogli l'incarico quando

che lui popolo non controllerà – e questo è bene; ma di cui nemmeno conosce la competenza – e questo è male». L’atto irrazionale del voto è ricondotto così a un semplice «atto di solidarietà» contro la solitudine politica dell’uomo contemporaneo: «il nostro è un voto contro l’isolamento in cui ci sentiremmo se non votassimo anche noi». ¹⁸

Questa rassegna potrebbe continuare allargando il campo alla considerazione di molte altre opere e di altri autori, esibendo su più vasta scala l’intreccio di storia e politica che fin qui si è venuto evidenziando all’interno di *questa* tradizione italiana. È significativo che anche autori fortemente integrati nella comunità scientifica angloamericana come Sartori e Pizzorno rivelino questa impronta storicistica (e qui andrebbe ancora ricordato come il giovane Sartori avesse esordito con un ampio studio dell’opera etico-politica di Croce e Pizzorno abbia sempre avvertito forte l’esigenza di fare i conti con le matrici storicistiche della teoria politica contemporanea) e mostrino nell’arco teso della loro opera uno sforzo altrettanto grande di liberarsi dalle costrizioni di quell’iperpoliticismo di cui si è detto in apertura. Che a rappresentare fuori d’Italia la specificità della nostra tradizione siano poi oggi altri autori e altre opere, e in virtù di tratti che spesso non rispecchiano il meglio di tale tradizione, è poi un’ironia di quella strana storia che ha per oggetto la diffusione delle idee.

giudica che la sua azione non sia quella concordata, non è più così quando i mandanti costituiscono, per ogni mandatario da eleggere, un numero molto elevato di individui, i quali possono non essere necessariamente in rapporto tra di loro, ed eventualmente esprimere giudizi contraddittori sulla politica da far adottare al loro rappresentante»(Così ancora nella *Prefazione*, a Pitkin, 2017, xxv-xxvi).

¹⁸ Così Pizzorno nella *Prefazione* a Pitkin (2017, pp. xxii-xxiii).

Bibliografia

- Amato, S. (a cura di), 2008. *Classe dominante, classe politica ed élites negli scrittori politici dell'Ottocento e del Novecento*. Firenze: Centro editoriale toscano.
- Bedeschi, G. (2004). *Storia del pensiero liberale*. Roma-Bari, Laterza.
- Bobbio N. (1955). *Politica e cultura*. Torino, Einaudi.
- Id. (1977). *Saggi sulla scienza politica in Italia*. Roma-Bari: Laterza.
- Id. (1984). *Il futuro della democrazia*. Torino: Einaudi.
- Id. (1999). *Teoria generale della politica*. A cura di M. Bovero, Torino: Einaudi.
- Campi, A.-De Luca, S. (a cura di). (2014). *Il realismo politico. Figure, concetti, prospettive di ricerca*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Canfora, L. (2002). *Critica della retorica democratica*. Roma-Bari: Laterza
- Id. (2009). *La natura del potere*. Roma-Bari, Laterza
- Id. (2013). *Intervista sul potere*. A cura di Antonio Carioti. Roma-Bari: Laterza
- Costa, P. (2016). Il realismo di Danilo Zolo, *Jura gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*, 2016 www.juragentium.org/topics/thil/costazolo.html
- Croce, B. (1967). *Elementi di politica*, in *Etica e politica*. Roma-Bari: Laterza.
- Dorso, G. (1949). *Dittatura, classe politica e classe dirigente*. Torino: Einaudi.
- Esposito, R. (2010). *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino: Einaudi.
- Galli della Loggia, E. (a cura di) (2015). *Questo diletto almo Paese. Profili dell'Unità d'Italia*. Bologna: il Mulino.
- Gobetti, P. (1960). *Scritti politici*. A cura di P. Spriano. Torino: Einaudi.
- Gramsci, A. (1975). *Quaderni del carcere*. A cura di V. Gerratana. Torino: Einaudi.
- Habermas, J. (1996). *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*. Milano: Guerini.
- Hirschman, A. (1991). *Retoriche dell'intransigenza. Perversità, futilità, messa a repentaglio*. Trad. di G. Ferrara Degli Uberti. Bologna: il Mulino.
- Medici, R. (1990). *La metafora Machiavelli. Mosca Pareto Michels Gramsci*. Modena: Mucchi.
- Miglio, G. (1988). *Le regolarità della politica. 2 vol.* Milano: Giuffrè.
- Id. (2011). *Lezioni di politica*. Bologna: il Mulino.
- Mosca, G. (1982). *Scritti politici*. A cura di G. Sola. Torino: Utet.
- Paggi, L. (1984). *Le strategie del potere in Gramsci*. Roma: Editori Riuniti.
- Palano, D. (2005). *Geometrie del potere. Materiali per la storia della scienza politica italiana*. Milano: Vita e Pensiero.
- Pareto, V. (1964). *Trattato di sociologia generale*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Id. (1966). *Scritti sociologici*. A cura di G. Busino. Torino: Utet.
- Pizzorno, A. (1972). *Sistema sociale e classe politica*. In L. Firpo (a cura di). *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, vol. VI (pp. 13-68). Torino: Utet.
- Id. (1993). *Le radici della politica assoluta e altri saggi*. Milano: Feltrinelli.
- Id. (2007). *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*. Milano: Feltrinelli.
- Id. (2017). *Prefazione a H. Pitkin, Il concetto di rappresentanza*, Rubbettino: Soveria Mannelli.
- Portinaro, P. P. (1999). *Il realismo politico*. Roma-Bari: Laterza.
- Id. (2009). *Il Salvemini americano – teorico della democrazia*. In P. Audenino (a cura di). *Il prezzo della libertà. Gaetano Salvemini in esilio (1925-1949)*

- (pp. 319-340). Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Salvadori, M. L. (2015). *Democrazia. Storia di un'idea tra mito e realtà*. Roma: Donzelli.
- Salvemini, G. (2007). *Sulla democrazia*. A cura di S. Bucchi. Torino: Bollati Boringhieri.
- Sartori, G. (1957). *Democrazia e definizioni*. Bologna: il Mulino.
- Id. (1993). *Democrazia. Cosa è*. Milano: Rizzoli.
- Id. (1987). *Elementi di teoria politica*. Bologna: il Mulino.
- Id. (1997). *Homo videns. Televisione e post-pensiero*. Roma-Bari: Laterza.
- Tarchi, M. (2017). Il popolo nella teoria democratica di Giovanni Sartori, *Rivista di politica*, 3, 43-54.
- Zolo, D. (1992). *Il principato democratico. Per una teoria realistica della democrazia*. Milano: Feltrinelli.

II. STORIA DELLA RIVOLUZIONE LIBERALE

37

**Nel nome della
rivoluzione liberale.
Da Gobetti a Bobbio**
Michele Lasala

49

**Etica, politica,
socialismo.
Un capitolo
del caso italiano**
Massimo Ferrari

61

**I liberisti nella cultura
politica italiana**
Raimondo Cubeddu

Nel nome della rivoluzione liberale

Da Gobetti a Bobbio

Michele Lasala

This article is a brief overview on Italian liberalism from Gobetti to Bobbio and, in particular, it offers a view about the difference between the Benedetto Croce's liberalism and the "heretic" liberalisms, such as "Socialismo liberale" of Rosselli, "Liberal-socialismo" of Aldo Capitini and Guido Calogero, or liberal thought of Piero Gobetti, Guido De Ruggiero, Luigi Einaudi, Carlo Antoni, Norberto Bobbio. Heretic liberalisms made a concept of "social justice" in opposition to Croce's «religion of Freedom».

Gobetti developed the concept of "liberal revolution" starting from the experience of factory workers, but his thoughts were collected by other authors to counter Croce's historicism. Croce's philosophy was too abstract and it was not adequate to solve concrete problems, including the question of social justice. The problem of freedom, as human and not divine thing, has been at the center of the philosophical and political debates of the first half of the twentieth century. Rosselli and Calogero are combining freedom with justice and they gave dignity to men. De Ruggiero wants to change reality with a conscious use of the freedom of the individual. Capitini speaks of "nonviolence" and rejects the idealist Will, while Einaudi believes in "private property". Bobbio, in opposition to Croce's Spirit, believes in democracy, because it is the space in which man expresses his individual choices.

Some of these authors have been part of the Partito d'Azione and they fought hard against fascism.

LIBERALISM

DEMOCRACY

JUSTICE

SOCIALISM

FREEDOM

Ma gli uccelli, si sa, si contentano di poco e non negano la loro gioia a nessuno.

Tommaso Fiore, *Lettere meridionali*.

I. Croce e i liberalismi eretici

La storia politica italiana della prima metà del Novecento e la coeva riflessione filosofica nostrana sembrano legate indissolubilmente da un comune destino. Esse non procedono parallelamente lungo due binari distinti, ma, al contrario, si compenetrano vicendevolmente sino a diventare, in taluni casi, addirittura una cosa sola. Da Giolitti al fenomeno deterioro del mussolinismo, dalla Prima guerra mondiale sino alla nascita della Repubblica, e poi ancora per una breve ma consistente stagione dell'Italia repubblicana, filosofia e politica non solo hanno dialogato animatamente fra loro, ma hanno insieme condiviso e assorbito le inquietudini e le speranze di una nazione attraversata da profonde crisi economiche e da violente lotte civili. Non è un caso se alcuni dei politici italiani di quegli anni abbiano sviluppato delle riflessioni filosofiche di notevole importanza, così come non è un caso se i nostri maggiori filosofi primonovecenteschi siano stati essi stessi dei politici militanti: dalla cattedra di un dicastero alla segreteria di un partito, dalla redazione di un giornale alla cella di una prigione. In un modo o nell'altro, la filosofia non ha potuto che farsi *politica*, così come la politica, di rimando, non ha potuto che farsi pura *ideologia*.

In un clima come questo è facile immaginare come le scelte politiche di alcuni dei nostri filosofi siano state fortemente condizionate dai loro stessi pensieri, ne è dimostrazione l'esperienza umana di Benedetto Croce, il cui storicismo assoluto molto incise sulla sua visione politica e sul suo Partito Liberale, sino a suscitare diverse e molteplici critiche anche e soprattutto da parte di quanti avevano gravitato intorno alla sua figura, illudendosi di trovare in essa un ideale di libertà che favorisse lo sviluppo e la crescita morale dell'uomo. Ma la libertà sbandierata da Croce presto si rivelò come cosa troppo astratta perché potesse parlare la lingua degli uomini, e il suo pensiero liberale fu immediatamente avversato, sia dal punto di vista strettamente filosofico e sia da quello economico-politico.

I primi pensatori che vi si opposero con libertà *umana* e non spirituale furono Guido De Ruggiero e Carlo Rosselli, poi seguirono Guido Calogero e Aldo Capitini con il loro liberalsocialismo, e successivamente Norberto Bobbio con la sua idea di democrazia; mentre sul versante più strettamente economico a manifestare serie perplessità circa l'anomalo "liberismo" che nasceva dal liberalismo crociano furono Luigi Einaudi e Carlo Antoni. Ma già Piero Gobetti, mente sottile e attento osservatore della realtà postrisorgimentale di un paese pieno di apparenti contraddizioni, andava sviluppando negli anni Venti una concezione del liberalismo che fosse soprattutto azione e lotta politica, prima ancora che dottrina o semplice idea, e infatti la sua libertà andava interpretata in «termini di personalità collettiva dei grandi gruppi sociali e della gara non più tra individui ma tra gruppi» (Gramsci 2014, p. 1353). Gobetti non a caso bollò, in una lettera indirizzata alla sua futura moglie Ada Prospero, come un «fatto eroico» l'occupazione delle fabbriche da parte dei lavoratori nel 1920 a Torino durante il cosiddetto "biennio rosso".

La «religione della libertà» propugnata da Croce risultava infatti agli occhi di questi pensatori inadeguata a rispondere alla richiesta di cambiamento, ma soprattutto risultava essere cieca davanti ai problemi concreti che l'Italia

doveva risolvere per sollevarsi dalla miseria e innalzarsi a grande potenza europea. Non favoriva nessuna rivoluzione. Non era in grado di risvegliare nelle coscienze lo spirito di iniziativa e neppure riusciva a infuocare gli animi di un principio come quello di giustizia. «C'era nel liberalismo del Croce», scrisse De Ruggiero su *La Nuova Europa* nel 1945, «qualcosa di generico e indifferenziato da un punto di vista strettamente politico; ma questa manchevolezza era allora un vantaggio, perché giovava a riunire insieme, in un fronte compatto, tutti gli amici della libertà da qualunque parte accorressero» (p. 21). Ed è per questo che bisognava cambiare direzione e imboccare la strada di un liberalismo nuovo che ponesse attenzione alla dignità del singolo e che non trascurasse la lotta di classe quale strumento indispensabile per lo sviluppo della civiltà. Un liberalismo diverso, dunque, tanto rivoluzionario quanto *eretico*.

È su questo particolare liberalismo che focalizzeremo l'attenzione lungo il nostro itinerario. Cercheremo pertanto, per quanto ci sarà possibile, di ricostruirne, attraverso le vicende più significative che lo hanno contrassegnato e attraversato, la storia e la dottrina. Tutto questo senza trascurare il rapporto conflittuale che esso ha intrattenuto con il liberalismo crociano, indispensabile elemento per cogliere lo spirito che lo ha animato e alimentato durante tutta la sua avventura primonovecentesca, nello spazio comune della politica e della filosofia.

II. Anni inquieti: dalla Prima guerra mondiale al delitto Matteotti

Dopo il periodo di pace giolittiana, durato dieci anni, i venti di guerra spazzarono via ogni possibile equilibrio dell'assetto politico e civile della nazione. E l'Italia, davanti alla provocazione di un imminente conflitto mondiale, fu colta impreparata. La guerra arrestò il processo di ordinaria amministrazione cui Giolitti aveva abituato gli italiani e «segnò per i contadini del Mezzogiorno la prima prova di vita unitaria; il sacrificio fu tanto più eroico quanto più parve umile ed anonimo» (Gobetti 1998, p. 76).

La Prima guerra mondiale rappresentò infatti un vero e proprio punto di svolta in quel processo di rinnovamento morale che oramai da tempo era stato attuato nel paese. Si voleva con esso superare il declino e la degenerazione cui erano incorsi sia il vecchio socialismo e sia il vecchio liberalismo. La guerra e il fascismo scatenarono un grande dibattito nella nazione, e proprio su tali questioni il rapporto tra Croce e Gentile subì una insanabile frattura che arrivò a cambiare «profondamente il rapporto della filosofia con la società italiana» (Viano 2006, p. 28). Gentile diventò in seguito sempre più il filosofo ufficiale del fascismo e cercò di rinnovare dal punto di vista morale la nazione dall'alto attraverso una serie di riforme, mentre Croce diventò il filosofo più importante nella battaglia antifascista, combattendo non già con la polvere da sparo, ma con la cultura, col pensiero e con le idee; e il suo pensiero liberale, che proprio in questi anni andava formandosi, trovò una prima chiarificazione nel 1925 nell'articolo *Liberalismo*, dove il filosofo dell'*Aesthetica in nuce* arrivava a sostenere che «lo 'Stato nazionale' che esso [il reazionismo] si vanta di aver sostituito allo 'Stato liberale', non è altro che lo Stato liberale stesso, governato e talvolta violentato da un partito politico. E laddove il liberalismo va incontro all'avvenire, l'autoritarismo porta impresso, in ogni suo atto, il carattere del transitorio» (pp. 287-288). Era già chiarito qui lo spirito del liberalismo crociano, il quale non poteva in alcun modo essere confuso con nessuna forma o istituzione politica, perché semmai tali forme e tali

istituzioni erano già sue manifestazioni contingenti. Il liberalismo era qualcosa di trascendente la vita politica stessa e il Partito Liberale poi immaginato da Croce più in là negli anni era da considerarsi un vero e proprio «prepartito». Anzi addirittura, in un saggio del 1912, pubblicato su *L'Unità* di Salvemini dal titolo *Il partito come giudizio e come pregiudizio*, Croce aveva affermato che i partiti politici, più che veri corpi organizzativi, sono paragonabili a «generi letterari», a pure etichette astratte, a degli schemi nati per classificare delle tendenze ideali. Concezione che nasceva dalla distinzione, che era allo stesso tempo sintesi, tipica nel grande filosofo storicista, tra forma e sostanza, tra particolare e universale. Un'idea di partito che in seguito avrebbe trovato inequivocabilmente in Gobetti un fermo oppositore.

Gobetti rifletteva in un clima, come era quello della Torino negli anni del dopoguerra, di animata discussione filosofica, e lo faceva contemporaneamente al martire Gramsci. Nell'ambiente torinese venivano infatti sviluppate nuove interpretazioni del socialismo e dello stesso liberalismo su sollecitazione dei moti operai e dello stalinismo, che rappresentavano un segno della «trasformazione del paese in una società industriale moderna» (Viano 2006, p.29).

In modo particolare Gobetti e Gramsci criticavano aspramente la deteiorazione politica del liberalismo parlamentare e del riformismo socialista, e lo facevano un po' richiamandosi ai liberali classici come Einaudi e Salvemini e un po' attraverso la filosofia neoidealista di stampo gentiliano-crociano. A tale situazione di corruzione politica occorreva dunque opporre «energie nuove», espressione con la quale Gobetti chiamò non a caso la sua prima rivista. Era nelle esperienze operaie che Gobetti vedeva queste nuove energie, il mezzo attraverso il quale era possibile riprendere il cammino interrotto del Risorgimento. Era dai moti operai e dalle occupazioni di fabbrica che poteva nascere, in sostanza, una vera «rivoluzione liberale». Per questa ragione era in errore Croce – sempre in quel saggio del '12 – a considerare la lotta di classe un concetto assurdo sul piano logico e «pernicioso» sul piano pratico perché distruttivo della unità sociale; secondo Gobetti, al contrario, «la praxis ci addita ogni giorno in seno all'unità sociale il formarsi di classi distinte che, per legge naturale, si ipostatizzano, si associano, combattono per interessi presenti e idealità future» (Gobetti 1998, p. 76). Ma sbagliava anche Gentile a ritenere che la politica liberale dovesse essere fatta dall'alto, confondendo egli il liberalismo con l'arte di governo. L'interpretazione e la giustificazione che il filosofo attualista dava del suo particolare liberalismo coincidevano «con la morale della tirannide», con la conseguenza che il problema della libertà veniva in qualche modo «dimenticato, per un artificio dialettico, nella preoccupazione, coltivata da tutti i despotti, dell'autorità» (p. 91).

Individuando Gobetti nella classe sociale dei lavoratori il soggetto storico liberale, dimostrava di essere in qualche modo uno storicista, ma il suo storicismo si discostava da quello prettamente crociano. Pur vicino a Croce nel rifiutare le soluzioni offerte dall'egualitarismo, Gobetti sviluppò un realismo del tutto singolare: se la realtà gobettiana trovava la sua ragion d'essere nel conflitto sociale, la realtà crociana non era altro che l'inveramento più evidente dello Spirito (Postorino 2017). E se inoltre Gobetti credeva a un «dover essere» verso cui i gruppi sociali dovevano energicamente tendere per migliorarsi e per creare un «ordine nuovo», Croce vedeva hegelianamente soltanto nella Libertà dello spirito l'unica realtà possibile e l'unica ragione dell'accadimento storico. Nello storicismo crociano, il singolo o il particolare non erano altro che «pseudoconcetti», delle non-libertà che comparivano e scomparivano nel fiume provvidenzialistico

della Libertà. E il suo liberalismo aveva dunque il sapore di una vera e propria «religione».

In questi anni, in verità, Croce andava sviluppando un realismo politico ispirato alla lezione di Machiavelli e di Marx e che richiamava la *Realpolitik*, vedendo egli negli stati dei «magnifici animali» e escludendo dall'azione politica ogni richiamo all'etica, perché il concetto intorno a cui e su cui doveva ruotare la sfera del politico era non il bene ma l'*utile* (Mustè 2016, pp. 396-403). Azione politica e azione utile infatti per Croce erano da considerarsi come due concetti «coestensivi» (1924, p. 130), sicché l'attività politica veniva risucchiata nella sfera dell'economia.

Ma questa prima concezione del realismo, e del liberalismo che ne seguiva, andò in crisi non appena Croce si rese conto della ferocia del fascismo e della catastrofe verso cui stava andando incontro l'intera Europa (Mustè 2016). Nel 1922 – lo stesso anno in cui veniva fondato il Partito Liberale Italiano da Emilio Borzino – il fascismo saliva al potere e l'Italia cominciava a cambiar volto, ma fu nel 1924 che si ebbe una svolta decisiva, non solo dal punto di vista politico ma anche dal punto di vista filosofico, quando il malgoverno mussoliniano e la corruzione parlamentare, emersa chiaramente dai brogli elettorali dell'aprile di quell'anno, sfociarono brutalmente nel delitto di Giacomo Matteotti, reo di aver denunciato apertamente il malcostume istituzionale.

III. Azione e rivoluzione

Con la salita al potere del fascismo, il liberalismo italiano capì di aver perduto vigore. Perduto era lo spirito dell'età giolittiana, da Croce tanto celebrata, e con essa la modernizzazione industriale, così come il dialogo con le forze popolari che vedevano nel socialismo di Turati un punto di riferimento. Si era perso quel moderatismo che rendeva inconciliabile il pensiero liberale con gli estremismi della destra e della sinistra, e che avrebbe potuto coniugare l'autorità dello Stato con i bisogni dell'ordine sociale. Il problema circa la natura del liberalismo negli anni Venti sollevò diversi dibattiti e le voci che si levarono furono quelle che andavano da Albertini ad Amendola, e in questo clima trovò spazio anche la polemica tra Croce e Einaudi intorno alla differenza tra liberalismo e liberismo (Jannazzo 2003). Sul liberalismo si interrogavano anche Gobetti, Salvatorelli e De Ruggiero.

De Ruggiero cercava di difendere un liberalismo più aderente alle cose, alla vita, e in questo si discostava dal pensiero crociano. Tale attenzione alla realtà mondana gli proveniva dall'esperienza che egli aveva fatto a contatto diretto con la realtà politica anglosassone; per questo intendeva la libertà come qualcosa di rivoluzionario. Davanti alla minaccia dei totalitarismi, rossi o neri che fosse, un liberalismo come quello crociano non andava bene: occorreva reagire, e la filosofia doveva diventare *azione*. Evidente il richiamo a Blondel. Questa operazione portava così la mente di De Ruggiero ad attribuire alla politica una funzione squisitamente pedagogica perché educasse l'individuo a comprendere l'importanza di un *valore* assoluto come la libertà. E l'importanza di questo valore si poteva capire meglio proprio durante il fascismo, che nonostante tutto non era stato in grado di spegnerne la «fiamma» (De Ruggiero 1922).

Non va dimenticato però che De Ruggiero fu un interventista e addirittura partecipò al primo conflitto mondiale, ma egli allora era mosso più che altro dal fuoco dell'attualismo, che però presto si spense con l'avvento del fascismo. Fu durante la guerra comunque che il filosofo, probabilmente, si convinse della

natura rivoluzionaria dell'azione. Tuttavia non poteva accettare la barbarie totalitaria, perché essa era il prodotto della assenza di valori e piuttosto che offrire la speranza di un nuovo inizio, educava alla morte. Tutte queste riflessioni ed esperienze furono poi raccolte da De Ruggiero e divennero linfa vitale per la sua magistrale *Storia del liberalismo europeo* del 1925. Un'opera che fu salutata positivamente da diversi intellettuali, tra i quali compariva lo stesso Croce. Ma anche Salvatorelli espresse giudizi lusinghieri, scorgendo nella *Storia* la prospettiva di una possibile conciliazione tra democrazia liberale e socialdemocrazia; e accostandola alla politica della Unione Nazionale di Amendola.

In questi anni il filosofo napoletano andava concentrando la sua attenzione sul valore del singolo, e quando parlava di libertà lo faceva in riferimento a quella concreta che anima le azioni e le scelte dell'uomo nella sua dimensione individuale. Per questo «Il suo liberalismo politico [...] diverge dalla visione religiosa di Croce, preoccupata ad enfatizzare la trama gnoseologica del concetto puro e a ridurre gli altri concetti, quelli empirici, a un ruolo matematico» (Postorino 2017, p. 129). Il liberalismo deruggieriano doveva farsi «positivo» per far sì che l'uomo si emancipasse dalla legge della natura e sprigionasse tutta la sua forza vitale.

Intanto Croce andava scrivendo opere veramente significative in cui si interrogava sulla situazione politica attuale, riconoscendo i fallimenti oggettivi del liberalismo, incapace di rigenerarsi e affrontare la delicata situazione del presente, soprattutto davanti al comunismo e al socialismo, così come davanti alla minaccia del fascismo. Croce arrivava a individuare l'inizio della decadenza dell'idea liberale nel 1870, nel momento in cui cioè la politica europea cambiava indirizzo dopo che l'Italia completava la sua unità nazionale con l'annessione di Roma. L'errore di fondo del vecchio liberalismo, osservava Croce, sarebbe stato quello di aver conferito alla libertà sempre nuove e diverse definizioni sulla base delle istituzioni politiche che di volta in volta avrebbero dovuto incarnarla, andando così a perdere il suo senso sovrasensibile. Nascevano perciò lavori come il già citato *Liberalismo* nel '25, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* nel 1928, *Storia d'Europa nel secolo decimonono* nel 1932. In quest'ultima, in particolare, Croce parlava di una «religione della libertà», intendendo con ciò ribadire l'aspetto spirituale, provvidenzialistico e sovrastrutturale della libertà, quale sostanza e motore del divenire storico. Anzi essa era la realtà nel suo stesso accadimento e nella sua capacità di superarsi di quando in quando. E in questa logica, ogni dato mondano non poteva che essere visto come puro accidente, “pseudoconcetto”, il particolare che in qualche modo rivelava e nascondeva l'universale. I partiti politici quindi non avrebbero dovuto definire la libertà, ma, al contrario, si sarebbero dovuti lasciare attraversare da essa per poi esprimerla con l'azione e promuoverla, nel disegno di una vitale armonia con il Tutto. Il liberalismo non poteva quindi in nessun modo diventare una vera e propria dottrina politica, giacché esso era una «concezione *metapolitica*», coincidendo con una idea totalizzante del mondo. Quindi non poteva collocarsi sullo stesso piano di nessuna dottrina democratica, socialista o liberista che fosse, e neppure su quello dell'autoritarismo.

Conseguentemente veniva a crearsi una separazione concettuale tra liberalismo e *liberismo* – termine, quest'ultimo, col quale Croce designava la variante tecnica del liberalismo stesso – che non lasciò però indifferente Einaudi. Einaudi infatti rifiutava pragmaticamente l'idea di una libertà piovuta dall'alto e che fosse l'unica energia in grado di stabilire le sorti degli uomini e indirizzarne l'economia; egli difendeva, al contrario, una libertà intesa come garanzia di poter fare scelte autonome, individuali, scevre di ogni possibile condizionamento

spirituale. Una posizione che orientava l'economista torinese a difendere con convinzione la proprietà privata e, sulla base di questa, a sposare la tesi della libertà di mercato. «Non può esistere», sosteneva Einaudi, «libertà dello spirito, libertà del pensiero, dove esiste e deve esistere una sola volontà, un solo credo, una sola ideologia. [...] La libertà del pensare è dunque connessa necessariamente con una certa dose di liberismo economico [...]. La concezione storica del liberismo 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, indipendenti le une dalle altre, non serve di un'unica volontà» (2011, pp. 67-8).

Lo scriveva nel '31, mentre Croce a Parigi in casa Rosselli andava discutendo di politica, ponendo ancora una volta, il filosofo neoidealista, l'accento sul valore religioso della libertà, e ribadendo che essa non poteva in alcun modo abbassarsi e confondersi con altro. Cosa che lo portava inevitabilmente a scontrarsi con lo spirito rivoluzionario di "Giustizia e Libertà", il movimento clandestino antifascista fondato dallo stesso Rosselli e poi confluito nella filosofia del Partito d'Azione (Postorino 2017). Un Partito che sarebbe nato più tardi nel nome della rivoluzione civile e liberale.

IV. Libertà e giustizia: i principi della discordia

Il movimento di "Giustizia e Libertà" era stato formato a Parigi nell'agosto del 1929, qualche mese dopo la stipulazione dei Patti Lateranensi tra lo Stato della Chiesa e il Regno d'Italia. Al suo interno comparivano, tra le altre, figure come Lussu, Tarchiani, Nitti, Bauer, Rossi, Cianca, Fancello; ma fondamentale era il ruolo giocato da Carlo Rosselli, cui era maggiormente legato il socialismo liberale, lo strumento del tutto nuovo col quale si intendeva polverizzare il fascismo e che nasceva dalla fusione di molteplici valori che andavano dalla libertà al solidarismo sociale, e poi da questo alla democrazia. Nasceva grazie alla fusione di classe intellettuale e masse lavoratrici. Rosselli però guardava all'Inghilterra e alla tradizione liberale che là era andata consolidandosi in virtù di menti sofisticate come quelle di un Mill o di un Green, o ancora di un Hobhouse o di un Ritchie, nell'atmosfera del *New liberalism*. Era questa la fonte d'ispirazione, ma l'Italia era ben altra cosa, e un liberalismo come quello pensato da Rosselli avrebbe certo fatto fatica ad affermarsi. E infatti fu contrastato da Croce così come da Einaudi, dal socialismo così come dal comunismo di matrice marxista. Ma nel 1930 fu comunque pubblicato *Socialismo liberale*, l'opera di Rosselli che in qualche modo rappresentava il manifesto del movimento clandestino e che segnò un solco profondo nell'arena dei dibattiti politici e filosofici di allora.

Bersaglio polemico dell'autore era il marxismo nel suo aspetto economicistico, perché esso avrebbe esaurito la sua funzione di dotare le classi oppresse di quella coscienza indispensabile per contrastare il capitalismo oppressore. In alternativa al marxismo veniva perciò offerto un novello socialismo che – scriveva Rosselli – non voleva essere il proletariato al potere, ma lo sforzo progressivo di dare a tutti gli uomini una eguale possibilità di vivere l'esistenza nel modo più dignitoso. Pertanto bisognava diffondere tra gli uomini il senso della giustizia e il senso della libertà. In quest'ottica, socialismo e liberalismo sarebbero stati considerati non più opposti fra loro, ma complementari, dal momento che il primo sarebbe dovuto essere «la forza ideale ispiratrice» e il secondo «la forza pratica realizzatrice» (Rosselli 2009).

Il socialismo – spiegava Rosselli già nel '29 su *La Rivoluzione Liberale* di Gobetti – non poteva essere considerato come una imposizione, ma come una vera *autoconquista*, quale espressione naturale del moto operaio, delle esperienze delle leghe così come delle cooperative e delle istituzioni culturali

Perché il socialismo avesse attuazione e si realizzasse, sarebbe stato necessario che l'individuo, anzi gli individui acquistassero una cultura liberale e che il proletariato fosse pronto anche a reagire davanti a eventuali fenomeni di autoritarismo o repressione ricorrendo a una «sacrosanta e liberalissima violenza». Il liberalismo non consisteva «in un assieme statico di principi e di norme. Esso è da considerarsi invece in continuo divenire, in via di perpetuo rinnovamento e di perenne superamento delle posizioni già acquisite. Il contenuto concreto del liberalismo muta nel tempo; quel che è fondamentale è lo spirito, la funzione immortale, l'elemento dinamico e progressista insito in esso» (1929, pp. 114-116).

Sulla stessa linea d'onda si muoveva il pensiero di Calogero, perché egli affermava che il liberale “puro” è un liberale a metà, così come il socialista “puro” è da considerarsi un socialista “insufficiente”. Il liberale doveva essere *anche* socialista, e viceversa, dal momento che il concetto di *libertà* non poteva in alcun modo esser scisso da quello di *giustizia*. Affine al pensiero di Rosselli era ancora l'idea che la socializzazione totale non fosse il prerequisito necessario del socialismo, perché – pensava Calogero – tale socializzazione avrebbe comportato come diretta conseguenza un fenomeno come il dispotismo burocratico. Occorreva semmai, per arginare questo pericolo, attuare un sistema di economia mista, che fosse cioè in parte privato e in parte pubblico. Questo sistema avrebbe garantito la giusta distribuzione dei beni (Salvadori 1999).

Tutte idee sulle quali Calogero meditava e grazie alle quali poté scrivere nel 1939, assieme a Wolf Giusti, Giacinto Cardona e Paolo Bufalini, e poi successivamente con Capitini e Delle Piane, il *Manifesto del liberalsocialismo*. Fu proprio in quel momento, mentre si apriva il secondo conflitto mondiale, che il pensiero politico di Calogero trovava una qualche strutturazione, e fu sempre in quella occasione che il principio di giustizia e il principio di libertà si fusero in un unico ideale. Nel *Manifesto*, si proponeva uno Stato che non fosse chiuso in se stesso, ma che al contrario si aprisse all'Europa guardando ai paesi in cui l'esperienza democratica e liberale era stata particolarmente incisiva. Ma Calogero arrivava a proporre, nell'architettura di quel programma, anche l'istituzione di una Corte Costituzionale, da affiancarsi ai tre poteri, che avrebbe avuto il compito di controllare non solo i partiti ma anche la stampa, la radio e la scuola. Le riforme sociali dovevano nascere dalla democrazia e dalla libertà. Perché tutto questo fosse possibile, però, era necessario – come in Rosselli – educare i cittadini, far sì che loro sviluppassero un vero e proprio senso critico. Da qui l'importanza dell'associazionismo (Ghiringhelli 2007).

Furiosa fu la reazione di Croce davanti a questa palese eresia, perché era fuori da ogni logica mettere assieme due principi tanto dissimili fra loro come quelli appunto di “giustizia” e “libertà”. Le risposte e le reazioni di Croce davanti alla diffusione del liberalsocialismo calogeriano non si fecero attendere e nel giro di qualche anno il filosofo storicista diffuse le sue *Note a un programma politico*, dove addirittura sosteneva che l'attuazione di un tale programma poteva realizzarsi soltanto con la forza, «con la dittatura, con la milizia rossa ecc., cioè con un rinnovato fascismo». Non soltanto sul piano politico Croce evidenziava contraddizioni in quel *Manifesto*, ma anche e soprattutto sul piano dottrinale, filosofico,

o se vogliamo *logico*, perché Calogero univa due principi che in verità dovevano essere pensati come due concetti *distinti*, perché se fusi fra loro avrebbero dato vita a un «ircocervo».

«Non posso accettare», scriveva Croce in un articolo apparso su *La Critica*, «quei due concetti così come si suol presentarli e raccomandarli uniti, quasi si pongano sulla tavola e si offrano, l'una accanto all'altra, due noci. I concetti non stanno tra loro come noci, numerabili in due, tre, quattro o in altro numero, ma in viva relazione di pensiero [...]. Quale è, dunque, il vero contenuto mentale della parola 'libertà' e della parola 'giustizia', e quale il rapporto dei due termini? [...] Il contenuto mentale della parola 'libertà' è la spiritualità stessa dell'uomo, la sua attività che è la sua realtà [...]. E poiché la libertà è l'essenza dell'uomo [...] non è da prendere letteralmente e materialmente l'espressione che bisogni all'uomo 'dare la libertà' [...]. Tanto poco gli si può dare che non si può neanche togliergliela. [...] la libertà non va in cerca né chiede ad altri un contenuto che le manchi, perché essa stessa è questo contenuto, e non sarebbe forma se non fosse riempita, cioè concreta. E il suo contenuto e il suo produrre ha sempre a fine l'elevazione morale mercé delle creazioni estetiche e filosofiche e scientifiche ed economiche, perché la morale non se ne sta di là da questi vari ordini di creazioni» (1943, pp. 276-77).

Ma questa libertà onnicomprensiva e assoluta, tanto "concreta" quanto astratta, risultava agli occhi di Calogero insufficiente a parlare dell'uomo. Anzi risultava dannosa per la stessa personalità umana, perché essa aveva la forza di ridurre l'individuo a pseudoconcetto e a spezzare ogni possibile socratico *dialogo* tra un «io» e un «tu», e poi ancora tra un «tu» e un «lui». Era dunque l'etica del riconoscimento, per Calogero, la dimensione autentica della libertà; lo spazio in cui avrebbero potuto trovare senso e ragione tanto la filosofia quanto la politica. La volontà dell'«io» era vista come la sfera dell'accoglimento della biografia altrui, il luogo in cui la storia del «tu» e la vita del «lui» avrebbero trovato finalmente forma e sostanza, voce e narrazione. Era dunque nell'apertura all'altro, in questa singolare filosofia del dialogo, che poteva germogliare e fiorire la giustizia sociale.

V. Il sogno di una vita migliore: dalla dittatura alla Repubblica

Le idee espresse dal socialista liberale Rosselli (assassinato nel '37 assieme al fratello Nello) e poi dal *Manifesto* liberalsocialista di Calogero e Capitini confluiscono in seguito direttamente in quello che fu il Partito d'Azione, fondato nel 1942 e poi scisso già durante il governo Parri nel 1945. Il Partito azionista fu fondato da Calogero che si avvale della collaborazione di Calamandrei, Omodeo, Fiore, Bobbio, Galante Garrone e La Malfa, avendo l'intenzione di aprire una «terza via» tra il comunismo più ortodosso e il vecchio liberalismo conservatore (Postorino 2017). Per la costituzione del nuovo movimento politico importanti furono le personalità di Garosci e Gioele Solari, ma anche il ruolo della "Mazzini Society".

Capitini non vi prese parte e mai volle entrare nel Partito calogeria-no, pur condividendone lo spirito e pur avendo scritto assieme a Calogero quel *Manifesto*. Se volessimo trovare la ragione di questa curiosa presa di distanza dovremmo guardare alla sua filosofia della nonviolenza e alla forte componente religiosa presente nel suo pensiero. La sua riflessione sull'esistenza quale dono di Dio lo portava a meditare sul senso dell'autentico e perciò a riprendere un concetto già espresso da Carlo Michelstaedter: la «persuasone». Solo che l'uomo

persuaso di Capitini risultava essere ben diverso da quello pensato dal giovane filosofo e scrittore goriziano, morto suicida nel 1910, perché se Michelstaedter identificava l'autenticità con la dimensione nella quale l'uomo ritrova se stesso in totale solitudine, al di là di ogni *rettorica*, Capitini credeva che l'autenticità potesse soltanto emergere nelle relazioni che l'uomo instaura con gli altri. L'individuo non doveva distaccarsi né dagli altri uomini né dal contesto storico cui apparteneva, ma doveva semmai aprirsi e calarsi nella realtà, professando la religione dell'«uno-tutti». «Apertura è amore», scrisse in *Religione aperta* del '55, «dire 'tu' ad una persona, ad un essere, mai ritenendo che basti, approfondendo e mettendo in questo tu un interessamento, attenzione, dedizione; tu, da non dire distrattamente, ma da vivere; e allora le parole possono esser poche, purché l'animo sia rivolto al tu e aperto infinitamente. Quando l'apertura del tu non si arresta ad una sola persona, ad un solo essere, ma è tale che si volgerebbe a tutti, l'amore è religioso».

Se la persuasione dell'esistenzialista poteva essere raggiunta solo con la morte, quella del personalista Capitini doveva essere vissuta nel qui e nell'ora drammatica di un presente da superare, e non accettare in modo passivo. L'atto persuasivo o autentico oscillava così tra il tempo e il *Sollen*, tra ciò che è e ciò che *dovrà essere*. Da qui l'importanza dell'azione; essa, sostenuta dal dovere o dall'ideale, poteva smantellare l'impalcatura su cui si reggeva lo stato delle cose, il *Sein*, e aprire dunque la via del *possibile* e dell'altrove (Postorino 2017). Ecco il motivo che portò Capitini a prendere le distanze anche da Croce: il senso della storia non era in una Libertà assoluta e provvidenziale, ma nella *vita*. Nell'infinito che il volto dell'altro ci squaderna con la sua presenza. Palesi le affinità col pensiero di Lévinas, ma in virtù dell'attenzione posta alla “persona” Capitini si avvicinava anche a Bobbio.

Solo grazie al «dover essere», all'ideale, era possibile cambiare la direzione degli eventi, ed è per questo che il filosofo perugino, pur prendendo atto della realtà storica in cui viveva, quella inquieta segnata dalle guerre e dalla dittatura littoria, non rinunciava in alcun modo al sogno di una vita migliore. Capitini immaginava, nella sua utopica visione di una religione del Tutto, di poter raggiungere ogni uomo, superando addirittura la democrazia per poterla trasformare in una singolare *omnicrazia*. Cercò di farlo attraverso l'istituzione, a partire dal '44, dei cosiddetti “centri di orientamento sociale”, cioè di quelle assemblee che sarebbero dovute nascere nelle varie città d'Italia con la finalità di spezzare le scandalose divisioni e garantire a tutti il giusto potere. Ma l'impresa non ebbe un gran successo.

L'anno in cui nacque il Partito d'Azione, Capitini fu arrestato. Ma quello fu il periodo in cui furono portati alle sbarre anche molti altri pensatori antifascisti. L'ondata di arresti che abbracciò il Nord come il Sud determinò un clima di terrore e favorì le condizioni per episodi drammatici come quello del massacro di Bari nel luglio del '43. A Bari era attivo già da tempo un gruppo liberalsocialista gravitante intorno alla figura di Tommaso Fiore, amico di Rosselli e col quale condivise l'esperienza editoriale di *La Rivoluzione Liberale*. Qui furono arrestati diversi intellettuali, ma l'operazione dell'OVRA da Bari fu estesa anche ad altre città italiane, da Roma a Firenze e a Perugia, perché doveva esserci un coinvolgimento diretto di altre personalità. Calogero, lo stesso Capitini, De Martino, De Ruggiero, Ragghianti e anche la casa editrice Laterza in qualche modo dovevano c'entrare qualcosa con Fiore. Capitini e De Ruggiero furono infatti arrestati e portati nel carcere barese, per poi essere scarcerati, con tutti gli altri, subito dopo la

caduta del fascismo. La loro liberazione interessò tutta la città pugliese. Fu infatti consistente la partecipazione dei baresi e anche gli studenti addirittura vi presero parte con un corteo che andava verso il carcere. Il corteo fu attaccato dalla polizia e persero la vita diverse persone, tra queste il figlio di Tommaso Fiore, che andava verso il padre appena liberato.

Nel frattempo Croce si apprestava a ricostruire nello stesso '43 il Partito Liberale Italiano, che era stato sciolto dal regime fascista nel '26. Esso fu concepito da Croce come un vero e proprio «prepartito» in quanto avrebbe dovuto promuovere non tanto la libertà del singolo, ma quella Libertà che era fonte e ragione del divenire storico. Il Partito non doveva in alcun modo intervenire sulla realtà politica e sociale, poiché l'uomo non aveva la facoltà di cambiare il corso degli eventi, ed è per questo che esso non perseguiva nessun «dover essere»: poteva soltanto *lasciarsi vivere* dalla Storia. Una visione che certo non trovò d'accordo Carlo Antoni, secondo il quale, invece, un partito liberale avrebbe dovuto intervenire sui fatti, dal momento che doveva avere come scopo quello di promuovere la vita e l'elevazione morale dell'uomo. Una vita che poteva trovare effettiva estrinsecazione nella realtà concreta della democrazia.

Erano gli anni in cui anche Bobbio – mentre l'Italia diventava Repubblica – andava riflettendo sulla democrazia e sul valore della persona. Pensare la “persona” per Bobbio non significava fare della metafisica, ma era il modo per riflettere sul tema della giustizia sociale, partendo dall'idea che l'uomo era in una posizione mediana tra l'astratto e il concreto, cioè tra il suo valore spirituale e la sua esistenza fattuale. Nasceva così, nel 1944, la sua *Filosofia del decadentismo*, dove criticava l'esistenzialismo perché esso era una filosofia della inattività dell'uomo, di un uomo non in grado di guardare oltre la sua finitudine e idiotamente fermo nella sua esistenza *de facto*. Una «filosofia dell'evasione», come Bobbio la definiva in *Politica e cultura* nel '55, perché si sottraeva all'impegno sociale, ed era capace soltanto di evidenziare la crisi di un'epoca. Ma da questa crisi bisognava uscire. Per questo Bobbio credeva nella democrazia, perché essa poteva essere il luogo in cui si sarebbero trovate le soluzioni ai problemi più urgenti e in cui l'uomo avrebbe potuto veramente impegnarsi.

E il liberalismo poteva tranquillamente coniugarsi con questo ideale democratico. «Non solo il liberalismo è compatibile con la democrazia», avrebbe più tardi scritto Bobbio, «ma la democrazia può essere considerata come il naturale sviluppo dello stato liberale soltanto se la si prende non dal lato del suo ideale egualitario ma dal lato della sua formula politica che è [...] la sovranità popolare. L'unico modo per rendere possibile l'esercizio della sovranità popolare è l'attribuzione al maggior numero di cittadini del diritto di partecipare direttamente e indirettamente alla presa delle decisioni collettive» (2005, p. 59).

E con queste parole, Bobbio sintetizzava la sua convinzione che proprio nello spazio democratico si sarebbe potuta concretizzare, in memoria di Gobetti, la vera rivoluzione liberale.

Bibliografia

- Antoni, C. (2000). *L'avanguardia della libertà*. Napoli: Guida Editore.
- Bobbio, N. (1944). *Filosofia del decadentismo*. Torino: Chiantore.
- Capitini, A. (2011). *Religione aperta*. Roma-Bari: Laterza.
- Croce, B. (1924). Politica "in nuce". *La Critica*, vol. XXII.
- Id. (1925). Liberalismo. *La Critica*, vol. XXIII.
- Id. (1943). Revisione filosofica dei concetti di «libertà» e «giustizia». *La Critica*, vol. XLI.
- Id. (1991). *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*. Milano: Adelphi.
- Id. (1991). *Storia d'Europa nel secolo decimonono*. Milano: Adelphi.
- Id. (2005). *Politica e cultura*. Torino: Einaudi.
- Id. (2005). *Liberalismo e democrazia*. Milano: Simonelli Editore.
- De Ruggiero G. (1922). I nuovi presupposti economici del liberalismo. *La Rivoluzione Liberale*, a. I, n. 2.
- Id. (2003). *Storia del liberalismo europeo*. Roma-Bari: Laterza.
- Einaudi, L. (2011). *In lode del profitto e altri scritti*. Torino: IBL Libri.
- Id. (2012). *Il buongoverno. Saggi di economia e politica (1897-1954)*. Roma-Bari: Laterza.
- Fiore, T. (1923). Fascismo e Mezzogiorno. *La Rivoluzione Liberale*, a. II, n. 33.
- Id. (1925). Lettere meridionali. *La Rivoluzione Liberale*, a. IV, n. 17.
- Ghiringhelli, R. (2007) (a cura di). *Città e pensiero politico italiano dal Risorgimento alla Repubblica*. Milano: Vita e Pensiero.
- Gobetti, P. (1998). *La Rivoluzione Liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*. Roma: Newton Compton.
- Gramsci, A. (2014). *Quaderni dal carcere*. Torino: Einaudi.
- Jannazzo, A. (2003). *Il liberalismo italiano del Novecento. Da Giolitti a Malagodi*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Mustè, M. (2016). *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Postorino, F. (2016). *Carlo Antoni. Un filosofo liberista*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Id. (2017). *Croce e l'ansia di un'altra città*. Milano: Mimesis.
- Rosselli, C. (2009). *Socialismo liberale*. Torino: Einaudi.
- Id. (1924). Liberalismo socialista. *La Rivoluzione Liberale*, a. III, n. 29.
- Salvadori, M. L. (1999). *La Sinistra nella storia italiana*. Roma-Bari: Laterza.
- Id. (2011). *Liberalismo italiano. I dilemmi della libertà*. Roma: Donzelli Editore.
- Viano, C. A. (2006). *La filosofia italiana del Novecento*. Bologna: il Mulino.

Etica, politica, socialismo. Un capitolo del caso italiano

Massimo Ferrari

In contemporary Italian political debate we are witness to an increasing oblivion of a proper tradition of thought that lively animated the scene before and immediately after the First World War. This paper aims at focusing the contribution that among others Rodolfo Mondolfo, Piero Gobetti, and Carlo Rosselli offered in order to rethink the bond between ethics, socialism, and political action. This topic, as the author suggests, remains even today highly relevant.

La crisi profonda in cui versa il sistema politico italiano è l'esito di un tortuoso tragitto (peraltro non ristretto entro i confini nazionali), lungo il quale le difficoltà della democrazia rappresentativa, la funzione sempre più evanescente dei partiti, il crescente orientamento dell'opinione pubblica su basi puramente emotive o irrazionali, l'invasione mediatica ormai inarrestabile e infine il discredito in cui versano le istituzioni pubbliche a ogni livello (un discredito incontrollato e spesso alimentato dai «populismi» di cui tanto si discorre oggi) hanno dato vita a un vischioso amalgama, tanto difficile da decifrare quanto resistente a terapie efficaci. In questo contesto spicca – tra i molti elementi patologici – la miseria della cultura politica di quella che solo con estrema generosità si potrebbe ancora chiamare la «classe dirigente». Sarebbe del tutto superfluo esibire per l'ennesima volta i sintomi inquietanti di questa malattia, in cui trova espressione anche oggi – per riprendere la formula di Piero Gobetti – «l'autobiografia della nazione» (Gobetti 1972, p. 179); e tuttavia proprio il tema dell'«autobiografia» non sembra appartenere solo a un passato ormai troppo lontano per suggerire qualcosa di significativo per il nostro presente. In realtà, quando nei primi anni Venti del Novecento – poco meno di un secolo fa – alcune élites intellettuali iniziarono a interrogarsi su cosa stesse avvenendo nel drammatico passaggio dalla crisi post-bellica all'avvento del fascismo, venne allestito una sorta di laboratorio nel quale tentare una diagnosi del male che aveva corrosato la vecchia democrazia liberale aprendo le porte al lungo ventennio della tirannia.

Guardare oggi all'interno di quel laboratorio, rivolgendo l'attenzione a un nodo specifico che teneva unite le fila di una riflessione storico-politica eccentrica rispetto agli orientamenti allora prevalenti, può essere di qualche interesse per almeno due ragioni. La prima è di ordine storico, ma non solo storico. Tra le avviliti prove di asfissia intellettuale in cui si svolge oggi il cosiddetto «dibattito politico» vi è anche (o forse soprattutto) l'assenza di riferimenti forti sia alla storia dell'Italia repubblicana, sia alla storia precedente della quale la Repubblica fondata sulla Costituzione del 1947 è stata l'esito. Tra impresentabili ma tutt'altro che inefficaci tentazioni revisionistiche e la goffa invenzione di nuovi linguaggi che dovrebbero dare voce a una «società civile» dai contorni sistematicamente incerti, a uscire di scena (ma a volte scacciata a forza) è la memoria storica di quanto ci ha condotto sin qui. Non vi è molto da stupirsi, purtroppo; eppure resta il dubbio più che fondato che almeno le forze politiche e culturali che aspirano (o vorrebbero aspirare) a un rinnovamento effettivo della società italiana abbiano progressivamente dismesso l'impegno improrogabile di interrogarsi sul «cosa siamo, donde veniamo e dove andiamo». La fine delle ideologie, spesso incautamente lodata come il congedo salutare da ogni visione del mondo, da ogni progettualità fondata su categorie in grado di interpretare il tempo storico, ha comportato a ben vedere l'eclissi di *ogni* interpretazione impegnativa della società industriale o post-industriale, ottenendo in cambio l'arrembaggio del neo-liberismo e di una politica sgravata non già da residui ideologizzanti, bensì dall'impresa razionale di criticare e costruire: un'impresa ormai rimpiazzata da un «presente congelato» e «senza futuro», senza orizzonte e senza lungimiranza (Veca 2013, pp. 36-37).

La seconda ragione è di carattere più strettamente filosofico-politico, ovvero concerne un problema che nelle cronache di questi anni compare tanto diffusamente quanto vagamente nel *mare magnum* della denuncia (peraltro sostanzialmente inefficace) della corruzione, dell'irresponsabilità civile e morale della «politica», nella sconsolata constatazione di quanto i codici etici siano

lettera morta nella gestione della cosa pubblica in generale, amplificando, per così dire, in «pubblici vizi» i diffusi «vizi privati» (e viceversa). Ma quale senso preciso può avere oggi – ed è questa la domanda che non pare oziosa – un ripensamento effettivo del nesso tra etica e politica, ammesso e non concesso che davvero questo nesso sia da considerarsi come uno dei punti cruciali su cui si gioca il futuro della democrazia nel XXI secolo?

In questo terreno, in realtà, affondava le radici proprio quella parte di cultura politica del primo dopoguerra intenta a mettere a fuoco le prospettive di una possibile «rivoluzione liberale»: una rivoluzione intesa, più precisamente, nel senso di una «riforma morale e intellettuale» (come diceva Antonio Gramsci, pur non essendo il solo a sostenerlo). Intorno a quel nodo, già presente nei primi anni del Novecento nel vivo della «crisi del marxismo» e mentre Benedetto Croce e Giovanni Gentile chiudevano i loro conti con Marx (anche attraverso un serrato confronto con Antonio Labriola), si è intessuta una vicenda forse troppo presto dimenticata e che costituisce ancora oggi «un caso da riaprire». ¹ Un caso abbastanza complesso, in cui confluiscono la critica del marxismo deterministico, la valorizzazione della prassi e dell'iniziativa politica, la dimensione etica del socialismo in sintonia con il dibattito tedesco sul socialismo neokantiano, il tentativo di coniugare socialismo e democrazia o – più specificamente – socialismo e liberalismo, nella prospettiva di una modernizzazione che l'«autobiografia della nazione» avrebbe rivelato sempre più difficile e, alla fine, impossibile.

Quando, nel 1912, Rodolfo Mondolfo dava alle stampe il suo libro su Friedrich Engels, alcuni di questi temi avevano già conosciuto una seppur limitata circolazione nella cultura italiana. Nelle pagine di Mondolfo il materialismo storico – ripensato nel senso di una filosofia della prassi e dell'iniziativa volontaria delle classi subalterne – si salda al diritto di natura da Croce tanto bistrattato e, soprattutto, si congiunge al compito proprio della morale di valutare «eticamente» la situazione storica della classe lavoratrice in nome dell'«ideale». «Come ogni ideale che abbia a rimaner sempre degno di questo nome» esso costituisce, per Mondolfo, un «punto-limite», la mèta infinita e «perennemente progressiv[a]» che sorge dall'«opposizione dialettica alla realtà, come superamento di essa» (Mondolfo 1973, pp. 356-364). ²

Sono temi che Mondolfo aveva sondato già in precedenza e che ritorneranno anche nel dopoguerra, nel confronto serrato e drammatico con gli esiti della rivoluzione russa e la crisi del socialismo italiano alla vigilia del fascismo. L'interpretazione «umanistica» e «critico-pratica» di Marx, elaborata sin dal 1909 istituendo un approfondito confronto tra Feuerbach e la filosofia della *praxis* marxiana, aveva condotto Mondolfo a insistere sempre più accentuatamente sull'ideale della *Menschlichkeit* che il proletariato cerca di tradurre nella realtà pratica sollevandosi contro l'*Unmenschlichkeit*, l'inumanità della sua condizione storica (Mondolfo 1968, p. 85). Questo significava, per Mondolfo, riconoscere pienamente il «valore etico, ossia universalistico» del socialismo, pur essendo insufficiente l'«idealismo etico» per sé solo a orientare l'azione storica (Mondolfo 1968, p. 123). Negli anni della guerra, alla vigilia della rivoluzione russa, veniva così in primo piano il nesso inscindibile tra lo «spirito

¹ Su questo punto insisteva già molti anni fa, e con ragione, Tega (1984).

² In questo contesto vale la pena di rileggere anche quanto Mondolfo scriveva nel saggio *Dalla Dichiarazione dei diritti al Manifesto dei comunisti*, uscito nel 1906 sulla «Critica sociale», e più tardi, nel 1924, nell'articolo *L'idealismo di Jaurès e la funzione storica delle ideologie* anch'esso pubblicato sulla «Critica sociale» (Mondolfo 1991, pp. 29-53, 143-147). Per un esame più accurato di alcuni dei temi qui accennati si rimanda a Tega (1979).

rivoluzionario» e il «senso storico»: il rivoluzionario deve superare il tempo storico cui appartiene e per fare questo deve contrapporsi al presente, rifiutando in qualche modo anche se stesso. Precisava Mondolfo: «La scissione tra il reale e l'ideale, tra l'esigenza raggiunta e l'esigenza deontologica, è una condizione dell'attività rivoluzionaria» (Mondolfo 1968, p. 140).

Su questo punto Mondolfo non avrebbe cessato di richiamare l'attenzione, anche quando il tempestoso dopoguerra scompaginava le prospettive del movimento socialista dei primi del Novecento e poneva un interrogativo ineludibile sulle sorti di quella rivoluzione scoppiata fuori di ogni previsione, ma già minacciata dall'incapacità di conciliare il nuovo ordine sociale con il valore universale della democrazia. Nel 1920 Mondolfo riconosceva ancora quanto «grandiosa» fosse l'aspirazione alla libertà che la Russia rivoluzionaria aveva manifestato. Ma al tempo stesso osservava: «L'umanità vuole ascendere all'autonomia, liberando dal dominio di classe la maggioranza finora soggetta, e liberando altresì tutta la collettività dalla tirannia della *merce*»; e qui il linguaggio assumeva una tonalità kantiana, essendo convinto Mondolfo che l'esigenza della libertà sarà sempre, e soltanto, «una tendenza al limite». Un impegno regolativo, insomma: è «nel progressivo inveroimento di queste esigenze etiche», ovvero l'uguaglianza e la giustizia in un regime di libertà, che il proletariato trova nella filosofia la sua «arma spirituale» (Mondolfo 1968, pp. 202-203).

D'altra parte è interessante osservare come a partire da una «riflessione attenta prevalentemente al problema etico della realizzazione dell'ideale dell'umanità» (Viroli 1979, p. 87) Mondolfo si incontrasse con uno studioso come Karl Vorländer, il cui libro del 1911 (ripubblicato ampliato nel 1926) su *Kant und Marx* non solo costituisce ancora oggi una fonte indispensabile per ripercorrere la discussione su Kant e il socialismo (da Friedrich Albert Lange a Hermann Cohen, da Paul Natorp a Franz Staudinger, da Eduard Bernstein a Max Adler), ma offre anche una serie di rimandi ai filosofi italiani che di quella discussione furono, e sia pure sullo sfondo, parte in causa.³

In effetti, nell'ambiente italiano (anche accademico) di filosofia, etica e socialismo si era iniziato a discutere a cavallo dei due secoli. Nel 1897 era uscito il libro di Alessandro Chiappelli su *Il socialismo e il pensiero moderno*, mentre un decennio più tardi un altro filosofo di orientamento neokantiano, Giovanni Vidari, dava alle stampe *L'individualismo nelle dottrine morali del secolo XIX* (Ferrari 2006, p. 29). Tuttavia, a parte Mondolfo, il caso certamente più interessante è quello di Alfredo Poggi, che si legherà più tardi alla cerchia di Gobetti. Il suo itinerario, iniziato con le lezioni pavesi di Vidari sull'«austera dottrina morale kantiana», era ben presto giunto ad accogliere l'invito di Antonio Labriola (come gli scriveva il 30 dicembre 1902) a occuparsi «di quei *neokantiani* (tedeschi) i quali pretendono di conciliare Kant e Marx» (Poggi 1961). Popolato di figure di primo piano, da Vorländer (con cui fu a lungo in contatto epistolare) allo stesso Mondolfo, il tragitto di Poggi si incrocia sin dall'opuscolo del 1904 su *Kant e il socialismo* (tratto dalla sua tesi di laurea) con la questione sociale «come questione morale», e più in generale con il problema della *praxis* e della funzione degli ideali in una concezione 'smaterializzata' dei fenomeni sociali: «[occorre] animare il socialismo – affermava Poggi – di spirito *kantiano*, appunto per *smaterializzarlo*» (Poggi 1904, p. 9). Ancora nel 1925, sotto gli auspici editoriali di Piero Gobetti, Poggi sarebbe intervenuto sul nesso tra

³ Cfr. Vorländer (1926, pp. 225-227, 272-273). Sul socialismo neokantiano in Germania cfr. soprattutto Zanardo (1974, pp. 73-164) e Holzhey (1994), nonché l'utile antologia di testi curata da Agazzi (1975). Sia consentito anche rinviare a Ferrari (1997, pp. 140-151).

socialismo e cultura alla vigilia della lunga notte del fascismo, non senza insistere nuovamente sui meriti essenziali di Mondolfo per aver liberato il materialismo storico dalle «incrostazioni deterministiche», facendone invece «una vera filosofia dell'azione». Di qui era nata l'interpretazione del socialismo come «movimento di natura morale», e di qui era partito quel “ritorno al dovere kantiano” che consentiva di accostare al «politico rivoluzionario» il «filosofo riflessivo» in nome del «valore universale dell'individuo» (Poggi 1925, pp. 14, 45, 201-210, 227, 243).

Calate nel vivo delle vicende di quegli anni, le posizioni di Poggi rinviano a qualcosa di più di una pur appassionante discussione filosofica. Che tra la fine della Guerra mondiale e la crisi sociale e politica dei primi anni Venti si dibattesse intorno all'orizzonte etico della prassi rivoluzionaria e, di conseguenza, dell'orientamento della volontà individuale e collettiva non è certo una questione di poco conto. Tanto più che era qui in gioco lo stesso statuto ‘scientifico’ del marxismo e – a giudizio di alcuni – il suo inesorabile carattere deterministico, messo radicalmente in questione dalla *Rivoluzione contro il «Capitale»* di cui aveva parlato il giovane Gramsci guardando alla Russia del 1917. Si era trattato – scriveva Gramsci in pagine spesso citate – di una rottura rivoluzionaria che aveva smentito una visione tutta incentrata sui fatti economici «come massimo fattore di storia», per dare invece pieno diritto alla «volontà sociale e collettiva» che si era affermata come «la plasmatrice della realtà oggettiva» (Gramsci 1958, p. 151). Più tardi (nel marzo 1918), impiegando ancora il linguaggio idealistico assimilato negli anni della formazione, Gramsci scriverà che con la rivoluzione russa era iniziata «la vera storia»: l'uomo divenuto padrone del proprio destino è finalmente in grado di far sì che «la società sia plasmata in ubbidienza allo spirito, e non viceversa» (Gramsci 1958, p. 196).

Autonomia della volontà, determinazione della realtà attraverso le forze dello «spirito». Non è un caso che proprio nel 1917 Gramsci avesse dato vita a Torino a un Club di vita morale, del quale si è conservata la memoria nelle testimonianze dei giovani seguaci di Gramsci che lo animarono (Carlo Boccardo, Giorgio Carretto, Andrea Viglongo). Al centro delle discussioni, e della lettura di testi come i *Ricordi* di Marco Aurelio, vi era il primato accordato alle energie spirituali, la coscienza comunitaria basata sull'autonomia dei principi morali, il progresso morale dell'umanità. Sembra che alla domanda su cosa significasse la parola «fede», Gramsci rispondesse citando il *Paradiso* di Dante: «Fede è sostanza di cose sperate/ed argomento delle non parventi» (Bergami 1977, pp. 121-127; Paulesu Quercioli 2010, p. 52). Non era il socialismo dei professori. Era piuttosto, e Gramsci lo dirà scrivendo a Giuseppe Lombardo Radice nel marzo 1918, la convinzione che fosse indispensabile per l'avvento del socialismo anche una «discussione disinteressata dei problemi etici e sociali» (Bergami 1977, p. 128).

La successiva esperienza dell'«Ordine Nuovo» avrebbe incanalato queste esigenze gramsciane entro argini ben diversamente costruiti. Eppure sarebbe un errore non tenere nel debito conto questo impulso originario della «riforma morale e intellettuale», che in seguito Gramsci considererà il presupposto necessario per la costruzione di una nuova «egemonia», di un nuovo «blocco storico». Ed è un punto non meno cruciale per Gobetti che, a partire da un'altra prospettiva e tuttavia convergendo – come noto – con il Gramsci “ordinovista”, poteva scrivere nel 1924 una sorta di bilancio tutto da rileggere: «Il movimento operaio è stato [...] dopo la guerra il primo movimento laico d'Italia, capace di recare alla sua ultima logica il significato rivoluzionario moderno dello Stato e di *concludere*

in una nuova etica e in una nuova religiosità la lotta contro le morti fedi» (Gobetti 1972, p. 34, corsivo nostro).⁴ La rivoluzione liberale delineata da Gobetti era nutrita pertanto dalla convinzione che l'entrata sulla scena della lotta di classe avesse rappresentato, per l'Italia contemporanea, la grande occasione attraverso la quale «il liberalismo può dimostrare le sue ricchezze». È nella palestra del conflitto tra le classi regolato dal mercato della concorrenza politica, suggeriva Gobetti, che si possono formare nuove élites e può essere garantito un autentico «rinnovamento». «Soltanto la lotta – concludeva Gobetti –, mentre condiziona lo scaturire delle iniziative, garantisce le libertà dei singoli» (Gobetti 1972, p. 146).

⁴ Per il giudizio su Gramsci e il gruppo dell'«Ordine Nuovo» si veda anche Gobetti (1972, p. 102): «essi elaborarono attraverso l'esperienza politica che si svolgeva dinanzi ai loro occhi, l'idea di un organismo che raccogliesse tutti gli sforzi produttivi legittimi, aderendo plasticamente alla realtà delle forze storiche e ordinandole liberamente in una gerarchia di funzioni, di valori, di necessità».

A rendere ancora più originale e al tempo stesso lungimirante il progetto di Gobetti, vi era del resto la chiara consapevolezza di quanto una visione autenticamente liberale e agonistica della moderna società industriale richiedesse anche una revisione della “tavola dei valori”, dei codici etici che presiedono alla difesa della «libertà dei singoli». Nella sua critica del socialismo italiano e della figura, in particolare, di Filippo Turati, Gobetti non per nulla metteva in discussione la morale evoluzionistica, adagiata su un «sentimentalismo sociologico» che si schierava a difesa dei più deboli senza accorgersi di scivolare, con questo, in una funzione puramente difensiva, che «non ha nulla di rigoristico» (Gobetti 1972, p. 94). Come vedremo, questo vocabolario non è kantiano solo per un mero caso; né d'altronde va dimenticato che nell'accezione gobettiana un'autentica rivoluzione liberale si basa essenzialmente sul «concepire il nostro lavoro – scriveva Gobetti nel famoso *Elogio della ghigliottina* del novembre 1922 – come un esercizio spirituale, che ha la sua necessità in sé, nel suo divulgarsi. C'è un valore incrollabile al mondo: l'intransigenza, e noi ne saremo, per un certo senso, i disperati sacerdoti» (Gobetti 1972, pp. 178-179). Di più: Gobetti parlava di «una disperata religiosità»; e intendeva dire – molto prima che si affermassero i fumosi e funambolici elogi dell'«autonomia del Politico» – che dalla crisi del dopoguerra ormai avviata verso l'esito più infausto si poteva uscire solo concependo la lotta politica come una lotta in cui ciascuno gioca sino in fondo il proprio ruolo. «Che i tiranni siano tiranni, che la reazione sia reazione, che ci sia chi avrà il coraggio di levare la ghigliottina, che si mantengano le posizioni sino in fondo» (p. 180).

Riportata in questo quadro, anche l'idea di un «socialismo liberale» che Carlo Rosselli iniziava a disegnare nel 1923 acquista contorni forse non del tutto esplorati sino ad ora. La tesi principale, di evidente ispirazione gobettiana, consisteva nel sostenere che il movimento socialista potesse essere l'erede del liberalismo (Rosselli 2009, pp. 91, 144). Per rendere possibile questa eredità, tuttavia, Rosselli auspicava il divorzio tra marxismo e socialismo: in polemica con Mondolfo e la sua lettura umanistica di Marx, Rosselli attribuiva al marxismo un carattere rigorosamente deterministico, al punto da affermare che «il sistema marxistico è determinista o non è» (Rosselli 2009, p. 7). Da questo punto di vista non vi sarebbe dunque posto, nel socialismo marxista, per l'iniziativa umana, per la volontà e le forze plasmatiche della storia che hanno un carattere ideale e morale. Una visione «semplicista», avrebbe ribattuto non a torto Mondolfo nella sua risposta «benevola ma ferma» (Mondolfo 1968, p. 229; Tranfaglia 1968, p. 143); ma ciò non toglie che nella visione pur schematica di Rosselli agisse in profondità la funzione liberatrice di una «fede» che potesse animare un nuovo

socialismo, coniugato con il liberalismo ed erede di quest'ultimo.⁵ L'accento doveva dunque cadere con forza sul «momento della libertà» e delle «idealità morali» (Rosselli 2009, pp. 60, 72). Anche in questo caso, dunque, primato dell'etica: non nel senso di un vago moralismo, bensì in quello – più austero e politicamente più fecondo – di una fondazione del socialismo che attinga a una «impostazione volontaristica». Il socialismo – scrive Rosselli – deve «parlare più spesso di idealità, di doveri, di sacrifici» (Rosselli 2009, p. 80). Libertà e giustizia costituiscono pertanto le coordinate essenziali del socialismo, e questo perché il fine del socialismo – nuovamente espresso in un linguaggio latamente kantiano – è «l'individuo concreto». Non si danno fini della società in generale che non siano al tempo stesso «fini dell'individuo, in quanto personalità morale» (Rosselli 2009, p. 83). Se il socialismo deve farsi liberale e il liberalismo «sostanzarsi di lotta proletaria», l'unica filosofia che li può legittimare entrambi in questa veste rinnovata è una «filosofia della libertà» (Rosselli 2009, pp. 88-89). Su questo punto Rosselli non sembra transigere ed è questo il cuore filosofico del socialismo liberale: consapevolezza del peso della morale nell'urto tra le classi, ruolo di primo piano dei problemi di cultura e di morale, pieno riconoscimento della «volontà umana nella storia» (Rosselli 2009, pp. 103, 108, 110).

Vi è dunque una familiarità spiccata, sotto il profilo strettamente filosofico, nel percorso che conduce dal socialismo neokantiano di inizio Novecento di Mondolfo o di Poggi alla rivoluzione liberale gobettiana e al socialismo liberale di Rosselli. Ora più esplicita e articolata, ora più sotterranea e meno elaborata, si tratta comunque di una linea kantiana che sembra congiungere tra loro esperienze diverse. Anzi, almeno in un caso che vale la pena di citare, si può fare riferimento a una figura a prima vista del tutto lontana dalle discussioni sul marxismo e sul socialismo. Il tema del «rinnovamento morale» era al centro anche della riflessione che un filosofo accademico e apparentemente distaccato dalle onde minacciose della storia come Piero Martinetti aveva condotto, nel 1920, sul *Compito della filosofia nell'ora presente* (Martinetti 1926, 61-96). Senza dubbio era una visione in puri termini filosofici della natura della società, considerata essenzialmente come «unità morale»: Martinetti, più precisamente, era convinto che la coscienza morale di un popolo non potesse non portare «ad un movimento religioso delle coscienze» (Martinetti 1926, pp. 83-90). Ma l'idealismo trascendente di Martinetti – che si contrapponeva aspramente a quello immanentistico di Croce – si interrogava al contempo sulla natura dello Stato prendendo le distanze dalla democrazia e dal liberalismo, quest'ultimo incapace di assicurare la tolleranza religiosa e la funzione dello Stato nel promuovere esso stesso la coscienza religiosa senza confondere la Chiesa con le religioni. In questo quadro l'urgere di un «rinnovamento morale» era ben chiaro a Martinetti, che insisteva su quanto fosse «grave» e «tragico» il tempo presente; e l'unica via da percorrere per il «nostro rinnovamento civile» gli sembrava essere il «miglioramento spirituale dell'umanità», o meglio il rinnovamento della vita religiosa nella società italiana: «da secoli – concludeva Martinetti – l'Italia non ha più una vita religiosa» dopo l'ultimo «guizzo» della Chiesa catara nel Medioevo (Martinetti 1926, p. 90). D'altronde, si può ancora aggiungere, questo Martinetti «civile» del quale per lungo tempo è stato offuscato il profilo (Vigorelli 1998), avrebbe tenuto a

⁵ Non è peraltro da sottovalutare che Rosselli riconoscesse nello stesso Marx «uno spirito eternamente giovane e ribelle – spirito di moralista, di apostolo, di combattente – che pare prendersi beffe del gelido scienziato». E aggiungeva: «Nonostante la condanna d'ogni slancio etico e d'ogni impeto di fede, Marx non pervenne mai, anche nei ragionamenti più aridi e astrusi del Capitale, a celare il calore religioso di una fede preesistente al sistema» (Rosselli 2009, p. 23).

Castellamonte, nel settembre 1926, un discorso agli studenti universitari canavesani in cui sottolineava che l'essenza dello Stato è nella giustizia: «dove non vi è giustizia non vi è stato, ma barbarie»; e per questo Martinetti esortava a «un energico rinnovamento morale» dell'Italia, un compito per il quale si doveva fare appello ai giovani, alla «volontà di libertà e [alla] dirittura incrollabile» che sono proprie della giovinezza (Paviolo 2003, pp. 89-93). Non solo. Nel suo *Breviario spirituale* (pubblicato nel 1923) Martinetti aveva insistito sulla necessità di limitare e riformare (anche se non di abrogare) la proprietà privata, «grave piaga della società moderna», che può essere sanata sul piano economico e politico aprendo la strada – scriveva Martinetti – a «una grande trasformazione sociale che attraverso la soppressione delle ingiuste disuguaglianze mira alla costituzione d'un nuovo ordine morale dell'umanità» (Martinetti 2006, pp. 127-132).

Sullo sfondo di queste “considerazioni inattuali” di Martinetti vi era il suo Kant incentrato sul formalismo della morale, che per Martinetti è la ragione stessa nella sua purezza simbolizzata dalla società di esseri razionali che universalizzano le massime *sub specie aeternitatis* (Martinetti 1926, pp. 112, 118). Questa interpretazione di Kant aveva inciso sulla filosofia morale italiana dei primi decenni del Novecento, suscitando una discussione che attesta l'importanza del filone kantiano in etica, e dell'etica in generale, in una parte minoritaria della cultura filosofica italiana in cui era presente una «disciplina mentale rigorosa» (Garin 1966, vol. III, p. 1308). E basterà qui pensare, anche per il contesto in cui si svolse, al confronto tra Martinetti ed Erminio Juvalta (il quale dal 1914 insegnava all'Università di Torino) e alle critiche che quest'ultimo, nel 1919, rivolgeva all'interpretazione martinettiana del formalismo morale di Kant (Juvalta 1945, pp. 376-380). In realtà, di Kant e di morale kantiana si continuava a parlare, in quegli anni, in ambiti della filosofia italiana solitamente meno frequentati dalla storiografia. Collega di Juvalta a Torino era anche Zino Zini, che nel 1914 aveva pubblicato la *Morale al bivio*: un libro poco accademico, qua e là disordinato, ma anche ben informato (Zini utilizza tra l'altro i *Principia Ethica* di George E. Moore) e – ciò che più conta – impegnato nel rivendicare il valore sempre attuale dell'etica kantiana contro il naturalismo, l'evoluzionismo, il determinismo, l'individualismo, la morale della simpatia e la riduzione, in generale, del dover essere sul piano dell'essere. Non per nulla il pensatore più frequentemente citato da Zini è Hermann Cohen (il capofila del socialismo neokantiano tedesco), la cui *Ethik des reinen Willens* è il filo conduttore che lega tra loro le pagine della *Morale al bivio*. L'etica di cui ha bisogno l'età contemporanea è l'etica dei fini, dell'imperativo categorico: l'uomo legislatore di sé stesso congiuntamente alla concezione dell'etica come «la dottrina del concetto dell'uomo» (la definizione è di Cohen) apre la strada alla «comunità degli esseri morali», in cui l'io non ha solo di fronte l'*alter*, ma il Tu, l'altro uomo (Zini 1914, pp. 96, 130, 132). «La volontà deve essere quella dell'uomo – scrive Zini –, ossia la volontà di attuare l'uomo quale la ragione lo concepisce. Libertà, universalità ed idealità formano una perfetta equazione», che trova incarnazione nello Stato di diritto (Zini 1914, pp. 170, 172).

Se, a partire di qui, si allarga lo sguardo appena oltre i testi di Martinetti, di Juvalta o di Zini non è difficile accorgersi che il tema della «riforma morale» si intreccia con la lotta politica in Italia vista attraverso le lenti di Gobetti (o di Rosselli). Proprio Gobetti aveva sostenuto con Juvalta l'esame di filosofia morale nella sessione estiva del 1923, riportando la votazione di 30 e lode. ⁶ Ma Kant, per Gobetti, significava qualcosa di più di un autore da studiare all'università.

⁶ Cfr. Gobetti (2017, p. 200 nota 8). Gobetti parlerà più tardi

Lo aveva letto intensamente, nel settembre-ottobre 1920, alla ricerca di una «sicura chiarezza morale»;⁷ e in questa ricerca si può cogliere, in filigrana, la presenza del rigorismo di Martinetti (di cui Gobetti possedeva non per nulla l'*Antologia kantiana* pubblicata nel 1925). Il «disperato sacerdote» che aveva scritto l'*Elogio della ghigliottina* sapeva bene che l'insegnamento di Kant non era passato invano. Come Gobetti aveva notato già nel 1921 discutendo di Maurice Blondel, Kant aveva significato il superamento dell'intellettualismo nella ragione pratica: essa «afferma l'unità, il principio attivo, la volontà ch'è al di sopra di tutte le distinzioni astratte perché volontà operante e cosciente» (Gobetti 1969b, p. 682).

Era anche questo «principio attivo» ad alimentare il primato dell'etica rivendicato da Gobetti, così come la «riforma morale» e il rinnovamento della vita civile attraverso una religione non confessionale, in un paese che aveva conosciuto le eresie medievali ma non lo spirito della Riforma protestante. D'altra parte, quando si legge la famosa lettera del dicembre 1931 al Ministro dell'Educazione nazionale Balbino Giuliano, con la quale Martinetti si rifiutava di giurare fedeltà al regime, non si può pensare solo al gesto solitario di uno spirito nobile. «Ho sempre considerato – scriveva Martinetti – che la sola luce, la sola direzione ed anche il solo conforto che l'uomo può avere nella vita è la propria coscienza; e che il subordinarla a qualsiasi altra considerazione, per quanto elevata essa sia, è un sacrilegio» (Martinetti 2011, p. 103). Sembra quasi che Martinetti mettesse in atto il monito formulato da Gobetti nella *Rivoluzione liberale*, quando aveva ricordato che «la solennità della crisi imponeva ai cittadini l'imperativo categorico della coerenza, della libera lotta politica, dell'autogoverno» (Gobetti 1972, p. 177). In altri termini, nel rifiuto di Martinetti animato da spirito 'gobettiano' si manifestava una decisa «difesa del valore non negoziabile dell'autonomia individuale» e, al contempo, la convinzione che la negazione del pluralismo dei valori da parte di un'autorità politica o statale comporti una visione «non democratica o antidemocratica e, *a fortiori*, non laica» (Veca 2013, pp. 17-19).

Le fila di una vicenda così complessa – di un «caso da riaprire» – sembrano infine riannodarsi in un ultimo momento, e nuovamente in una tempesta storica di alta drammaticità. A ricordare subito dopo la morte avvenuta nel 1943 la figura di Martinetti era Alfredo Poggi, in un libretto finito di stampare il 7 agosto 1943. L'omaggio reso a Martinetti – maestro degli «amanti della filosofia» e animato da uno «spirito intimamente religioso» – riconduceva Martinetti a una comunità intellettuale che aveva annoverato tra le sue fila anche il socialismo etico d'inizio secolo. Non era, a ben vedere, una valutazione arrischiata. Poggi sosteneva che la visione martinettiana dello Stato – lungi dall'essere arcaica e antiliberale – era incentrata sulla libertà «come una conquista progressiva dell'uomo vivente in Società». In questa prospettiva Martinetti aveva attribuito, coerentemente, il primato alla legge morale, che subordinando l'egoismo costituisce al tempo stesso la matrice autentica del diritto; e di fronte al diritto l'uomo ha valore solo «come uomo che *deve* vivere *obbedendo alla sua natura universale*» (Poggi 1943, p. 33). Un Martinetti, dunque, kantiano anche sul piano del diritto e del rapporto con la morale; ma anche critico del liberalismo e della democrazia italiana non tanto per spirito conservatore, quanto per la convinzione che nella crisi degli anni Venti fosse venuta a mancare «la *volontà d'un regime*

di Juvalta come «del più autorevole tra i filosofi torinesi», definendolo un pensatore «che aspira ad una posizione kantiana personale» (Gobetti 1969a, pp. 910-911).

⁷ Cfr. la lettera di Gobetti a Natalino Sapegno del 19 settembre 1920 pubblicata in Gobetti (2003, p. 159). Si veda in proposito anche quanto si legge in Morra di Lavriano (1984, pp. 94-95, 135).

democratico». Lo Stato di cultura auspicato da Martinetti altro non era, insomma, che lo Stato di diritto (Poggi 1943, pp. 93, 96).

La tentazione di trarre un bilancio di questa breve storia è inevitabile; ma è anche vero che si tratta solo di un capitolo di una narrazione molto più vasta, ancora da tentare e certamente auspicabile. La filosofia italiana, si è detto più volte, è una filosofia «a costante vocazione civile», più attenta alla ragione impura che non alla conoscenza dell'assoluto o al piano «rigidamente normativo» (Bodei 1999, p. 63). Ma è anche vero che una ragione pura e un'etica normativa sono oggi, o potrebbero essere, un farmaco che agisce contro l'impurità della politica e l'assenza di un orizzonte etico – di una prospettiva universalistica, avrebbe detto Mondolfo – che incombe sulla vita civile. La cultura italiana ha perso troppe volte le battaglie per il laicismo, si è scontrata troppe volte con la religione confessionale, con troppa frequenza ha visto vacillare i codici etici per non pensare che valga la pena, almeno per chi fa il mestiere di storico, di ritornare indietro a guardare quanto è successo, fosse pure in anni molto lontani. I materiali accumulatisi in un momento particolare (e indubbiamente remoto) del «caso italiano» non possono certo essere semplicemente riutilizzati oggi; ma ignorarli, nella crisi inquietante del presente, significherebbe assumersi una responsabilità davvero eccessiva.

Bibliografia

- Agazzi, E. (Ed.) (1975). *Marxismo ed etica*. Milano: Feltrinelli.
- Bergami, G. (1977). *Il giovane Gramsci e il marxismo 1911-1918*. Milano: Feltrinelli.
- Bodei, R. (1999). *Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana*. Torino: Einaudi.
- Ferrari, M. (1997). *Introduzione a Il neocriticismo*. Roma-Bari: Laterza.
- Id. (2006). *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*. Firenze: Le Lettere.
- Garin, E. (1966). *Storia della filosofia italiana*. Torino: Einaudi
- Gobetti, P. (1969a). *Scritti politici*, a cura di P. Spriano. Torino: Einaudi.
- Id. (1969b). *Scritti storici, letterari e filosofici*, a cura di P. Spriano. Torino: Einaudi.
- Id. (1972). *La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*. Con un saggio introduttivo di G. De Caro. Torino: Einaudi.
- Id. (2003). *Carteggio 1918-1922*, a cura di E. Alessandrone Perona. Torino: Einaudi.
- Id. (2017). *Carteggio 1923*, a cura di E. Alessandrone Perona. Torino: Einaudi.
- Gramsci, A. (1958). *Scritti giovanili 1914-1918*. Torino: Einaudi.
- Holzhey, H. (Ed.) (1994). *Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Juvalta, E. (1945). *I limiti del razionalismo etico*, a cura di L. Geymonat. Torino: Einaudi.
- Martinetti, P. (1926). *Saggi e discorsi*. Torino-Milano: Paravia.
- Id. (2006). *Breviario spirituale*, a cura di A. Verrecchia. Torino: UTET.
- Id. (2011). *Lettere (1919-1942)*, a cura di P.G. Zunino con la collaborazione di G. Beltrametti. Firenze: Olschki.
- Mondolfo, R. (1968). *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*. Introduzione di N. Bobbio. Torino: Einaudi.
- Id. (1973). *Il materialismo storico in Federico Engels*. Firenze: La Nuova Italia.
- Id. (1991). *Tra teoria sociale e filosofia politica. Rodolfo Mondolfo interprete della coscienza moderna. Scritti 1903-1931*, a cura di R. Medici. Bologna: Clueb.
- Morra di Lavriano, U. (1984). *Vita di Piero Gobetti*. Con un saggio di N. Bobbio e una testimonianza di A. Passerin d'Entrèves. Torino: UTET.
- Paviolo, A. (2003). *Piero Martinetti aneddotico. L'uomo, il filosofo, la sua terra*. Aosta: Le Château Edizioni.
- Paulesu Quercioli, M. (Ed.) (2010). *Gramsci vivo nelle testimonianze dei suoi contemporanei*. Prefazione di G. Fiori. Ghilarza: ISKRA.
- Poggi, A. (1904). *Kant e il socialismo*. Palermo: Reber.
- Id. (1925). *Socialismo e cultura*. Torino: Edizioni di Piero Gobetti.
- Id. (1943). *Piero Martinetti*. Vicenza: Edizioni del Palladio.
- Id. (1961). I rapporti tra il marxismo e la morale kantiana. *Critica Sociale*, 53, 147-152.
- Rosselli, C. (2009). *Socialismo liberale*. Torino: Einaudi.
- Tega, W. (1979). Locke, Rousseau, Marx: tra il diritto di natura e il comunismo. In *Filosofia e marxismo nell'opera di Rodolfo Mondolfo*, Firenze: La Nuova Italia, pp. 105-134.
- Id. (1984). Etica e politica nella cultura italiana del Novecento: un caso da riaprire. In W. Tega (Ed.), *Etica e politica* (pp. 121-149). Parma: Pratiche Editrice.
- Tranfaglia, N. (1968). *Carlo Rosselli dall'interventismo a «Giustizia e Libertà»*. Bari: Laterza.
- Veca, S. (2013). *Un'idea di laicità*. Bologna: Il Mulino.

- Vigorelli, A. (1998). *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*. Milano: Bruno Mondadori.
- Viroli, M. (1979). Filosofia e politica nel “Federico Engels” di Mondolfo. In A. Santucci (Ed.), *Pensiero antico e pensiero moderno in Rodolfo Mondolfo*. Bologna: Cappelli.
- Vorländer, K. (1926). *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*, zweite, neubearbeitete Auflage. Tübingen: Mohr.
- Zanardo, A. (1974). *Filosofia e socialismo*. Roma: Editori Riuniti.
- Zini, Z. (1914). *La morale al bivio*. Torino: Bocca.

I liberisti nella cultura politica italiana*

Raimondo Cubeddu

The goal of the present essay is to analyse some of the most important works of Italian “liberisti” (Ferrara, Pantaleoni, Pareto, de Viti de Marco, Einaudi) in order to reconstruct their philosophical background and to clarify their theory of the State and its functions. In doing so, it aims to give an account of the failure of their political proposal, as well as of the negative opinion in which their work is usually held and the nature of the debate between “liberalismo” and “liberismo”. Traditionally, two waves are identified in the history of “liberismo” - the first one, called “ferrariana”, and the second one, called “marginalistic” - while their common feature is taken to be the public role of the researcher and the struggle for fiscal reform. A part of the essay is also devoted to highlighting the differences between the Walrasian and Jevonsian marginalism of the “liberisti” and the Austrian marginalism regarding social philosophy and the philosophy and methodology of the social sciences. We will then take into account Croce’s criticism of the economic philosophy of “liberismo”. Our thesis is that the widespread misunderstanding of their struggles for freedom is to be traced back 1) to their lack of acknowledgment of the flaws of Spencer’s utilitarian evolutionism, which lies at the basis of the hedonistic homo oeconomicus; 2) to the role attributed by their theory of the State to the science of public finance; 3) to their philosophical background rather than to the adoption of marginalism, which set the stage for the theory of general economic equilibrium.

*Alla memoria di Piero Ostellino

LIBERISMO

LIBERALISM

FERRARA

AUSTRIAN MARGINALISM

DEVITI DE MARCO

I. In generale

Da oltre un secolo il cosiddetto liberismo è uno dei bersagli su cui si esercita l'ironia della pubblicistica politica italiana. Tant'è che – al di là della sua identificazione con quel termine “neo-liberismo/neo-liberalismo” che è venuto di moda negli ultimi decenni – tra gli aggettivi che più frequentemente vengono *comunemente* associati al liberismo si ritrovano “selvaggio”, e anche “edonistico” e “utilitaristico” (adoperati in senso triviale quasi a voler suggerire che i liberisti – ossia, in origine, i sostenitori del libero mercato e dell'abolizione dei dazi doganali vicini alla “Lega di Cobden” e, più in generale, ai “manchesteriani” – siano degli sfrenati ed egoisti gaudenti insensibili alle condizioni dei ceti sociali maggiormente disagiati). ¹ In questo modo, *verrebbe* da pensare ai liberisti non soltanto a delle incarnazioni della razionalità utilitaristica del famigerato *homo oeconomicus*, ² ma anche a degli “anti-statalisti” (ovvero a dei corrispondenti italiani di quei libertari individualisti e/o anarchici che tra l'Ottocento e il Novecento si ritrovano nella tradizione politica nord-americana), ³ o, ancora, a dei libertini, a dei tardivi e ottusi sostenitori del *laissez faire* e della *Invisible Hand*, o a degli spenceriani convinti che lo sviluppo sociale sottostia a leggi alle quali sia inutile e stupido opporsi (e che loro *riterebbero* comunque di aver individuato).

Per quanto non tutte queste accuse siano false, chi si sia fatta una simile idea dei liberisti resterebbe indubbiamente deluso da una serena lettura delle loro opere. E a ciò si potrebbe anche aggiungere che quantunque il termine liberismo abbia tuttora un largo uso nel linguaggio politico comune, se si dovesse chiedere cosa sia esattamente il liberismo e quali siano stati i suoi principali esponenti, la risposta raramente è esauriente. Per ben che vada ci si limita a ricordare il famoso dibattito tra Benedetto Croce e Luigi Einaudi (Croce-Einaudi 1988).

Indubbiamente, tanto per fare un esempio, il loro *homo oeconomicus* può essere considerato come il compimento dell'utilitarismo spenceriano, ovvero come quell'esponente di un'élite che agisce razionalmente (ovvero alla luce di un “calcolo edonistico”) secondo le presunte finalità delle leggi biologiche dell'evoluzione sociale. Tali accuse e incomprensioni hanno però finito per far ombra sulle motivazioni delle loro accanite e sincere battaglie per la *libertà*. Verrebbe così da osservare che tutto ciò, unitamente alle derive politiche di esponenti del liberismo come Vilfredo Pareto e Maffeo Pantaleoni, non lo aiutò di certo a lasciare un buon ricordo né in quello che viene definito “immaginario collettivo”, né, considerando l'influenza che ebbero le critiche di Croce, tra gli studiosi e tra gli intellettuali. Senza considerare poi che i *protezionisti* e i loro eredi spirituali (ovvero gli avversari dei liberisti) non persero occasione per presentare il fallimento delle loro battaglie economiche e politiche come un esempio emblematico del fallimento del *laissez faire* e di quella *Invisible Hand* che, secondo loro, avrebbe guidato le scelte dell'*homo oeconomicus* nel quale uno spietato razionalismo si sarebbe unito alla fiducia nelle virtù salvifiche del *laissez faire* e della *Invisible Hand* intesa come surrogato della provvidenza.

¹ Non mi risulta invece che l'edonismo dei liberisti sia stato associato da loro stessi o dai loro critici (per esempio L. Taparelli d'Azeglio [cfr. Cubeddu (2003), p. 57] e forse altra letteratura cattolica) a una forma, ugualmente triviale, di epicureismo.

² Cfr. Caruso (2012, pp. 7-10). Non a caso l'espressione venne coniata da uno dei loro esponenti: Pareto, o forse Pantaleoni, e, come si avrà modo di vedere, si trasformò in una palla al piede.

³ Al di là delle lettere che Pareto indirizzò a Tucker, non vi è tuttavia traccia di un interesse dei liberisti italiani per le problematiche di tale movimento. Ringrazio Alberto Mingardi per avermi permesso di conoscere queste lettere che verranno presto pubblicate in Pareto (2018).

Ciò detto, è anche vero che non è facile definire il concetto di liberismo, delinearne i confini e contarne gli esponenti a partire dalla prima metà dell'Ottocento allorché il termine iniziò a imporsi per designare i fautori del libero scambio e dell'abolizione dei dazi interni ed esterni, di contro a coloro (i *protezionisti*) i quali invece, anche sulla scia delle teorie mercantilistiche di Jean-Baptiste Colbert e di Friedrich List,⁴ tutto ciò auspicavano e volevano al fine di proteggere le nascenti attività industriali della giovane nazione italiana.

Come se ciò non bastasse, non è per nulla scontato che coloro i quali vengono chiamati liberisti si sarebbero identificati col liberismo. Per fare un esempio, colui che tra i liberisti era forse (e lo si vedrà nel prosieguo) il più "statalista", vale a dire Antonio de Viti de Marco, scrive che «di fatto gli economisti liberisti trattarono l'Economia, astraendo dall'ingerenza dello Stato. Ma la differenza, cui si accenna, si perpetua anche in scrittori che, senza dividere pregiudizi di sorta contro la ingerenza dello Stato, riferiscono la distinzione fra una parte teorica e una parte pratica dell'Economia nazionale al concetto di studiarla prima senza, e poi con lo Stato» (de Viti de Marco 1888, p. 153n). Mentre Luigi Einaudi, in contrapposizione al liberalismo, il quale «implica un ideale di vita e viene fuori da imperativi morali assoluti», definisce il liberismo come «un concetto assai più ristretto, sebbene abbastanza frequentemente compatibile col liberalismo; [che] ha un contenuto concreto di applicazione, in particolare a certi problemi soprattutto commerciali e doganali». Pertanto, sempre per Einaudi, «il liberismo assai più modestamente, enumera inconvenienti che la natura umana oppone all'attuazione di ragionamenti, in se stessi corretti, i quali condurrebbero a taluni interventi dello stato compatibilissimi con l'ideale liberale». Di conseguenza se il «liberalismo è ideale di vita, il liberismo è mera pratica contingente derivata soprattutto da considerazioni politico-morali» (Einaudi 1942, p. 42n). Verrebbe così quasi da concludere che coloro i quali vengono additati quali eminenti esponenti del liberalismo stentino a riconoscersi nel medesimo.

Comunque sia, una sommaria e pacata indagine condotta senza pregiudizi non tarderebbe ad avvedersi non soltanto delle marcate differenze esistenti tra quanti vengono comunemente associati al liberismo, ma anche che il giudizio negativo se non sprezzante che grava su di esso e su i suoi esponenti è non soltanto avventato ma pure ingeneroso. In ragione di ciò, se, come scrive Roberto Vivarelli, la «sostanza del discorso che i liberisti vanno conducendo dagli inizi degli anni '90 in poi, è politica e non economica, il problema dello stato e della sua trasformazione rimanendo al centro del loro interesse» [... e se] anche il significato delle loro proposte [dovrebbe essere] misurato, in ultima analisi, sul terreno della politica generale e non secondo una sua presunta rispondenza alle necessità dello sviluppo economico» (Vivarelli 1981, p. 174), un *tentativo* di ricostruirne quella che sia pure impropriamente potrebbe essere definita la "filosofia politica liberista" non è immotivato. Per quanto, in ragione del fatto che i liberisti

⁴ Evitando ogni accenno alla continuità tra il Mercantilismo e List e tra costui e gli esponenti della Scuola storica dell'economia tedesca, i cosiddetti "Socialisti della cattedra", ci si limiterà a ricordare che l'influenza che si credette le sue teorie, espresse in *Das nationale System der politischen Ökonomie*, del 1841, avessero esercitato sullo spettacolare sviluppo industriale degli Stati Uniti e del *Reich* guglielmino, accrebbe il prestigio delle dottrine protezionistiche. Quanto poi le loro politiche sociali fossero effettivamente distanti (come costoro credevano e lasciavano intendere) se non opposte, a quelle dell'economia politica classica è altra questione e, seguendo Menger (1883 e 1891), lo si può anche mettere in dubbio. Il saggio di Francesco Ferrara (1874) è uno dei primi documenti in cui si denuncia la perniciosità di tali idee ed è precedente alle più note opere di Menger (1883 e 1884) criticamente rivolte alla demolizione dell'apparato concettuale della seconda Scuola Storica dell'economia tedesca. Cfr. Cubeddu (1993).

non abbiano elaborato un sistema filosofico autonomo e originale, sarebbe forse meglio chiamarla *filosofia sociale*.

Tanto per iniziare si può identificare il liberismo con una concezione utilitaristica, o edonistica, della vita e delle dinamiche sociali e con una concezione della società come un campo di battaglia in cui vige e si afferma la legge del più forte. Una filosofia sociale in cui è evidente l'influenza sia delle idee di Herbert Spencer (e, più in generale, dell'utilitarismo che permeava il liberalismo ottocentesco inglese), sia di quelle di Frédéric Bastiat e di Gustave de Molinari.

Dal punto di vista della storia politica l'immagine dei liberisti è però legata anche alle loro accanite battaglie per una più equa ripartizione del carico fiscale che, tramite le imposte sul consumo, gravava sui ceti più deboli. Indubbiamente erano dei benestanti, alcuni dei quali anche nobili. E tuttavia, se si pensa alle delusioni che ricevettero dalla politica, si ha una riprova dell'inesistenza di quell'*homo oeconomicus* che avevano teorizzato e accanitamente difeso. Un *homo oeconomicus* che i loro avversari associavano, più o meno correttamente, al *laissez faire* e alla *Invisible Hand*, trasformando il liberismo nel concentrato di tutte le idee che, a torto o a ragione, vengono abitualmente e polemicamente attribuite al liberalismo. ⁵ Ciò nonostante, la tesi che venne loro con successo attribuita, e dalla quale finirono per essere schiacciati, fu quella che l'agire individuale, sociale e politico è improntato (o meglio, *sarebbe* dovuto essere improntato) da un razionalismo utilitaristico-etonistico e che l'*homo oeconomicus* è colui che è consapevole delle leggi dell'evoluzione sociale e del suo finalismo. Leggi che, se osservate, avrebbero prodotto ottimi risultati per il maggior numero dei componenti della società e ne avrebbero garantito il progresso. L'insuccesso sarebbe quindi il risultato dell'ignoranza, dell'incomprensione o della mancata osservanza di tali leggi.

⁵ Critiche alle quali, bisogna pur riconoscerlo, non è agevole rispondere se si resta nell'ambito della filosofia sociale liberista, ma che sono facilmente smontabili da una prospettiva "austriaca".

Il fatto è che, non essendo degli individualisti metodologici, i liberisti concepivano gli individui concreti come parziali e contingenti espressioni dell'*homo oeconomicus* e pensavano che l'azione dello stato avrebbe potuto e dovuto seguirne la logica e indurre gli individui concreti a fare altrettanto. Per certi versi si potrebbe perciò affermare che lo stato sia il vero protagonista della loro riflessione economica e politica. Non a caso tutti gli attribuiscono anzitutto una funzione educativa che difficilmente avrebbe potuto svolgere il mercato.

In questa visione del liberismo si finisce tuttavia per perdere di vista il fatto che a tale tradizione appartennero (anche se talora per brevi periodi o per iniziative specifiche) non soltanto i maggiori economisti italiani di ogni epoca, ma anche alcuni degli studiosi che fondarono quella "teoria delle élites" che costituisce il maggior contributo italico alla teoria politica contemporanea, e che echi delle loro idee e delle loro proposte economico-politiche si possono ritrovare, per esempio, tra i sindacalisti rivoluzionari e in Piero Gobetti.

Ma poiché, come si è detto, una pur sommaria lettura delle loro opere mostra piuttosto come il liberismo e i liberisti siano stati qualcosa di diverso da quello che comunemente si pensa siano stati, quel che viene da chiedersi è come mai su di essi sia finito per gravare, fin quasi a schiacciarli, un giudizio così angusto, sarcastico e direi ingiusto. Soprattutto se si tiene conto del fatto che negli ultimi decenni non è mancata un'indagine storiografica che ha fatto chiarezza sui temi e sugli ideali economico-politici dei liberisti, e che ha anche messo in luce come le loro accanite e dotte battaglie abbiano in realtà prodotto ben poco

di concreto. ⁶ Ed è proprio il fatto che i liberisti non riuscirono quasi mai a tradurre in fatti le loro idee e i loro propositi induce a chiedersi quali possano essere state le ragioni della loro sconfitta (Vivarelli 1981, pp. 176-179).

Comunque sia, anche se del liberismo esistono storie, ⁷ non esiste un tentativo di spiegazione dell'immagine negativa che gli viene comunemente associata. Un'immagine che, si badi bene, è soltanto parzialmente influenzata dallo schierarsi di Francesco Ferrara a favore della famigerata tassa sul macinato e dalle simpatie per il fascismo che nei primissimi anni Venti mostrarono Pareto e soprattutto Pantaleoni. Tant'è che né l'antifascismo talora aperto, risoluto, e pagato a caro prezzo da alcuni liberisti, ⁸ né la loro costante avversione all'incremento delle spese militari e alle politiche coloniali hanno contribuito a salvarli dal diffondersi di un pregiudizio negativo e talora sprezzante sulle loro idee. Idee che, è il caso di ricordarlo, comprendono anche un'esauriente spiegazione di come le politiche protezionistiche e la rappresentanza degli interessi, tesa a produrre legislativamente provvedimenti *ad hoc* per particolari categorie economiche e sociali, finissero non soltanto per provocare danni economici e sociali, ma parimenti per *corrompere* le dinamiche decisionali parlamentari, le pubbliche amministrazioni e quindi l'intera nazione. Un'analisi che per certi versi precorre quelle attuali.

II. Le due “ondate” del liberismo

Ribadito che furono liberisti economisti come Ferrara, Pareto, Pantaleoni, Antonio de Viti de Marco, Einaudi, e politologi, come Gaetano Mosca e Guglielmo Ferrero i quali nella storia delle loro discipline occupano un palchetto non più basso di quello che nella storia della filosofia occupa colui che passa per essere stato il loro principale fustigatore: Croce, occorre anzitutto dire che se nel corso di una polemica che si protrasse per decenni i liberisti furono sconfitti, ciò dipese soltanto in parte dalle nuove direzioni dello *Zeitgeist* e dalla crisi di credibilità dell'economia di mercato che, unitamente all'infatuazione per l'interventismo e per la pianificazione economica, si ebbero a partire dalla fine della Prima Guerra mondiale.

Dipese piuttosto dal fatto che Croce, come gli altri critici, ebbero buon gioco ad associare il liberismo e i suoi esponenti a un utilitarismo evolucionistico che risultava superato, filosoficamente e politicamente indifendibile. Soprattutto allorché associato a un'ingenua visione ottimistica della vicenda umana che si reggeva sulla credenza (di stampo positivista) di aver scoperto le leggi che ne determinavano lo sviluppo e la direzione, e di poterle esprimere in linguaggio matematico.

L'immagine del liberismo si decise infatti in quegli anni ed è correlata da una parte al declino dell'influenza delle idee di Spencer ⁹ e, dall'altra parte, a quella dell'economia di

⁶ A tal riguardo il discorso si potrebbe allargare alla discussione e alle polemiche circa la *fondatezza* della loro teoria dello sviluppo economico; ciò che però avrebbe richiesto un lavoro a parte e che comunque non è ora pertinente. Ciò detto, è indubbio che quelle discussioni e quelle polemiche hanno dato vita a discussioni e controversie che hanno finito per indebolire l'immagine dei liberisti e per offuscare la dimensione e il senso delle loro battaglie politico ideali.

⁷ Per esempio Tedesco (2002), Cardini (2009), Martino-Iannello (2011). Senza far cenno delle innumerevoli monografie sui singoli esponenti, delle storie del pensiero politico ed economico italiano e degli studi su tematiche specifiche.

⁸ Per fare alcuni esempi, de Viti de Marco fu tra i pochissimi professori universitari che nel 1931 si dimisero per non piegarsi a giurare fedeltà al fascismo, cfr. Cardini (1985, p. 357), Guglielmo Ferrero dovette emigrare e Ernesto Rossi trascorrere svariati anni in carcere.

⁹ Si veda il recente Lightman (2015).

mercato. Il liberismo nacque e morì coi suoi esponenti. E non è un caso che la rinascita del liberalismo e dell'economia di mercato che inizia dopo la Seconda Guerra mondiale si debba a scuole economiche e filosofico-politiche che con la filosofia economica e politica dei liberisti non avevano nulla da spartire. ¹⁰ Si debba dunque ad una rottura più radicale di quel che comunemente si immagina (anche se talora edulcorata dai suoi stessi esponenti) sia con l'economia politica classica e con la sua filosofia politica utilitaristica, sia col marginalismo di Léon Walras e di William S. Jevons; ovvero con ciò che i liberisti fusero e di cui indubbiamente si fecero creativi alfieri.

¹⁰ Per quanto alcune delle opere dei liberisti siano state tradotte in varie lingue (e a parte il caso di Pareto), di un'influenza della liberistica scuola italiana della scienza delle finanze si può parlare soprattutto a proposito della Public Choice School; si veda l'importante saggio Buchanan (1960, pp. 55-105).

Tutto ciò, tuttavia, non significa che la ragione fosse dalla parte di Croce, ma che quella commistione di utilitarismo e di evoluzionismo che caratterizzava la dimensione filosofica dei liberisti e la loro filosofia sociale era indifendibile e ben più debole di altre filosofie delle scienze sociali che in quegli stessi anni – si pensi a quella della Scuola Austriaca – sorsero nell'ambito genericamente definibile come liberale. Alle critiche di Croce alla loro filosofia dell'economia, in sostanza, fatti salvi i timidi e parziali tentativi di Einaudi, i liberisti non risposero. Forse perché non avevano argomenti filosofici adeguati, ma anche perché la loro idea di stato e del mutare delle sue funzioni in relazione ai tempi e delle contingenze, in pratica non era molto distante da quella crociana.

Viene dunque ancora una volta da chiedersi come mai quella “sfumatura *politica*” abbia generato un interesse tanto vasto e duraturo e dato vita a giudizi così erronei e ingenerosi. I liberisti, in realtà, che al pari dei tanti altri economisti italiani che in quei decenni coltivarono intense passioni politiche nelle riviste, nelle associazioni, in parlamento e talora anche come membri del governo, ¹¹ non pensavano affatto che lo Stato e la politica dovessero estraniarsi dalle dinamiche e dalle vicende economiche e sociali.

¹¹ Per farsene un'idea si vedano Augello-Guidi (2002-2003) e Augello, et al. (2016).

In definitiva, o i liberisti avevano “calcolato male”, o ci si trova ancora una volta, di fronte a un'ulteriore smentita della tesi dell'evoluzionismo sociale a loro tanto caro; dinanzi a una dinamica “mandevilliana” per la quale i risultati sono sovente diversi dai propositi iniziali e non collegati alla loro bontà. Per dirla in maniera ancora diversa, alla solita imprevedibilità dell'affermazione delle idee.

Ma per cercare di capire meglio quest'intreccio di vicende in cui chi sembra aver ragione ha invece torto e chi perde la partita la perde e basta, bisogna prendere le mosse da alcune questioni a prima vista secondarie che finiscono per complicarla ulteriormente. Prendendo così anche le distanze dalla tesi, tra i cui primi e più autorevoli esponenti si annoverano de Viti de Marco ed Einaudi, che attribuisce la sconfitta storica dei liberisti al fatto che non riuscirono a trasformarsi in un partito politico, per cercare invece di capire quali siano state le manchevolezze teoriche (non nell'ambito della cosiddetta “teoria economica pura”, ma in quello della filosofia delle scienze sociali) che portarono a quel risultato. In altre parole si cercherà di capire perché le critiche e le accuse rivolte al liberismo e ai liberisti abbiano finito per imporsi nell'immaginario collettivo.

Tant'è che se si cercasse di individuare, anche tra coloro che si professano genericamente liberali, quanti ancora si professino pure liberisti in senso proprio, ovvero più o meno vicini alle idee della “seconda ondata liberista”

(ovvero da quella “marginalistica” che va da Pareto a Einaudi e che si distingue dalla “prima” ¹² o, come si avrà modo di vedere, da quella “pre-marginalistica” identificabile con quella che si potrebbe definire l’“età di Ferrara”), ci si dovrebbe forse restringere ai continuatori liberali della scuola italiana di scienza delle finanze come, per esempio, Francesco Forte e Domenico da Empoli. Mentre i seguaci della Scuola Austriaca e della Scuola di Chicago, pur condividendone le battaglie politiche, per vari motivi, e principalmente per via della concezione e del ruolo dello stato e della teoria dell’equilibrio economico generale, non nutrono eccessive simpatie per quello che può essere definito *liberismo utilitaristico*.

¹² Secondo alcuni studiosi, si veda ad esempio Vivarelli (1981, p. 177), tra il liberismo di Ferrara e quello dei ‘liberisti marginalisti’ non vi è continuità.

Di conseguenza, una domanda che ci si deve porre qualora si intenda considerare il liberismo come una tradizione economico-politica unitaria è se sia lecito identificarlo con la scuola italiana della scienza delle finanze e se la svolta marginalistica rappresenti una rottura politica oltre che economica.

Ferrara ¹³ fu il primo a dare forma organica a quel complesso di idee che viene chiamato “liberismo” e che si ritrova anche negli scritti di Cavour. Ferrara, che come altri liberisti ammirava (ma non acriticamente) Bastiat, può essere considerato come un vigoroso e originale esponente di quella che viene chiamata economia politica classica e come il principale esponente della “prima ondata liberista” che si batté contro i protezionisti della Scuola lombardo-veneta e anche contro coloro (tra i quali non pochi antichi sodali) i quali, alla prova delle difficili scelte che si dovettero fare dopo l’Unità, si allontanarono dagli ideali pre-unitari. L’importanza di Ferrara non consiste soltanto nel fatto che per certi versi le sue teorie economiche abbiano anticipato la “rivoluzione marginalistica” e che abbiano influenzato la “seconda ondata del liberismo” (e in particolare Pareto), ma è legata anche a un’instancabile attività di operatore culturale che lo portò a fondare e a dirigere riviste, e a promuovere collane di scritti economici ai quali appose introduzioni che ancor oggi si leggono con profitto. Nonostante l’indubbio prestigio scientifico, essendo (come del resto gli altri liberisti) uomo di difficile carattere, di forti passioni politiche e perciò un individualista poco incline ai compromessi, Ferrara non aveva però quelle doti politiche necessarie per tradurre le idee liberiste in quella forma e forza organizzativa che avrebbe consentito di affrontare con successo i dibattiti scientifici e politico-parlamentari.

¹³ Su cui si rinvia all’insuperata biografia di Faucci (1995).

In realtà, oltre alla fiducia nella libertà individuale e nei vantaggi del libero scambio, ad accomunare le due ondate del liberismo fu più che altro la convinzione che fosse possibile influenzare le scelte politiche in virtù della verità e del rigore della propria *scienza* e della conseguente autorevolezza (anche morale) dei suoi esponenti. E così, pressoché tutti i liberisti, nonostante le dirette esperienze, tardarono non poco a capire che nell’ambito del processo decisionale che si svolgeva nel parlamento e nelle sue commissioni, la fondatezza scientifica delle proposte economiche e politiche era soltanto (e nei casi più favorevoli) *una* delle componenti della decisione finale. Una decisione che in realtà era politica in quanto risultato di una lotta, o di un compromesso, tra ideologie e tra diversi poteri e interessi. E poiché in politica non è sempre facile distinguere la scienza dall’ideologia, la stessa convinzione dei liberisti, secondo la quale ogni decisione politica avrebbe dovuto poggiare su solide basi scientifiche, finiva per essere accusata di essere nient’altro che l’espressione di un’ideologia e

degli interessi di una parte politica: borghese, benestante, legata agli interessi dei possidenti agrari, e motivata da un marcato pregiudizio anti-socialista. ¹⁴

Talvolta la scienza dei liberisti riusciva a mostrare e a denunciare presso l'opinione pubblica i reali e sovente inconfessabili interessi che si nascondevano nelle discussioni parlamentari e nei provvedimenti varati da governi e da pubbliche amministrazioni, ma per quanto gli scandali di quei decenni ebbero sempre tra i protagonisti degli intrepidi liberisti nel ruolo di catoniani accusatori, i pochi successi non riuscirono a modificare la tendenza. Quei processi decisionali opachi e poco sensibili alle ragioni di una scelta economica e politica razionale, scientifica e lungimirante erano in realtà la conseguenza di un interventismo sovente privo di un piano o di un fine diverso da quello di mantenere in vita un governo beneficiandone i sostenitori. Su questo i liberisti avevano pienamente ragione. Il fatto è però che anche essi attribuivano non poche funzioni allo stato e alla politica, e che pertanto anche il loro implicito interventismo, per quanto finalizzato a incrementare gli spazi di libertà individuale ed economica, era esposto al rischio di un incremento degli spazi decisionali della politica. Detto diversamente: riguardo alla politica, nonostante si professassero realisti, si fecero molte illusioni.

Per quanto l'eventualità non li spaventasse più di tanto perché erano convinti che la degenerazione del sistema politico fosse emendabile tramite una scienza economica – quella delle finanze, che avrebbe finalmente posto la questione delle scelte pubbliche su basi scientifiche ed eticamente ineccepibili – il problema di chi in democrazia individua e sceglie coloro i quali sono in grado di fare quelle scelte rimane comunque aperto. I liberisti, per farla breve, non avevano dubbi sul fatto di essere loro l'*élite* dotata delle adeguate competenze e capacità. Forse avevano anche ragione, ma non riuscirono a riscuotere un adeguato consenso politico.

La ricerca dei fondamenti scientifici della scelta politica si configura così come la questione centrale dai primi scritti di de Viti de Marco fino a quelli di Einaudi. Si tratta di scritti nei quali si delinea una stretta correlazione tra interventismo e corruzione e la convinzione che essa può essere debellata soltanto tramite quell'uguale trattamento economico, tributario e politico che è poi il principale strumento per garantire anche la libertà individuale e per combattere i privilegi. ¹⁵ Di qui la necessità di quella riforma dello stato che si configura come il principale obiettivo dei liberisti e che si pensa possa essere raggiunto essenzialmente tramite una radicale riforma tributaria (Vivarelli 1981, p. 218). Già questo aiuta a capire perché il gruppo dei liberisti non riuscì, nonostante gli sforzi, a diventare un partito, né a trovare un solido blocco sociale di riferimento.

Nella recensione del volume di Antonio de Viti de Marco, *Un trentennio di lotte politiche: 1894-1922* (uno dei più importanti documenti per la storia del movimento), Einaudi conia un'espressione felice e destinata a passare alla storia allorché la intitola *Per la storia di un gruppo che non riuscì ad essere un partito*. Per far sì che «le nuove generazioni sappiano che cosa vollero gli uomini delle

¹⁴ Accusa, quest'ultima, della quale, senza negare l'avversione di Pareto (del quale si può ricordare il libro su *Les systèmes socialistes*, del 1902) e di Pantaleoni per il socialismo e per i socialisti a partire per lo meno dalla Prima Guerra mondiale, la vicenda politica dei liberisti mostra la falsità giacché in più occasioni essi tentarono e intrapresero iniziative politiche con alcuni gruppi di socialisti; come del resto confermato dalla letteratura.

¹⁵ Si tratta di un'applicazione economica del principio della *Rule of Law* di cui, soprattutto nella versione di Dicey, i liberisti si facevano sostenitori.

generazioni che stanno scomparendo» Einaudi traccia la storia dell'esperienza liberista, di quel «gruppo di sparuta minoranza» che esercitò «una qualche influenza dell'Italia di prima il 1922» e che ebbe come «capo spirituale» quel «fiero aristocratico» che fu de Viti de Marco: il «Maestro degli studiosi italiani di finanza e insieme politico e parlamentare non di fazione ma di idee». Einaudi lo descrive come un «gruppo [che] non fu mai partito, [che] non aspirò a portafogli in gabinetti e [che,] se gli si volesse dare un nome, dovrebbe essere chiamato anti protezionista». Facendo proprie le parole di de Viti de Marco nell'*Avvertenza al lettore*, aggiunge che «codesti anti protezionisti si sforzarono per un trentennio di formare 'un partito liberale democratico che non è mai esistito nel parlamento italiano o vi è esistito soltanto di nome'». Anche perché «un solo uomo 'ebbe la visione integrale e precisa di un indirizzo liberale in tutte le sue concrete esplicazioni' e 'fu il conte di Cavour, ma il suo programma nacque e morì con lui'». Per spiegare come mai «ai partiti esistenti nei Parlamenti di prima il 1922 si debba negare il diritto di chiamarsi liberali democratici» Einaudi ricorre nuovamente alle parole di de Viti de Marco: «le nuove libertà, concesse forse più per spirito dottrinario che non per domanda di popolo, servirono di fatto ai nuovi arrivati per organizzarsi in difesa dei propri interessi e del proprio diritto; ma questa difesa non la fecero consistere nel combattere il privilegio altrui, per arrivare all'egual trattamento di tutti sulla base della legge comune, ma nel reclamare nuovi privilegi per sé. Ogni nuovo privilegio era reclamato a titolo di egual trattamento con un privilegio preesistente. Così è avvenuto in Italia che il progresso dell'idea liberale e democratica è consistito nella graduale crescente estensione dei favori legislativi, passando dai gruppi maggiori ai minori, dai gruppi di vecchia formazione ai gruppi di nuova formazione, dai proprietari terrieri agli industriali, ai funzionari dello stato, alle cooperative di braccianti, alle organizzazioni proletarie. Si ebbe la gerarchia dei grandi, dei medi e dei piccoli privilegi'». Di contro a questo stato di cose a poco valse l'opera di quel «piccolo nucleo di persone» che «tentò 'di illuminare, educare e organizzare politicamente le masse' contro 'le organizzazioni politiche del privilegio che dissanguavano le forze produttive del paese povero'». Ma quel gruppo, ed Einaudi continua ad adoperare le parole di de Viti de Marco per tracciarne la storia e le battaglie, «subito dopo la tariffa del 1887 e la guerra doganale con la Francia iniziò le sue campagne contro il protezionismo industriale e quello agrario, per il riordinamento delle banche, per la moralizzazione della vita parlamentare, per la perequazione tributaria tra gruppi e regioni; per l'indipendenza della magistratura; attaccò in una parola, ogni forma di privilegio, per arrivare sempre più all'eguale trattamento economico, tributario e politico di tutti i cittadini, che è il solo fondamento di un partito e di un governo liberale'». Per aggiungere, quasi in maniera conclusiva che «è facile comprendere come, con un programma siffatto, il gruppo non potesse diventar partito» nonostante l'impegno politico-parlamentare di Pantaleoni, di Giretti e dello stesso de Viti de Marco, e nonostante il fatto che in momenti diversi si fossero ad essi accostati anche «altri uomini, di diverso temperamento, non pochi a tendenze spiccatamente tradizionalistiche e conservatrici». Tra i tanti, oltre a sé medesimo, Einaudi ricorda Ugo Mazzola, Riccardo Gavazzi, Giacomo Raimondi, Francesco Nicola, Ambrogio Carnelli, Pietro Sormani, Guido Martinelli, Giovanni Borelli, Vilfredo Pareto, Francesco Papafava, Lorenzo Michelangelo Billia, Gaetano Mosca («il maggior teorico politico vivente in Italia»), Attilio Cabiati, Gaetano Salvemini, Alberto Giovannini, Giustino Fortunato, gli onorevoli Franchetti, Giusso, Cabrini, Comandini, Ciccotti, Nicolò Fancello, Ugo Guido Mondolfo, Arcangelo Ghisleri,

Giuseppe Prato, Mario Borsa, Lisa Scopoli, Pio Schinetti, e altri ancora, «venuti dalle più diverse tendenze politiche concordi nel ritenere che l'abolizione dei privilegi, a cominciare da quelli doganali, fosse la premessa prima della moralizzazione e della elevazione della vita politica». Purtroppo, quel che quei «pochi uomini fecero, contro i ceti dirigenti e le classi dominanti, per tener viva la fiamma dell'idea liberale, che Cavour per un attimo aveva fatta trionfare» non ebbe successo e Einaudi, tutto sommato, sembra attribuirne il fallimento all'insensibilità e alla miopia degli stessi ambienti sociali ed economici che pure ne avrebbero potuto trarre vantaggio ma che si accontentarono di vantaggi minori ma più immediati. ¹⁶

Muovendo da quella recensione molti studiosi hanno ricostruito la vicenda portando nuove informazioni ed elaborandone accurate ricostruzioni. Quel che comunque, e proprio muovendo da quelle ricerche, è invece il caso di chiedersi è come mai quell'eroico gruppo non sia riuscito a comunicare le proprie idee e a trasformarle in un progetto politico in grado di riscuotere un certo successo. Si tratta di una domanda che potrebbe essere estesa fino a chiedersi come mai quelle idee liberali che con Cavour ebbero parte tanto rilevante nel Risorgimento e nel processo dell'Unità, siano andate incontro a tante sconfitte e a tante delusioni. Buoni e talora ottimi economisti, consapevoli sempre dell'irresponsabilità che si cela nella elaborazione e propagazione dei programmi politici magniloquenti e ingannevoli, i liberisti non riuscirono a trasformare la loro fiducia nei vantaggi individuali e sociali del sistema di libero scambio e della concorrenza in una proposta politica di successo. E questo, nonostante avessero posto alla base della loro azione politica una riforma tributaria che avrebbe dovuto eliminare quei tributi che gravavano sui generi di consumo dei ceti più deboli, i benefici effetti della riduzione dei dazi doganali che gravavano su quei generi e una riduzione delle spese militari che avrebbe liberato risorse da utilizzare per fini sociali.

È vero che la difesa di quei ceti, che nell'Italia di allora erano soprattutto quelli legati all'agricoltura, espose i liberisti alla critica di essere dei latifondisti che in realtà difendevano i propri interessi contro il processo di industrializzazione. Ma condividere tali accuse significa negare ogni valore teorico alla loro scienza delle finanze. Ciò che, per quanto si possa essere in disaccordo con i presupposti filosofici del loro utilitarismo, del loro marginalismo e del loro evoluzionismo elitistico, ovvero con la loro filosofia sociale e con le funzioni che attribuivano allo Stato, sarebbe comunque eccessivo. Certamente si potrebbe osservare che la loro giusta denuncia dei mali dell'interventismo si associava a una proposta politica più debole che scontava il proprio basarsi su una filosofia, quella utilitaristica spenceriana, che in quegli stessi anni entra in crisi per conto suo e che comunque diventa l'obiettivo polemico delle altre filosofie (più o meno politiche) che in quegli anni si affermano in Italia. A un innegabile successo – per lo meno fino agli anni dell'affacciarsi dell'economia corporativistica (e senza dire di quanto sarebbe interessante esaminare le critiche che i suoi esponenti, a partire da Ugo Spirito, ¹⁷ rivolgono al liberismo) – nell'ambito delle discipline economiche corrispose così un tracollo nel campo della cultura filosofica e civile. E il fatto che l'unico a salvarsi sia stato Einaudi è forse dovuto anche alla sua estraneità dall'utilitarismo spenceriano che caratterizzò

¹⁶ Einaudi (1931a, pp. 309-311).

È da notare come, curiosamente, tra i componenti di quel "gruppo", Einaudi non rammenti Pareto.

¹⁷ Cfr. Spirito (1969). Quanto poi le teorie economiche di Pantaleoni e più in generale dei liberisti siano penetrate anche in esponenti del corporativismo, oltre che tra quei "socialisti rivoluzionari" che aderirono al fascismo, è anche essa, altra questione.

il pensiero e la filosofia sociale degli altri esponenti della “seconda ondata del liberismo”. ¹⁸

Ma se tali temi politici – e soprattutto quella vocazione pedagogica in cui si rifletteva la speranza che l’incremento e la diffusione della conoscenza avrebbero posto le basi di buone scelte economiche e politiche, e che Einaudi sintetizzerà nel ben noto motto “conoscere per deliberare”, è ciò che accomuna le due ondate del liberismo, a dividerle è la “rivoluzione marginalista” che fu recepita in Italia già alla fine degli anni Settanta dell’Ottocento e che ebbe varia e vasta diffusione. ¹⁹

Gli esponenti della ‘seconda ondata’ furono infatti seguaci e diffusori delle dottrine marginalistiche e in particolare di quelle di Walras e di quelle di Jevons (ma si potrebbe aggiungere anche delle teorie di Alfred Marshall) ²⁰ che vennero fuse con l’evoluzionismo darwiniano dando vita a un sincretismo originale che dette vita a una delle più importanti scuole economiche di allora e a una filosofia sociale che, anche per via del suo proclamato collegamento con la tradizione liberale inglese e francese, si presentava per molti versi come l’autentica *continuazione* del “vero liberalismo”. L’uso di strumenti descrittivi e analitici di tipo matematico, unitamente alla recezione delle nuove teorie nel campo della biologia e più in generale delle scienze naturali, produsse così una più sofisticata versione dell’utilitarismo che venne estesa alla scienza economica. Per certi versi si potrebbe anche dire che la sintesi che di tutti questi temi fece l’indubbio ingegno dei liberisti italiani fu superiore ai modelli originari. Ma sarebbe errato pensare che il declino del loro positivismo edonistico ed evoluzionistico sia dovuto al mutare dei tempi e al successo di nuove tendenze filosofiche ed economiche. In realtà il modello che proponevano aveva seri difetti e basi filosoficamente fragili. Diventa così difficile dar torto a Croce quando scrive che conferendo al liberismo economico «il valore di legge sociale» si è finito per convertirlo da «legittimo principio economico in illegittima teoria etica, in una morale edonistica e utilitaria, la quale assume a criterio di bene la massima soddisfazione dei desideri in quanto tali, che è poi di necessità, sotto questa espressione di apparenza quantitativa, la soddisfazione del libito individuale o di quello della scienza intesa in quanto accolta e media d’individui. Questi legami del liberismo con l’utilitarismo etico sono noti, com’è noto che in una forma di esso, resa popolare dal Bastiat, l’utilitarismo si sforzò d’idealizzarsi in una generale armonia cosmica, quale legge della Natura o della divina Provvidenza» (Croce 1927, p. 12).

Si potrebbe così aggiungere che se è indubbiamente vero che il liberalismo ebbe fino ad allora il fondamento filosofico prevalente nell’utilitarismo e quello economico nella teoria del valore dell’economia politica classica, è anche vero che la pretesa del liberismo di identificarsi con l’autentica tradizione liberale (sia pure rivista alla luce del marginalismo di Jevons) per quanto si prestasse a stringenti critiche di carattere filosofico concernenti la propria fondazione teoretica e il rapporto tra politica, etica ed economia, non era del tutto infondata. E non poteva essere risolta con la teoria dell’equilibrio economico. Ma se i liberisti non dettero peso a tali critiche, Croce non si accorse che stava nascendo un nuovo tipo di liberalismo che come lui, ma con argomentazioni diverse, respingeva quello stesso utilitarismo filosofico ed economico che lui criticava. Croce cercò

¹⁸ Su questi temi rinvio a Silvestri (2008).

¹⁹ Per un quadro generale inserito nell’evoluzione della riflessione economica italiana si veda Fauci (2014), per una trattazione più specifica si veda Magnani (2003). Spunti originali anche in alcuni saggi di Macchioro (2006).

²⁰ Ancora una volta, non ci si potrà occupare né degli economici tratti generali di tale tipologia di marginalismo e neanche delle sue varianti italiane.

così di rifondare il liberalismo liberandosi della sua parte più caduca: la filosofia sociale liberista.

Pochi anni dopo, altri liberali, ugualmente avversi all'utilitarismo, si chiesero se il rapporto dell'utilitarismo con il liberalismo fosse così necessario come si voleva far credere e, rivisitando la storia della tradizione individualistica, si accorsero che non era così. Si avvidero anche che era possibile un'altra e diversa fondazione del liberalismo perché la “vera” tradizione individualistica non era quella utilitaristica (“razionalismo costruttivistico”) ma quella che si sviluppava da una teoria sulla limitatezza della conoscenza umana che si esprime nelle scienze sociali come una teoria delle ineliminabili conseguenze inintenzionali dell'azione umana quali che siano le sue motivazioni iniziali e la loro bontà. ²¹ Una rifondazione che – prendendo le mosse dal fatto che ogni essere vivente, per quanto cerchi incessantemente di migliorare la propria condizione con gli strumenti che ritiene al momento adeguati, non potrà prevedere quali saranno gli esiti di tali tentativi – non esponesse il liberalismo alle critiche e ai sarcasmi a cui era stato esposto per via dell'identificazione con l'ingenuo e scientifico ottimismo della tradizione utilitaristica ed evolutzionistica inglese.

²¹ Penso agli studi hayekiani sulla tradizione individualistica su cui rinvio a Cubeddu (2016).

Ma se i tratti caratterizzanti di tali filosofi delle scienze sociali erano la “teoria dei valori soggettivi” e quella delle “conseguenze non intenzionali dell'azione umana”, quello che caratterizzava i liberisti era l'edonismo che sorreggeva quella “teoria dell'equilibrio generale economico” che avrebbe consentito di fare un calcolo razionale delle motivazioni e degli esiti dell'azione umana.

La prima prova di tale rifondazione si trova in Carl Menger, il fondatore della Scuola Austriaca, e si mostra nelle sue critiche al liberalismo razionalistico e “pragmatistico” (nel suo linguaggio, utilitaristico) di Adam Smith, e all'insieme della sua teoria economica (a partire da quella dello scambio, del prezzo e del capitale), nella critica alla teoria dell'analogia degli organismi naturali con quelli sociali (evoluzionismo spenceriano), nella distinzione tra “scienze esatte” e “scienze empirico-realistiche” (positivistiche), nella sua critica dello *Historismus*, nella sua innovativa teoria della nascita ed evoluzione delle principali istituzioni sociali come conseguenze inintenzionali di azioni umane intenzionali. Il *laissez faire*, l'*homo oeconomicus* e la *Invisible Hand*, in quanto erronei tentativi di spiegare l'azione umana e le sue conseguenze, diventavano così inutilizzabili e inutili residui del passato. ²²

²² Questi aspetti della problematica di Menger saranno oggetto di una raccolta di suoi scritti contro Smith che ho curato scrivendone anche una prefazione e che sarà pubblicata da IBL Libri, Torino, ma di cui non sono ora in grado di indicare il titolo.

I liberisti (come del resto Croce) lo lessero ma non si accorsero di nulla. E, d'altra parte, non occupandosi della teoria dell'“equilibrio generale economico” (ovvero, ancora una volta, di quella che, ad onta dei suoi fondatori, sarebbe diventata la premessa teorica della *collectivist economic planning*) e non adoperando formule matematiche, cosa mai poteva dire di interessante Menger? E questo senza dire che si tratta di un autore di faticosa lettura!

III. Il marginalismo utilitaristico dei liberisti

Dal sincretismo dei liberisti, difficile dire se per incomprendimento o per ravvisata irriducibilità, restò così esclusa la Scuola Austriaca ²³ la quale, in effetti aveva un carattere particolare (nella fattispecie non può essere considerata, come

comunemente si fece in Italia, anche da parte di Croce, “edonistica”). I suoi più importanti esponenti, a partire da Menger, Eugen von Böhm-Bawerk e Friedrich von Wieser, erano ovviamente conosciuti e la prima traduzione di Menger fu proprio in italiano. Ma i numi ispiratori restarono Walras e Jevons, anche per via dei forti legami personali tra Pareto, Pantaleoni e Walras. Si può dire che non c'è quasi un economista italiano di quegli anni che non abbia avuto una corrispondenza, più o meno interessante o pettegola, con Walras, mentre non ne risultano con Menger. E questo nonostante il fatto che Menger abbia apposto delle prefazioni a due opere di economisti italiani: Giovanni Montemartini (1896) ed Eteocle Lorini (1893). Il fatto che non si tratti di esponenti del liberismo è in qualche modo rilevante.

Come si avrà modo di vedere, al di là dell'accusa di plagio, i liberisti italiani consideravano Menger un onesto economista che non aveva aggiunto niente di significativo, o di innovativo, alla disciplina. Sembra chiaro che per quanto sia possibile ipotizzare che una imperfetta conoscenza della lingua abbia potuto impedir loro di cogliere l'essenza del pensiero di Menger, il fatto che già dal 1906-'07 i *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, del 1871 (ovvero l'opera stilisticamente migliore e di più facile lettura rispetto alle successive) fossero disponibili in una decorosa traduzione italiana avrebbe dovuto consentire un superamento delle barriere linguistiche che potevano frapporsi a una comprensione adeguata. E invece l'analisi dei riferimenti lascia pensare a una lettura che, ispirata dalla ricerca di ciò che in Menger non poteva esserci, si trasforma più che in incomprensione in stizza e banalizzazione. Ma ciò che è più importante è che degli esponenti del liberismo a Menger sembra proprio non importare nulla nonostante dovesse a Pantaleoni la pubblicazione della prima traduzione del suo capolavoro. Possiamo certamente pensare che l'accusa di plagio rivoltagli da Pantaleoni già nei *Principii di economia pura*, del 1889, non lo avesse lasciato indifferente. Comunque sia, e benché il *Katalog der Carl Menger-Bibliothek* conti parecchie pagine di libri italiani, pagine che indicano come avrebbe potuto avere una qualche conoscenza della letteratura economica italiana, ²⁴ Menger nelle sue opere non rammenta gli economisti italiani suoi contemporanei. ²⁵

Si può così congetturare che per quanto li potesse conoscere, a Menger di ciò di cui discutevano gli economisti italiani non importava nulla. E in effetti si tratta di mondi intellettuali che per quanto potessero essere noti erano comunque estranei e indifferenti. Difficile immaginare in quale delle proprie categorie concettuali Menger avrebbe potuto collocare i liberisti se li avesse letti e se avesse mostrato interesse per le loro problematiche. Per limitarci ai temi maggiormente attinenti alla filosofia delle scienze sociali, si può così immaginare che non avrebbe condiviso il loro utilitarismo (che corrisponde largo modo a ciò che definisce «razionalismo pragmatistico»), che avrebbe disapprovato la loro concezione dello stato, della sua origine, natura e funzione, il loro spencerismo, il loro approccio

²³ Riguardo alle origini e all'affermarsi in Italia di quello che comunemente viene chiamato marginalismo si vedano Magnani (2003) e le relative indicazioni bibliografiche. Sulla fortuna di Menger in Italia si veda Monceri (2001).

²⁴ Oltre ai classici, per limitarci alla letteratura economica italiana contemporanea Menger, cfr. *Katalog* (1926-'55), possedeva infatti opere, prefazioni ed estratti (segno che qualcuno glieli aveva inviati), tra gli altri, di Boccardo (7), Ciccone, Cognetti de Martiis (5), Conigliani (16), E. Cossa (10), L. Cossa (22), Ferrara (4, comprese due copie di *Il germanismo economico in Italia*), Gobbi (3), Graziani (14), Labriola (1), Lampertico (7), Loria (14), Lorini (11), Luzzatto (1), Luzzatti (1), Mazzola (6), Messedaglia (5), Minghetti (1), Montemartini (10), Nitti (2), Pantaleoni (7), Pareto (1 e il *Cours*), Puviani (1), Ricca-Salerno (12), Ricci (1), Scialoja (1), Supino (11), Toniolo (1), de Viti de Marco (3), Volterra (1). Non figurano opere di Croce e soltanto alcuni numeri del *Giornale degli economisti*.

²⁵ Hayek (1934, p. xxiv), scrive comunque che Cossa, Graziani e

matematicizzante, ecc. ²⁶ I liberisti erano infatti la sintesi, sia pure originale e creativa, di ciò che a Menger era estraneo: i marginalismi di Walras e di Jevons, la teoria dell'equilibrio economico generale, l'evoluzionismo positivista spenceriano e la sua analogia tra organismi naturali e sociali. ²⁷

Comunque sia, non essendo qui il caso di occuparci della relazione tra Pareto e gli Austriaci, ²⁸ per limitarci alla considerazione che gli Austriaci ebbero di quell'*homo oeconomicus* che a torto o a ragione viene considerato l'emblema del liberismo – e ricordato che von Hayek, rimproverava anche a von Mises di essere una «razionalista utilitarista» ²⁹ – basta richiamare le perentorie parole con le quali Hayek, tratteggiando nel 1937 ciò che distingue la rivoluzionaria concezione della scienza economica e del mercato che stava delineando in *Economics and Knowledge* da quella degli esponenti della teoria dell'equilibrio economico generale, parla della trasformazione del suo *homo oeconomicus* in un essere onnisciente come di una «nostra [degli economisti non austriaci] vergogna di famiglia che abbiamo esorcizzato con la preghiera e il digiuno» (p. 44).

Se non fosse per il fatto che i liberisti credevano nell'esistenza tanto di quell'*homo oeconomicus* che avevano teorizzato e pervicacemente difeso, quanto nelle ineluttabili leggi sociali del loro positivism evoluzionistico e utilitaristico di stampo spenceriano al quale restarono indefessamente e fieramente fedeli, si sarebbe tentati di sostenere che una diversa considerazione della problematica austriaca avrebbe potuto fornir loro buoni argomenti per rispondere con successo alle critiche che gli vennero, da più e diverse parti, mosse. Ma essendo questa una considerazione del tutto astratta e forse anche futile e poco pertinente, ci si limiterà a tracciare una breve panoramica dei riferimenti a Menger (quelli a Böhm-Bawerk e a Wieser riguardano tematiche più propriamente economiche che in questa circostanza avrebbe poco senso prendere in considerazione).

Fatti salvi i casi di Pantaleoni e di de Viti de Marco non risultano citazioni che facciano pensare a una lettura diretta delle opere mengeriane. Quella che risulta forse meno fraintesa è quella più complessa: le *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften, und der Politischen Oekonomie insbesondere*, del 1883, in cui Menger traccia le linee della sua filosofia delle scienze sociali nella quale il soggettivismo dei *Grundsätze* diventava «metodo compositivo» (o individualismo

Mazzola furono influenzati dalle dottrine di Menger, ma non fa cenno alle prefazioni mengeriane a Lorini e a Montemartini e neanche a Jannaccone il quale si occupò delle *Untersuchungen mengeriane* (1898). Ma si può anche aggiungere che non cita né Walras, né Jevons i quali vengono, insieme a lui, considerati gli artefici della «rivoluzione marginalistica», una rivoluzione sulla quale è da tempo in atto un processo di de-omogeneizzazione.

²⁶ Si veda la corrispondenza con Walras in Jaffé (1965). Sui rapporti tra Menger e gli altri marginalisti rinvio, anche se la letteratura si è nel frattempo allargata, a Cubeddu (1993).

²⁷ Nella sua perspicace, e ricca di preziose informazioni, *Introduzione a Spencer*, cfr. Mingardi (2016), tracciando una panoramica della possibile ma difficilmente riscontrabile (a parte il caso di Wieser) influenza di Spencer sugli Austriaci, scrive che «la misura in cui la lettura di Spencer abbia o meno influenzato Menger è un tema di ricerca tanto affascinante quanto poco frequentato» (pp. ci-ciii). Si potrebbe qui aggiungere soltanto che, lasciando in disparte, per motivi inerenti la tematica del presente saggio, il caso di Hayek e il fatto che Menger possedesse numerose opere di Spencer e le avesse annotate, nei due casi in cui Menger cita Spencer i riferimenti riguardano, rispettivamente, 1. la collocazione di Spencer tra quei pensatori i cui lavori «grandiosi nel loro genere», come nel caso di Comte, di Schäffle e di Lilienfeld, «hanno contribuito nei fatti in maniera essenziale all'approfondimento della comprensione teorica dei fenomeni sociali. Non si tiene qui conto del fatto che alcuni di questi Autori hanno messo in primo piano, nell'esposizione, le analogie tra organismi naturali e formazioni della vita sociale» e, 2. «un tentativo interessante [...] di descrivere, mediante tabelle per semplificarne la comparazione, le forme dei fenomeni sociali (relativi alla vita istituzionale, religiosa, intellettuale, economica, ecc.) dei singoli popoli nei differenti stadi di sviluppo. È questa un'impresa che non può offrire, come crede Spencer, la somma di tutto il materiale empirico necessario alla ricerca teorica nel campo delle scienze sociali, ma che se fosse portata a termine si dimostrerebbe di indubbio valore per questa direzione all'aspirazione conoscitiva particolarmente per i diversi rami dell'indirizzo empirico-realistico della ricerca scientifica nell'ambito delle scienze sociali» (1883, pp.

metodologico) ³⁰ dando vita sia a una critica dell'economia politica classica (e in particolare di Smith) e delle dottrine della “Scuola storica dell'economia”, sia a una teoria della nascita e dello sviluppo delle istituzioni sociali. Ma ciò avvenne per via del fatto che le *Untersuchungen*, che comunque ebbero anche esse la prima traduzione in Italia nel 1937, ³¹ vennero intese come un utile strumento polemico nella contrapposizione a quello che sulle orme di Ferrara veniva definito “Germanismo economico” e ai “Socialisti della cattedra” intesi come numi tutelari dei protezionisti italiani. In sintesi, se Hayek ha torto quando – pur ricordando l'ingiusta accusa rivolta da Pantaleoni ai *Grundsätze* di Menger di avere «soltanto il difetto di essere un plagio dei più audaci delle pubblicazioni del Cournot, Gossen, Jennings e Jevons. Nemmeno il Bastiat ha osato sfruttare in modo uguale il Carey» (Pantaleoni 1889, p. 103, n. 27) – scrive che quella di Pantaleoni fu comunque «Die wahrscheinlich erfolgreichste fremdsprachige Darstellung der Lehren der Österreichischen Schule», ³² Pantaleoni non ha ragione quando scrive che l'opera di Menger non raggiunge i vertici teorici di quelle di Pareto.

Senza entrare nel merito dei giudizi di Pantaleoni e di altri liberisti, ³³ si può dire che tra le due tradizioni c'è scarsa conoscenza reciproca e ancor minore sintonia. A dividerle sono anzitutto la questione dell'individualismo, quella della nascita e funzione delle istituzioni, *compreso lo stato*, l'utilitarismo e l'*homo oeconomicus*. Si potrebbe così concludere dicendo che la vera differenza tra liberisti e Austriaci consiste principalmente nella teoria delle conseguenze inintenzionali. I primi credono che agendo secondo scienza si otterranno i risultati voluti e pensano che il processo di evoluzione selettiva vada in tale direzione: premia chi non sbaglia. I secondi, pensano invece, con Menger, che le principali istituzioni sociali, ovvero il linguaggio, il diritto, lo stato, la religione, il mercato, il denaro, i prezzi, i salari, i tassi di interesse, ecc., sebbene «servano il bene comune e abbiano un'importanza fondamentale per il suo sviluppo», siano sorte «senza una volontà comune orientata alla loro fondazione» (Menger 1883, pp. 150sgg.), e non manifestano nessuna fiducia nel “pragmatismo razionalistico unilaterale”, ovvero in quel «costruttivismo razionalistico» che Hayek assocerà poi all'utilitarismo filosofico. ³⁴

170n. e 271n.). Ora, se si tiene presente ciò che Menger pensa della tesi dell'«analogia tra fenomeni sociali e organismi naturali» (p. 133sgg.), e del potere conoscitivo ed esplicativo dell'«indirizzo empirico-realistico» (pp. 37sgg.), ci si renderà conto del fatto che da una conoscenza delle opere di Spencer attestata da frequenti sottolineature non si può inferire un'influenza. Mingardi solleva indubbiamente e giustamente una questione «affascinante», ma la risposta che si può desumere dalla lettura dell'opera mengeriana mi sembra altrettanto chiara e per molti versi definitiva. E ciò senza entrare nel merito della posizione e del rapporto della filosofia delle scienze sociali mengeriana rispetto a quelle ad essa contemporanee; una questione, a sua volta, decisamente affascinante. Sul tema si veda anche Mosca-Sunna (2015, p. 10).

²⁸ E non avendo molto da aggiungere a quanto al riguardo ho scritto in anni lontani, cfr. Cubeddu (1984).

²⁹ Cfr. Hayek (1973-79, III, pp. 204-205n).

³⁰ Un passaggio riguardo al quale rinvio a Cubeddu (1993).

³¹ Si deve a Silvestri la segnalazione del fatto che Einaudi (1931b) aveva sollecitato la traduzione delle *Untersuchungen* mengeriane e di Keynes (1891), definendole «opere stupende e fondamentali ambedue, ma quella del Menger, in particolar modo, di capitale importanza, non solo per le scienze sociali, esauritissima da tempo e ricercata tanto che gli studiosi tedeschi medesimi, se una versione italiana venisse alla luce, si rassegnerebbero ad acquistarla pur di non rimanerne privi!» (Silvestri 2008, pp. 90-91n.). Ciò che effettivamente avvenne grazie alla traduzione che ne fece Bruguier, cfr. Menger (1883). Sull'importanza e il carattere innovativo di tale opera, che segna anche l'avvio del cosiddetto *Methodenstreit*, e che viene considerata l'atto di nascita della filosofia delle scienze sociali austriaca, non è ora il caso di soffermarsi.

³² Cfr. Hayek (1933, p. xxiv). Nella relativa nota Hayek riassume con molta precisione anche la vicenda delle traduzioni italiane dei *Grundsätze*. L'accusa di Pantaleoni, che in realtà più che essere ingiusta mette in luce una sostanziale incomprendenza del pensiero di Menger, anche in seguito alla replica di Böhm-Bawerk, fu ridimensionata nella traduzione inglese dell'opera di Pantaleoni. Sulla vi-

IV. Il retroterra filosofico: Spencer

Per quanto genericamente ammesso e riconosciuto il tema dell'influenza di Spencer sugli esponenti di quella che si è definita "seconda ondata del liberismo" non ha ricevuto una trattazione specifica e complessiva. Forse anche perché, quantunque essi non abbiano nascosto tale influenza, che nasce da una diretta lettura delle opere, nessuno dei liberisti ha dedicato a Spencer una monografia o un saggio. ³⁵

In termini generali, e senza toccare la questione della relazione tra l'utilitarismo di Jevons e quello di Spencer, ovvero il carattere della tradizione utilitaristica inglese nel suo complesso, ci si dovrà limitare a constatare come i liberisti (ma non tutti e in misura comunque diversa) adottino la filosofia di Spencer nel momento ancor alto ma già calante del suo successo e le si mantengono fedeli anche quando le critiche che gli vengono rivolte, e che derivano da un sostanziale mutamento di orizzonti e di problematiche non soltanto filosofiche, iniziano a incidere significativamente sulla sua credibilità e diffusione. I liberisti italiani finiscono così per non accorgersi che il declino del prestigio della loro filosofia di riferimento avrebbe avuto anche conseguenze sulla credibilità della dottrina economica che ad essa associavano e che da essa deducevano. Ma più della loro dottrina economica a pagarne il prezzo furono la loro filosofia sociale e la loro filosofia e metodologia delle scienze sociali che si reggevano, in definitiva, su un evolucionismo inteso come un progresso che, a sua volta, incorporava tanto una dottrina dell'affinità tra organismi naturali e istituzioni sociali, quanto una conseguente trattazione dei fenomeni sociali alla stregua di quelli naturali. Dunque sulla possibilità di elaborare leggi e di fare calcoli matematici sui comportamenti individuali e collettivi. Come i positivisti sociali loro contemporanei i liberisti (e in particolare Pantaleoni) intendevano l'ambito delle scienze sociali come un universo matematizzabile e in larga misura prevedibile se ne fossero scoperte e osservate le leggi. La facoltà di scelta, con le sue implicazioni filosofiche, psicologiche e sociologiche veniva così ridotta a un calcolo razionale che si fondava a sua volta su una sorta di *fisicalismo avant la lettre*. Il fragile retroterra filosofico dell'*homo oeconomicus* non può essere quindi distinto dalle delusioni a cui andarono incontro i liberisti. E la fede nella libertà e nei suoi vantaggi economici e sociali rappresentò un tonico che in alcuni casi le rese meno amare e che in altri portò a scelte politiche a dir poco avventate. E tuttavia i liberisti non misero in discussione la fondatezza della

ceda di vedano Monceri (2001), Nuti (1998), Magnani (2003, pp. 29-49). E tuttavia, al di là della sostanziale incomprensione dell'opera mengeriana da parte di Pantaleoni e degli altri economisti italiani che l'avevano letta in tedesco, è il caso di ricordare che nella (pressoché identica) Prefazione alle traduzioni italiane di Menger (1909; 1925), Pantaleoni (1909, pp. iii-vi), presenta l'opera con una certa sufficienza che, soprattutto se si tiene conto della critica di mancare di una «concezione dell'equilibrio generale economico», mostra un'infelice comprensione della tesi generale mengeriana. Tant'è che la definisce come un'«opera propedeutica» che «manca della concezione dell'equilibrio generale economico», e come una «prima approssimazione» in cui «manca una rigorosa distinzione tra fenomeni dinamici e statici». E tuttavia, «incompleta come è, è tutta fabbricata di materiale sicuro, di oro da 24 carati», «per quanto antiquato», anche se non può essere paragonata alle opere di Pareto che però possono essere intese soltanto «dai maestri dei maestri». E si potrebbe aggiungere che il concetto mengeriano di «scienza economica esatta» non sembra coincidere con quello di «economia pura» e che l'interpretazione edonistica della «teoria dei bisogni» mengeriana, ripresa anche da Croce, lascia a dir poco perplessi. In Michelin (1998, p. 108n.), ci si rammarica che manchi «una ricostruzione dei rapporti tra il pensiero di Hayek e quello di Pantaleoni», ma l'impressione è, che oltre alle palesi e profonde differenze, ci si ricaverebbe assai poco.

³³ In de Viti de Marco (1888), per esempio, si ritrova il medesimo atteggiamento di sufficienza e di incomprensione. Tant'è che, nonostante il fatto che l'obiettivo polemico siano le teorie di Smith, l'opera di Menger viene così descritta: «i tentativi di Menger, per divulgare in Germania il trattamento teorico, non costituiscono, come avveniva per Cairnes in Inghilterra, una conseguenza logica del precedente lento svolgimento dottrinale, ma una reazione contro l'indirizzo finora prevalente. I suoi scritti sembrano destinati ad esercitare un'azione benefica sugli studj economici in Germania, ma quanto ad importanza teorica intrinseca per la scienza in generale ne hanno una affatto secondaria. Essi si debbono considerare come una elaborata assimilazione, fatta conforme al genio nazionale tedesco, delle vedute specialmente del Cairnes e del Bagehot, allo scopo di renderle popolari in Germania» (p. 76n.).

filosofia che sorreggeva la loro scienza economica, la loro filosofia e metodologia delle scienze sociali e la loro filosofia sociale. Per quanto nutrissero stima e ammirazione per Croce, delle critiche che egli mosse alla loro filosofia non tennero conto. Tant'è che non risposero.

La loro acritica fedeltà a una filosofia che aveva fatto il suo tempo e che appare ancor oggi irrecuperabile, fu così un altro dei motivi che determinarono la loro sconfitta nel mercato delle idee in un momento storico in cui la crisi del positivismo e di quel *laissez faire* al quale venivano ingiustamente associati (e che in realtà, nella forma in cui lo si critica non è mai esistito) produceva nuovi scenari politici e dei tentativi di rifondare il liberalismo politico ed economico ai quali i liberisti restarono sostanzialmente estranei anche perché, a livello internazionale, erano cambiati i protagonisti e gli interlocutori. Certamente si potrebbe anche indagare sul carattere del loro spencerianesimo (Vivarelli 1981, pp. 191sgg. e 242) e sulla sua reale corrispondenza col pensiero di Spencer. Ma sicuramente furono travolti dal suo crollo e ciò può aver avuto una qualche influenza anche sul loro tentativo di creare quel partito politico e quel blocco sociale che avrebbe potuto avere un ruolo nel contrastare quel fascismo verso il quale Pareto e Pantaleoni negli ultimi anni della loro vita non furono avversi e ferocemente ostili.

Per vedere con maggiore dettaglio l'influenza spenceriana si potrebbe iniziare da quella legge dell'uguale libertà che Spencer aveva avanzato in *Social Statics*, del 1883, e secondo la quale ogni individuo ha diritto a esercitare nel modo più ampio le proprie capacità a condizione che siano compatibili col godimento delle stesse libertà da parte di tutti gli altri. Un ideale che i liberisti sembrano adottare senza riserve come programma politico da conseguire tramite la libertà economica. La scelta a favore della filosofia spenceriana era infatti per molti versi una scelta obbligata se si pensa che veniva intesa come il compimento di quella tradizione economico-politica anglosassone, ma anche francese, ³⁶ nella quale i liberisti si erano formati. Forse non ne percepirono la dimensione metafisica ma, poco inclini e sensibili a un'autonoma riflessione filosofica, indubbiamente la preferirono a quella di Kant e di Hegel anche per la scarsa simpatia nutrita nei confronti della Germania, della "Scuola storica dell'economia" e dei suoi "Socialisti della cattedra".

Nella ricerca di una base scientifica oggettiva delle proprie teorie e della propria filosofia economica e sociale Pantaleoni trovò così un adeguato punto di riferimento nella versione spenceriana del darwinismo sociale ³⁷ e nella sua fusione con la tradizione utilitaristica inglese da cui trasse anche la sua teoria dell'evoluzionismo selezionistico dei fenomeni sociali. Manuela Mosca scrive così che da essa Pantaleoni derivò «l'edonismo come movente del comportamento umano, la selezione come processo naturale e benefico, la disuguaglianza come conseguenza

³⁴ Per quanto possa essere importante, non potendo essere ora affrontata, sulla questione rinvio a Cubeddu (2016) in cui si tratta (criticamente) della distinzione della ("vera") tradizione individualistica – così come ricostruita da Hayek – da quella ("falsa") propria dell'utilitarismo e del razionalismo costruttivistico. In quest'ultima, tuttavia, se di adoperassero categorie austriache, potrebbero essere collocati i liberisti.

³⁵ Negli ultimi anni la questione è stata affrontata direttamente da Mosca e da Sunna per quanto riguarda Pantaleoni (e Francesco Saverio Nitti) e più indirettamente da uno studioso di Spencer come Mingardi, nelle introduzioni a Spencer (2016) e a Pareto (2018). Studi che hanno consentito di far luce su tale influenza e nei quali si può anche agevolmente ritrovare l'indicazione delle fonti e della letteratura. Non si nasconde di aver tratto vantaggio dalla loro lettura.

³⁶ Si pensi all'influenza di Bastiat, su cui si veda Mingardi (2017), di Ferrara e di de Molinari.

³⁷ Quanto tale interpretazione fosse corretta è questione dibattuta ma di cui non ci si potrà occupare.

e/o premessa della selezione, la coazione come condizione per mantenere selettiva la società e il progresso come effetto finale della selezione» (2015, p. 25). In questo modo, «l'edonismo egoistico (vale a dire il perseguimento dell'interesse individuale guidato dal piacere) [che] induce l'*homo oeconomicus* a comportarsi secondo la legge del minimo mezzo» diviene la «motivazione universale delle azioni economiche»: la massimizzazione del piacere o la minimizzazione della pena» e istituisce una stretta relazione tra edonismo, desiderio di autoconservazione e selezione (p. 26). Si tratta di un evoluzionismo che avendo una *direzione* aveva anche un carattere progressivo e che, basandosi «sull'idea lamarckiana dell'eredità dei caratteri acquisiti, secondo cui l'adattamento stimola la ricerca consapevole di strategie per migliorarsi, ed i miglioramenti vengono trasferiti alle generazioni successive» (p. 24n.), contribuisce a spiegare la sua fiducia nel progresso come successione di stadi dell'evoluzione.

In questo modo, la fiducia spenceriana nel progresso e la sua teoria dell'evoluzione degli organismi sociali da militari a industriali vengono trasferite da Pantaleoni nel principio edonistico inteso come fondamento filosofico universale dell'economia pura. A questa concezione spenceriana, stando alle parole di de Viti de Marco, Pantaleoni si mantenne sempre fedele e la «legge dell'evoluzione, che pel filosofo è la successione fatale dei vari stadi del processo evolutivo, diventa la norma della sua azione politica giornaliera, perché ritiene di poterne arrestare o affrettare il ciclo» (1925, pp.165-177). In sintesi, se «l'egoismo edonistico è il presupposto [della sua filosofia sociale], la competizione è la legge naturale che assicura il progresso, la disuguaglianza ne è l'indispensabile condizione e conseguenza, la coazione è il sostituto sociale dell'istinto di sopravvivenza della specie quando vi è conflitto tra interesse individuale e collettivo e l'*élite* occidentale portatrice del valore della selezione è l'unica classe titolata a esercitare la coazione; l'obiettivo da avere sempre di mira è il progresso» (Mosca 2015, p. 38).

Pur senza condividerne appieno una sorta di storicismo evoluzionistico che reputava ingenuo, o meglio l'interpretazione delle teorie di Spencer che in quegli anni circolava in Italia, anche Pareto, nel *Cours d'économie politique*, recepisce l'evoluzionismo spenceriano e la sua idea della «mutua dipendenza dei fenomeni sociali» in cui ravvisa la migliore applicazione di una metodologia delle scienze sociali fondata su una stretta aderenza ai fatti e sulla consapevolezza delle leggi dello sviluppo storico che tramite la divisione del lavoro porta gli «organismi sociali» a un'evoluzione da «un'omogeneità indefinita e incoerente a una eterogeneità definita e coerente». L'importanza che Pareto attribuisce alle teorie di Spencer in varie pagine del *Cours*, 38 e quella che gli viene riservata da de Viti de Marco, per quanto non configurino un'influenza così marcata come nel caso di Pantaleoni, permettono comunque di notare come il sistema filosofico di Spencer si collochi come un punto di riferimento indefettibile al di là delle distinzioni e delle riserve. Anche per de Viti de Marco, fin da *Il carattere teorico dell'economia finanziaria*, del 1888, a *First Principles of Public Finance*, del 1936 (pp. 36 e 182), la filosofia di Spencer rimane un punto di riferimento. E questo, anche se è da tener presente l'importante distinzione che si mostra sul concetto e sulle funzioni dello stato (riguardo al

38 Cfr., per esempio, Pareto (1896, §§15, 202, 381, 583) sulla «mutua dipendenza dei fenomeni sociali», (§§615, 618) sulla distinzione tra società di tipo industriale e di tipo militare, (§620) sulle analogie tra organismi viventi e organismi sociali, (§626) sulla collocazione della «teoria delle variazioni e della selezione» di Spencer nella contrapposizione tra evoluzionismo darwiniano e lamarckiano, (§654) sulla «teoria del passaggio da una omogeneità indefinita, incoerente, a una eterogeneità definita e coerente», come principio di quella divisione del lavoro che incrementa la mutua dipendenza degli individui

quale, l'impossibilità di un «accordo» completo non è insita tanto nella corrispondenza tra la tipologia spenceriana: «tipo sociale militare» e il «tipo sociale industriale», con quella de vitiana di «organizzazione ad impresa individuale monopolizzata» e di «organizzazione a tipo sociale cooperativo», quanto a proposito del «concetto prevalente in Spencer, che lo Stato abbia una personalità distinta dalla società. I fenomeni propri delle società a tipo industriale sono da lui riportati al dualismo fra lo Stato e la Società e spiegati con la schiacciante prevalenza di questa su quello, allo stesso modo che i fenomeni dell'altro tipo sociale erano spiegati con la prevalenza di quello su questa. Donde, a mio avviso, si ha una spiegazione negativa insufficiente del perché si paghi oggi dalla società allo Stato, in forma di tributi, lo stretto costo di produzione dei servizi pubblici. E si ha pure, come necessaria conseguenza, il principio che lo Stato restringa la sua funzione a prescrizioni negative su quanto il cittadino debba astenersi dal fare. Il quale principio è in evidente contraddizione col fenomeno costante e permanente dello Stato moderno, le cui attribuzioni si estendono ogni giorno più a prescrizioni positive. Quindi preferisco chiamare inconsistente il principio che non spiega i fatti; e non viceversa» (de Viti de Marco 1888, p. 97n.).

In conclusione, se è vero che nel Novecento la sostanza del discorso dei liberisti non è tanto economica quanto politica, ci si può chiedere se e in che misura il tracollo della considerazione e del prestigio delle idee di Spencer e del suo evoluzionismo abbia inciso sulla credibilità delle loro proposte economiche e politiche. E benché sia difficile rispondere, ci si può limitare a notare che la loro filosofia sociale evoluzionistica non ha avuto continuatori.

V. Lo Stato e i suoi compiti

Nonostante i frequenti richiami a Bastiat e a de Molinari, i liberisti non erano dei ferventi seguaci del *laissez faire* ed erano anche ben lungi dal pensare che lo stato dovesse farsi da parte nelle vicende economiche e lasciare che il mercato, sorretto dalla *Invisible Hand*, facesse il suo corso. Sapevano infatti assai bene, come del resto tutti gli economisti di allora quale che fosse la scuola di appartenenza, che certi beni pubblici non potevano essere prodotti spontaneamente e tempestivamente dal mercato e ancor meno pensavano – cosa che in realtà, e a parte qualche vago accenno in Bastiat e in de Molinari, ³⁹ iniziò a essere *immaginata* soltanto a partire da *Power and Market*, di Rothbard (che però è del 1970) – che i cosiddetti beni pubblici potessero essere anche prodotti da una mercato concorrenziale. Senza poi dire che in un regime democratico quelli che vengono intesi come beni pubblici da produrre tramite lo stato vengono in definitiva decisi dal risultato di un confronto politico-elettorale e non, come pensavano i liberisti, da una intervento (moderatore) della scienza economica e in particolare della scienza delle finanze che, quando non si registrano le condizioni per una loro produzione a minor costo da parte del mercato, interviene per ripartirne i costi (anche se non sempre è chiaro seguendo quali criteri – ideologici, efficientistici, storici, etici, educativi, religiosi, ecc.– e quale possa essere il rilievo della decisione politica).

componenti la società, (§672) sul contributo di Spencer alla questione relativa a quale sia «l'organizzazione del governo atta ad assicurare [alla società] il massimo di *utilità*», anche se talora non mancano perplessità e riserve, (§§191, 619, 927) sulle cause dei «movimenti vibratorii dell'aggregato sociale» nella «natura dell'uomo» e sulla possibilità di una loro «legge universale».

³⁹ Si vedano le pionieristiche investigazioni in de Molinari (1849), Bastiat-de Molinari (1994) e la più generale visione di insieme presentata in Iannello (2004).

In realtà i liberisti pensano allo stato come al fattore trainante della vita economica e come allo strumento essenziale, tramite la scienza delle finanze che avevano in mente, per arrivare – giova sempre ricordarlo – a quella trasformazione della ripartizione del carico fiscale che pesava soprattutto sul consumo e in specie su quello delle classi più deboli e svantaggiate dal processo di industrializzazione voluto dai loro avversari protezionisti. Ed è proprio alla luce di questa loro encomiabile ossessione per l'iniqua ripartizione del carico fiscale e del loro fermo proposito di porvi rimedio (tale da configurare una sorta di teoria della giustizia sociale) che l'accusa di insensibilità del liberismo per i problemi sociali risulta tanto immotivata quanto ingiusta.

Ma prima bisognerà vedere cosa i liberisti intendono per *Politica*. Ancora una volta de Viti de Marco è prezioso. In una lettera del 1935 a Benvenuto Griziotti, che aveva recensito i suoi *Principii di economia finanziaria* del 1934, ovvero al termine della sua carriera scientifica e quando si era ormai ritirato dalla vita politica, de Viti de Marco, riassumendo i temi e il carattere della sua riflessione politico-economica, così scrive: «tentare prima la spiegazione (soltanto la spiegazione!) di ogni singolo fenomeno risalendo ai principi del valore e astraendo da cause e forze politiche e poi passando a queste quando (e qui la regola) quelli non bastano. Per me la *politica* non è che la lotta di interessi antagonisti tra individui e gruppi di individui che si impadroniscono della forza coercitiva dello Stato e la utilizzano in difesa dei propri particolari interessi, che gabellano (con l'aiuto degli economisti e dei giuristi) *come fini dello Stato* e interessi della collettività. Lo Stato parla e opera a mezzo di leggi: ma ogni legge va analizzata e riportata agli interessi degli individui e dei gruppi che l'hanno configurata. Può avvenire che la legge fatta da un solo individuo risponda all'interesse del maggior numero, ossia della collettività, ma ciò deve risultare dall'analisi obiettiva. Qualunque *apriorismo* va negato. Non ammetto, cioè, per apriorismi, che il fenomeno tributario sia economico e sia politico. *È quello che è di fatto*. Questa è la trattazione *teorica*, che si oppone alla trattazione che considera la finanza come *arte* tendente a dare allo Stato norme di condotta politica. Come scienziato *spiego*, e perciò *smaschero*, la condotta dello Stato nel dato luogo e nel dato momento. Come cittadino e uomo politico approvo e combatto i fini che lo Stato vuol perseguire» (Cardini 1985, p. 13).

Quel che i liberisti reclamano, e per cui si battono, sono quindi l'imparzialità dello stato, la certezza del diritto e la concorrenza economica e sindacale (Vivarelli 1981, pp. 244sgg.). E di qui l'importanza che attribuiscono alla *scienza delle finanze* intesa come strumento per raggiungere tal fine. Una riflessione che si svilupperà dalle prime teorizzazioni dello stato, della sua natura, delle sue finalità e delle sue funzioni sviluppate da Pareto, Pantaleoni e da de Viti de Marco alla fine dell'Ottocento, alla ricerca da parte di Einaudi, negli anni del fascismo, della definizione del carattere dello Stato liberale.

Assumendo la posizione di de Viti de Marco come rappresentativa, si potrebbe dire che già nella distinzione tra *stato monopolista* e *stato cooperativo*, che è una delle costanti dei liberisti, è contenuta *in nuce* il loro proposito di trovare le basi teoriche della finanza dello stato democratico. De Viti de Marco non pensa che lo stato debba essere inteso «come la organizzazione di una classe sociale che esercita il potere a suo esclusivo beneficio, ovvero come la organizzazione di classi superiori, che mirano a promuovere il generale benessere delle popolazioni con autorità assoluta, ma paterna; ovvero come la organizzazione di tutte le classi sociali, che direttamente o per mezzo de' poteri da loro stesse

costituiti curano i loro propri interessi collettivi», ma come «la organizzazione di tutte le classi sociali che direttamente o per mezzo de' poteri da loro stessi costituiti curano i loro propri interessi collettivi» (1888, p. 68). Questo comporta sia che poiché «lo Stato [è] un prodotto variabile delle condizioni sociali, così anche i motivi della sua azione variano nel tempo e nello spazio» (p. 70), sia che esso si è sempre configurato come «una grande industria, in cui l'ente produttore Stato trasforma una parte della ricchezza privata nazionale in [...] quei servizi pubblici storicamente considerati come esclusivo compito dello Stato» (p. 91).

Come si è visto, de Viti de Marco distingue lo Stato militare dalla sua più moderna configurazione lo Stato cooperativo (che si caratterizza per il più basso tasso di coercizione pubblica) il quale limita la propria azione a «costringere le singole economie ricalcitranti all'osservanza del patto sociale, dentro i limiti del mandato e fino a concorrenza della propria rata di partecipazione al carico nazionale» (p. 96) e nel cui ambito lo stato interviene nella produzione dei beni pubblici soltanto quando può garantire un loro prezzo di produzione inferiore a quello del mercato. Questa concezione dello Stato e delle sue competenze si ritrova anche nell'ultima opera di de Viti de Marco, nella quale leggiamo: «the State, as the active subject in Public Finance, is not a physical person, as is the *homo oeconomicus* of general economics. It is a juridical person; it is the political organ that sometimes summarizes in itself, sometimes represents, and in every case works in the interest of, the whole community». Si traccia così una distinzione tra «Economics of the State» e «Private Economics»: «democratic State [where] we do assume that there is personal identity between producers and consumers, since the citizens who pay taxes are also citizens who consume the public services [from which] necessarily follows that the popular, or co-operative, state furnishes public services at cost price» (1936, pp. 41-43).

Senza aggiungere commenti al fatto che l'espansione delle competenze dello stato che si è realizzata negli stati democratici ha smentito tale speranza e quella ad essa connessa secondo la quale una scienza delle finanze rigorosa avrebbe potuto razionalizzare il processo di individuazione dei beni pubblici e i costi della loro realizzazione e distribuzione, e così senza chiedersi su quali basi «scientifiche» poggiasse tale speranza o pretesa, si passerà quindi a vedere il concreto campo di applicazione di tale concezione dello stato.

Per de Viti de Marco (1913), lo stato si sarebbe dovuto caratterizzare principalmente per una politica ecclesiastica in grado di assicurare a tutti e senza favorire nessuna fede religiosa quella libertà religiosa che è un radicale «patrimonio inviolabile di ogni individuo»; per un ampliamento delle libertà economiche analogo a quello delle libertà politiche; per una riforma del sistema doganale, di quello tributario e di quello delle sovvenzioni; per il contenimento delle spese pubbliche e sociali che si trasformavano in realtà in privilegi per singoli gruppi o categorie a scapito di altre (col risultato che «si è riusciti a scaricare sulle spalle dei cittadini più poveri, insieme all'onere dei vecchi privilegi borghesi, anche quello dei nuovi privilegi proletari»; per una riforma tributaria che avrebbe dovuto elevare il reddito minimo esente ed estendere le esenzioni sulle «merci che entrano nel tenor di vita sempre crescente delle classi popolari»; una nuova legge sulla finanza locale che dia ai comuni le risorse per far fronte a spese, come quelle dell'istruzione, che dovrebbero essere invece assunte dallo Stato; per una legge doganale che elimini quel protezionismo di cui profittano

poche industrie e lavoratori scaricando sulla generalità dei consumatori più poveri «prezzi artificialmente più alti» essendo ben noto alla scienza economica che mentre «la libertà degli scambi interni ed esterni estende e assicura il maggior possibile benessere al maggior numero di individui, [...] il protezionismo, invece, lo concentra in alcuni gruppi produttori con scapito degli altri»; per la formazione di «una *coscienza popolare antiprotezionista ed antitributarista*»; per un'eliminazione sia di quella sperequazione del bilancio statale che penalizza il Mezzogiorno, sia di quei lavori e servizi pubblici e di quella «legislazione pseudo-sociale [che] non profitta al proletariato agricolo e povero del Mezzogiorno [che tuttavia] ne sopporta tutta intera la sua parte di spesa»; per una soluzione dei problemi del Mezzogiorno che non dipenda da leggi speciali giacché «in regime rappresentativo, le popolazioni meridionali non debbono aspettarsi che altri, di altre regioni, vengano a diagnosticare i loro mali e a organizzare la loro difesa»; per la riduzione delle spese militari e per una politica non colonialistica. Un programma politico che de Viti de Marco così riassume: «*la difesa del maggior numero contro il privilegio dei gruppi organizzati che monopolizzano il potere*». ⁴⁰ Obiettivi politici che de Viti de Marco ha chiari da sempre, che resteranno pressoché costanti e che per raggiungere i quali auspica, impegnandosi di persona, la formazione di un partito liberale-democratico d'ispirazione gladstoniana: un progetto politico che lo impegnerà per decenni ⁴¹ battendosi contro la riduzione del parlamento a luogo di negoziazione dei favori di stato e il cui progetto politico può essere così sintetizzato: sconfiggere lo statalismo tramite la riforma tributaria.

Quando ormai l'utilitarismo di stampo spenceriano era passato di moda e diventato insostenibile, Einaudi, diversamente da Pareto, Pantaleoni e de Viti de Marco, non crede in un *élite* che possa usare lo stato per l'interesse generale, e forse elude il problema sforzandosi di trovare una fondazione scientifica oggettiva e moralmente ineccepibile per la scienza delle finanze. Il suo scritto del 1943, *Ipotesi astratte ed ipotesi storiche e dei giudizi di valore nelle scienze economiche* e soprattutto l'immediatamente successiva revisione ⁴² mostrano quanta importanza riponesse nella ricerca di quei fondamenti teorici e morali della scienza economica che avrebbero posto il suo liberalismo, non soltanto economico ma anche politico, su una base più solida.

Tramontato ormai il momento aureo del liberismo, e di fronte a una realtà storica e politica ben diversa da quella a cavallo tra Ottocento e Novecento, Einaudi cerca così di dare ordine a qualcosa che in realtà gli premeva più delle astratte considerazioni sul metodo: trovare una fondazione e una giustificazione teorica a quella scienza delle finanze che andava perfezionando. Ciò che gli sarebbe potuto tornare vantaggioso anche per rispondere ai problemi posti da Croce nelle varie puntate di quel dibattito su *liberalismo* e *liberismo* nel quale Einaudi si era talora trovato in «filosofico affanno» e costretto a difendere un liberismo col quale non si identificava pienamente. Di qui la ricerca dei fondamenti teorici di una scienza economica che Einaudi, diversamente dai liberisti a lui precedenti, non considera come una scienza nel senso positivistic del

⁴⁰ Le tante citazioni sono tratte da de Viti de Marco (1913, pp. 317-342). Si tratta di temi costanti nella sua produzione scientifica e nelle sue battaglie politiche e parlamentari.

⁴¹ Cfr. Cardini (1985).

⁴² Già l'anno dopo Einaudi rivide ed ampliò tale scritto. L'ultima versione è ora disponibile in Einaudi (2017), volume curato, con un'importante *Introduzione*, da Silvestri. Le considerazioni seguenti riprendono un mio intervento alla presentazione di tale volume e verrà pubblicato in *Annals of the Fondazione Luigi Einaudi*, LII, 1-2018.

termine, bensì come una scienza morale. Non credendo che tutti i beni pubblici sarebbero potuti essere prodotti dal mercato (soluzione alla quale, a dire il vero, allora non credeva nessuno), Einaudi, come Croce e i liberisti, non pensava che la vera questione fosse quella relativa all'ampiezza e dalla fondatezza delle sfere di intervento dello stato, ma che senza una conoscenza economica vera le scelte politiche sarebbero state inevitabilmente sbagliate. Di qui la ricerca del suo fondamento e le riflessioni sulle complesse questioni connesse alla sua trasposizione in concrete decisioni politiche.

Nei paragrafi dedicati allo *stato* sembra quasi che Einaudi sia interessato non a trovare giustificazioni per lo Stato e per la sua azione, ma a delineare un modello di «miglior ordine politico». Scrive infatti che poiché «i fini propri dello stato, non possono, d'altro canto, essere concepiti fini esclusivi del gruppo considerato come unità. Se lo stato cooperativo, concepito come perseguente soltanto fini dei singoli che lo compongono, è acefalo; lo stato moderno, concepito come perseguente esclusivamente fini della collettività considerata nella sua unità, è un mostro. L'ipotesi suppone l'assurdo: che possa darsi uno stato il quale operi nel proprio interesse di collettività senza preoccuparsi degli interessi degli uomini vivi che lo compongono [...] Partire dalla premessa che esista una *unità* detta stato, dei cui interessi la classe politica possa nell'esercizio del potere preoccuparsi esclusivamente, invece che degli interessi particolari di tutti gli appartenenti al gruppo pubblico, è partire da una premessa irrealistica. Non esiste infatti l'unità stato concepita come distinta dai cittadini dello stato medesimo» (1942-'43, pp. 392-393).⁴³

Il problema di Einaudi, «posto che lo stato non è un ente il quale persegue fini economici, di *interessi*, intesi nel senso nel quale questa parola è comunemente assunta di vantaggi misurabili in lire soldi e denari», sembra così essere quello della possibilità e dalle modalità della sua giustificazione in relazione alle finalità dei singoli individui. Pertanto, se «lo stato ossia gli uomini viventi nella società politica perseguono fini, economici morali politici, propri del loro vivere collettivo dentro lo stato, assumere che essi possano distinguere i fini conseguibili per mezzo dello stato in fini vantaggiosi ad essi come singoli e in altri vantaggiosi ad essi come collettività e risuscitare quel dualismo fra i singoli e lo stato, che apparve già dianzi erroneo discorrendo dello stato cooperativo. Il dualismo tra i singoli e il tutto appare anzi qui sotto un aspetto più terrificante e pericoloso; in quanto è fondato sulla premessa di uno stato il quale pensi e provveda solo alla collettività e non agli uomini che ne fanno parte» (p. 394-395). Se la distanza dallo Stato cooperativo di de Viti de Marco è palese, non meno marcata è la contrapposizione di Einaudi a un altro tipo di stato; ovvero alla concezione dello stato come un «idolo trascendentale [...] posto al di sopra e fuori degli uomini che lo compongono», un «un mostro» che non è «né moderno né compatibile con la libertà dell'uomo», e che avrebbe dovuto essere sia «giudice nelle cose della coscienza», sia perseguitore di «fini propri del solo gruppo e possa quindi comandare all'uomo, in ubbidienza al gruppo, di violare i comandamenti che la coscienza gli detta», Einaudi, partendo dalla premessa che «non esistono fini dello stato che non siano anche fini degli individui», contrappone infatti quella dello «stato *moderno* [che] è quello il quale persegue fini di elevazione morale e spirituale e *perciò e solo perciò* anche di benessere economico degli

⁴³ Oltre al fatto che Einaudi scriva, diversamente da de Viti de Marco e Pantaleoni, stato con la minuscola, la distanza dalla loro concezione del medesimo è palese: «senza volerlo, i teorici i quali come de Viti e Fasiani hanno creato la figura dello stato monopolistico, hanno in quella figura sintetizzato le forze che in ogni momenti storico minano l'esistenza dello stato e lo conducono alla rovina» (p. 396).

uomini nei quali lo stato medesimo si sostanzia e si compone» (p. 396). ⁴⁴

Da una prospettiva filosofico-politica si potrebbe osservare che Einaudi, consapevole del fatto che la perfetta moralità dello stato liberale è bacata dall'impossibilità di poter fare a meno della coercizione e che la sua riduzione, essendo l'unica soluzione possibile e praticabile, richiede l'elaborazione di criteri su come e dove incidere e in quale direzione, sia alla ricerca di una soluzione della difficile e instabile combinazione di efficienza e di giustizia. In altre parole, alla ricerca di un fondamento teoretico di una scienza, come quella delle finanze, che imponendo comportamenti ai cittadini, non può considerarsi esente da giustificazioni morali. Anche perché se le giustificazioni economiche debbano prevalere su quelle morali è pur essa una questione di filosofia politica che non può eludere chiunque si chieda se sia possibile fare a meno della coercizione.

Una questione indubbiamente centrale, ma che comunque non può essere risolta da discussioni sul metodo delle scienze sociali in generale se non adottando una prospettiva diversa da quella in cui si muove Einaudi cimentandosi con pensatori come Bruguier Pacini, Cairnes, Cantillon, Cournot, Fasiani, Gossen, Marshall, Marx, Pantaleoni, Pareto, Pigou, Puviani, Ricardo, Spinoza, Walras, de Viti de Marco - per quanto si possa infine osservare che nessun altro filosofo politico, liberale o meno, sia riuscito a trovare una soluzione a un dilemma, come quello della giustificazione filosofica della coercizione, che rimane irrisolvibile. ⁴⁵

Benché non abbia trovato una soluzione, va comunque riconosciuto a Einaudi di essersi posto un problema centrale non soltanto per la scienza economica e per quella delle finanze, ma per la filosofia politica e quindi per ogni dottrina dello stato. Un problema che i liberisti avevano affrontato con l'ingenuità che derivava loro dalla credenza di essere possessori e interpreti della *vera scienza* e senza rendersi conto né dei loro limiti filosofici, né di quelli di quella filosofia utilitaristica che mai misero in discussione e tramite la quale volevano trasformare il mondo e dargli un ordine razionale. Certamente una scienza delle finanze degna di questo nome quella coercizione potrebbe anche ridurla e, forse, potrebbe anche giustificarla alla luce degli inevitabili costi del mantenimento di una convivenza civile che renda possibile la ricerca della sua soluzione. E tuttavia, soprattutto se si crede che lo stato abbia tra i suoi compiti anche quello di educare e di elevare i propri cittadini tutto diventa più difficile perché pure l'educazione ha un costo da ripartire e vantaggi comunque incerti. Di fronte a tali problemi Einaudi sembra allora cercare una soluzione all'inevitabilità dei valori e delle scelte. Sa bene, anche per esperienza personale, che allocazioni pubbliche efficienti possono ridurre la coercizione se la politica e le sue dinamiche consentono di farlo, e sa anche che nello stato, anche in quello liberal-liberista, esiste un ampio spettro di beni pubblici che non possono essere tempestivamente prodotti neanche dalle dinamiche di un mercato concorrenziale perfetto. E poiché quel mercato non esiste per i motivi gnoseologici messi in luce proprio in quegli anni dagli Austriaci (coi quali anche Einaudi evita di

⁴⁴ La concezione einaudiana dei compiti dello stato e degli strumenti di cui può avvalersi appare così ben diversa da quella di Pantaleoni (1883) e di Pantaleoni-Bertolini (1892) per il quale, nella sintesi di Tedesco (2002, p. 74), il carattere ineliminabile dell'agire dello stato era quello della coercizione ritenuta indispensabile per superare i conflitti tra gli edonismi dei singoli individui e quelli dei diversi gruppi sociali. Al riguardo si veda anche Magnani (2003, pp. 130-39 e 155-64).

⁴⁵ Per fare un esempio, anche Hayek, con riguardo alla *moralità* della coercizione indispensabile per produrre beni collettivi, scrive che forse non è così «ovvia quanto la moralità delle norme che impediscono unicamente all'individuo di violare le sfere soggettive altrui» (1973-'79, III, pp. 43-45).

confrontarsi), il problema di individuare i criteri per ripartire costi di produzione e benefici di quei beni pubblici rimane tanto centrale quanto irrisolvibile. Infatti, se non si ammette l'esistenza di una provvidenziale *Invisible Hand* che tutto sistema nel tempo atteso, appare difficile pensare che costi diversamente sostenuti dagli individui dovrebbero dar vita a benefici uguali anche per coloro che non hanno partecipato al loro processo di produzione. Ma quella *Invisible Hand* non esiste; come non esiste l'armonia degli interessi, un equilibrio economico generale e, ancor meno, un finalismo dell'evoluzione.

Per uscire da questa *impasse*, sintetizzabile nell'«atteggiamento di indifferenza dell'economista verso i motivi delle scelte», anche Einaudi sarebbe dovuto uscire dalle «premesse dei ragionamenti classici intorno al prezzo in caso di libera concorrenza» (1942-'43, p. 402) e accontentarsi di giustificare razionalmente la propria scelta limitandosi a illustrarne le ragioni. Lo stato di incertezza in cui resta Einaudi può così essere sintetizzato dalla frase che concludeva la prima versione del saggio (e che nella seconda ora conclude la *Bibliographical note*), in cui egli osserva che «se le premesse e i ragionamenti degli economisti furono fecondi di grandi risultati scientifici, grazie debbono essere rese anche ai loro ideali di vita. Consapevolmente o non, essi possedevano e posseggono un certo ideale; e in relazione ad esso ancor oggi pensano e ragionano. Perché tacerlo, e perché chiudere gli occhi dinnanzi ai legami strettissimi i quali intercedono fra quel che si vuole e quel che si fa? fra l'ideale e l'azione? Che cosa sono codesti *fatti*, dei quali soltanto la *scienza* dovrebbe occuparsi, se non il risultamento delle azioni umane, ossia, da ultimo, degli ideali che muovono gli uomini?» (p. 421). ⁴⁶

VI. Conclusioni

Per venire al dunque circa l'ambiguo ricordo che hanno lasciato i liberisti bisogna prendere le mosse da due questioni che potrebbero sembrare secondarie ma che sono invece importanti per comprendere i motivi della loro sconfitta politica. Detto diversamente, per cercare di capire perché Croce li fece filosoficamente a pezzi.

La polemica di Croce con alcuni degli esponenti del liberismo data dalla fine del XIX secolo ⁴⁷ e ha per oggetto la natura dell'economia e più in generale il quadro di riferimento filosofico dei liberisti. In *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, del 1909, nelle pagine dedicate alla confusione tra «scienza economica e filosofia dell'economia» che per molti versi possono essere considerate riassuntive e conclusive, Croce invita gli economisti liberisti, a uscire dalla «stortura» delle loro pretese nelle quali egli «scorge dalle contraddizioni in cui i loro propugnatori s'impigliano, e dallo stesso furore che li anima, che è in fondo stizza del non potersi districare dalle contraddizioni che hanno essi medesimi fatto sorgere col loro procedere mal accorto. Per nostra parte, a quegli egregi economisti, purissimi e matematicissimi,

⁴⁶ Questa conclusione sembra riecheggiare quella di un saggio di Hayek (1942) pubblicato proprio in quei mesi in una rivista che Einaudi frequentava: «But what are the results of people perceiving the world and each other in a certain manner, as sensations and concepts which for different people are organised in a similar structure? What can we say about the whole network of activities in which men are guided by the kind of knowledge they have and a great part of which at any time is common to most of them? While Science is all the time busy revising the picture of the external world that man possesses, and while to it this picture is always provisional, the fact that man has a definite picture, and that the picture of all beings whom we recognise as thinking men and whom we can understand is to some extent alike, is no less a reality of great consequence and the cause of certain events. Till Science has literally completed its work and not left the slightest unexplained residue in man's intellectual processes, the facts of our mind remain not only data to be explained but also data on which the explanation of human action guided by those mental phenomena must be based. Here a new set of problems arises with which the scientist does not directly deal. Nor is it obvious that the particular methods to which he has become used would be appropriate to the-

vorremmo dire, se con ciò non si venisse a versare olio sul fuoco del loro furore. Risparmiatevi la pena di filosofare. Calcolate, e non pensate!» (si tratta del noto invito rivolto a Pareto). Per poi concludere, dopo aver messo in luce quelli che a suo avviso sono i limiti della filosofia che sta a fondamento del liberismo (ovvero quella possibilità di quantificare «gli atti volitivi, scambiata per il preteso fatto reale» che «ha dato origine all'idea di un calcolo dei piaceri e dei dolori, e di un bilancio della vita da impiantare con le partite del profitto in piaceri e delle perdite in dolori»), sull'erroneità del vaneggiare, tramite «costruzioni matematiche e procedimenti del calcolo economico», che i «procedimenti del calcolo economico siano procedimenti reali della psiche o dello Spirito» e che sia possibile «una doppia misurazione dei piaceri da condurre secondo l'intensità e secondo la durata». Di modo che, «quando i concetti empirici del liberismo furono innalzati a leggi di natura (di ragione), si ebbe una ribellione contro gli economisti; onde fu messo in chiaro che quelle «leggi di natura» non erano assolute ma empiriche, ossia fatti storici e contingenti; e che gli economisti che le propugnavano in modo assoluto, operavano non da scienziati ma da politici, e facevano valere in nome e col pretesto della scienza (se non per proposito, almeno per suggestione inconsapevole, o, se si vuole, per mero caso) gl'interessi particolari di certe classi o di certi popoli» (pp. 251-254)

Ma se questa spiegazione della *débâcle* del liberismo e dei liberisti è condivisibile, lo stesso, si potrebbe dire delle parole con le quali Carlo Antoni tratta del dibattito “liberalismo-liberismo” attribuendogli una valenza universale e intendendolo come una di quelle questioni «che travagliano la civiltà del nostro tempo, [che] è stata dibattuta da noi nei modi e nei termini propri della nostra tradizione. Ancora una volta, cioè, il pensiero italiano ha mostrato il suo peculiare interesse per la distinzione delle attività dello spirito umano» (1967, p. 225). Interpretazione alla quale bisognerebbe *però* aggiungere che per quanto sia vero che sia stata «dibattuta da noi nei modi e nei termini propri della nostra tradizione», quella vicenda deve essere vista nel contesto della crisi dell'utilitarismo filosofico e che Croce non fu il solo a metterne in evidenza i limiti filosofici. Ciò detto si tratta di una questione indubbiamente *per noi* importante. Se non altro perché, sempre per riprendere le parole di Antoni, essa «ha attratto l'appassionato interesse del mondo intellettuale e specialmente dei giovani di allora [... e che] è stata determinante nella formazione dottrinale del nuovo partito liberale italiano, ma ha anche influito sugli atteggiamenti di molti intellettuali, che sono passati a costituire o a rafforzare i gruppi dirigenti dei partiti di sinistra» (pp. 243-244).

Da questo punto di vista, se la critica che Croce rivolse ai liberisti sul piano filosofico è, come si è detto, condivisibile (anche se non sempre è chiaro quanto egli distingua la filosofia delle scienze sociali e la teoria economica degli Austriaci da quella dei liberisti marginalisti), diverso è il discorso riguardo a

se problems. The question is here not how far man's picture of the external world fits the facts, but how by his actions, determined by the views and concepts he possesses, man builds up another world of which the individual becomes a part. And by 'the views and concepts people hold' we do not mean merely their knowledge of external nature. We mean all they know and believe about themselves, other people, and the external world, in short everything which determines their actions, including science itself. This is the field to which the social studies or the 'moral sciences' address themselves» (p. 276).

47 I principali testi sono ora compresi in Croce (1900). Alcuni di essi pongono anche la controversa questione del rapporto tra Croce e la Scuola Austriaca su cui rinvio a Cubeddu (2007, pp. 207-30). Essa è resa particolarmente complicata dal fatto che, per quanto Croce ne ammetta una certa influenza, e ne dichiari un'attenta lettura, mancano quasi sempre le indicazioni delle opere (oltre che delle pagine). La letteratura su Croce e anche quella su Croce e l'economia è molto ampia e per un quadro d'insieme si possono vedere Fauci (2003) e Montesano (2003).

quanto la sua tesi circa la necessità di subordinare la sfera dell'economica (utilitaristica ed edonistica) alla sfera etico-politica tramite il riconoscimento del «primato non all'economico liberismo ma all'etico liberalismo» (1927, p. 12) abbia influito sulle credenze e sugli atteggiamenti politici del ceto intellettuale italiano. A tale tesi, infatti, se ne connette un'altra le cui implicazioni politiche sono rappresentate dalla rottura del legame tra liberalismo ed economia di mercato: di immaginare un liberalismo senza mercato. Croce credeva infatti che «ben si potrà, con la più sincera e vivida coscienza liberale, sostenere provvedimenti e ordinamenti che i teorici della astratta economia classificano socialisti, e, con paradosso di espressione, parlare finanche [...] di un 'socialismo liberale'» alla Hobhouse (p. 14), e riteneva sia che fosse anche possibile un'«indifferenza del principio della libertà verso la particolarità degli ordinamenti economici» (1938, p. 220), sia che se «il corso storico delle cose portasse al bivio o di danneggiare e scemare la produzione della ricchezza, conservando l'ordinamento capitalistico, cioè della proprietà privata, o di garantire e aumentare la produzione, abolendo la proprietà privata [...] il liberalismo non potrebbe se non approvare e invocare per suo conto quella abolizione» (1932, p. 36). In altre parole, e senza osservare che tale teoria avrebbe richiesto anche una teoria del capitale, che «sarebbe opera vana cercare 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» (1938, p. 221).

Dal che ci si potrebbe anche chiedere quale sia stato il ruolo del liberalismo di Croce, che non può essere definito un pensatore “di sinistra” ⁴⁸ e che condannò con insolita e sprezzante risolutezza il tentativo dei liberalsocialisti (il celebre “ircocervo”) di dare un'accentuazione socialista alle sue idee, nella crisi del liberalismo italiano. In altre parole come mai Croce abbia potuto generare un esito che va al di là delle sue intenzioni; un esito per certi versi analogo a quello del liberismo.

Ciò detto, che quel dibattito sia stato della massima importanza per delineare e soprattutto per comprendere il carattere e la storia della tradizione liberale italiana si può riconoscere, ma riducendola a quel dibattito si potrebbe anche finire col dimenticare per lo meno altre quattro componenti di tale tradizione. La prima è rappresentata da una domanda sulle ragioni dell'esaurirsi di quella che in anni recenti è stata chiamata la tradizione dell'economia civile; la seconda è rappresentata dal contributo di Antonio Rosmini il quale fu tra i primi a cercare una sintesi tra liberalismo e cattolicesimo, ovvero tra religione e mercato, una questione di cui è innegabile la valenza universale; la terza è rappresentata dal contributo che Bruno Leoni ⁴⁹ ha dato al liberalismo contemporaneo; la quarta è rappresentata dall'influenza che la tradizione italiana della scienza delle finanze (in larga misura costituita da liberisti) ha esercitato su una delle componenti principali del liberalismo contemporaneo: quella della *Public Choice*.

Per ragioni diverse, e principalmente a motivo dei limiti cronologici che ci si è qui dati, di esse non ci si potrà ora occupare. Tuttavia, con riguardo alla quarta questione, è opportuno ricordare che il liberalismo di Leoni, diversamente da quello dei liberisti, prende le mosse da quella filosofia delle scienze sociali 'austriaca' che i liberisti, per quanto anch'essi 'marginalisti', sostanzialmente

⁴⁸ Sulla formazione filosofico-politica di Croce si possono aggiungere soltanto dettagli a ciò che oltre mezzo secolo fa mise in luce Bobbio (1955) e che è stata recentemente indagata da Postorino (2017).

⁴⁹ Sul quale si veda la recente raccolta di saggi Modugno-Thermes (2018).

ignorarono o fraintesero, e che la sua opera principale, *Freedom and the Law* (Leoni, 1961), non soltanto apparve in inglese, venne tradotta in italiano soltanto nel 1995, e sia sostanzialmente estranea alla tradizione liberale italiana. Ciò detto Leoni, e non soltanto per la grande considerazione che ebbe di Einaudi, mantiene un qualche legame con la tradizione liberista perché offre una spiegazione politologicamente adeguata del carattere e della logica delle scelte collettive di cui i liberisti si occuparono. Una spiegazione che, dato anche l'amicizia personale che lo legò a James M. Buchanan, ha per taluni versi anticipato e influenzato la trattazione che della questione ha elaborato la tradizione della *Public Choice*.

Lasciando da parte tali questioni, quando Croce osserva che il liberismo, e i liberisti, non riuscivano a uscire dalla sfera dell'utile aveva ragione. E tuttavia è anche opportuno ricordare che i liberisti, e nonostante siano additati come mossi da una visione utilitaristica della società, concepivano la politica come un servizio, quasi come una missione. La concepivano in termini sostanzialmente etici e pedagogici. Non rendendosi conto che in realtà serviva anche qualcosa d'altro, e difettando, dopo Cavour, di un leader che fosse anche uno statista, finirono per essere nobilmente sconfitti da quel ceto politico che della politica e della lotta parlamentare voleva invece cinicamente servirsi; non certamente per educare le masse. In definitiva, li rovinarono la pedagogia e come, sempre l'etica; ovvero quei "moralisti politici" che attribuivano alla propria concezione della politica grandi visioni e non il più modesto e frugale compito di risolvere i problemi nel modo migliore.

Quale che sia il giudizio che se ne voglia dare, la polemica tra Croce ed Einaudi sulla presunta distinzione tra *liberalismo* e *liberismo* iniziata sul finire degli anni Venti e proseguita ben oltre la scomparsa dei due protagonisti, ha indubbiamente caratterizzato la storia del liberalismo italiano. Impossibile, infatti, trattarne senza farvi cenno. E per quanto si tenti di relegarla alla storia, è anche impossibile comprenderne gli sviluppi senza avere consapevolezza di ciò che quel dibattito ha rappresentato e di quanto abbia influito sul significato che hanno finito per assumere le parole liberalismo e liberismo. Di conseguenza, se ci si dovesse chiedere quale sia l'importanza del liberismo nella tradizione liberale italiana bisogna anzitutto tener presente che sarebbe ridicolo negare a un filosofo della caratura di Croce il diritto di crearsi un liberalismo coerente col proprio sistema filosofico in un momento in cui il liberalismo aveva il bisogno urgente di una riformulazione. E se si pensa soltanto al fatto che il volumetto di Keynes, *The End of Laissez Faire*, è del 1926, si ha piena contezza di quanto quell'esigenza fosse un anelito non soltanto italiano ed europeo (basti pensare a come negli anni Trenta le idee e le ricette di Keynes si diffusero e vennero anche applicate nell'America del *New Deal*), ma occidentale.

Senza dubbio l'Occidente aveva perso la fiducia in quelle idee liberali che avevano ispirato, sorretto e guidato quella sua egemonia mondiale che si realizza a partire dalla metà del XIX secolo. Indubbiamente era ai limiti dell'impossibile spiegare le nuove tirannidi che si erano affermate dopo la Prima Guerra Mondiale con la "concezione *wigh* della storia" che aveva sorretto l'ottimismo liberale dell'800. Che fosse più che legittimo cercare nuove dimensioni era, e rimane, innegabile. Altrettanto legittimo è però chiedersi se quelle soluzioni fossero delle buone soluzioni della crisi della coscienza europea e se non si siano limitate e ridotte, in realtà, a porre dei deboli e simbolici paletti tanto all'esplosione di quelle competenze degli stati che il liberalismo aveva temuto fin dal suo sorgere e denunciato come una diversa variante della tirannide, quanto all'affermarsi

di inedite forme di tirannidi (i totalitarismi). Da questo punto di vista, i ‘nuovi liberalismi’ di Keynes e di Croce finivano infatti per accettare, e non soltanto come pratica emergenziale, quell’interventismo dello Stato nella sfera economica pubblica e privata che il liberalismo ottocentesco aveva aborrito ma, come tanti altri liberali del decennio precedente la Seconda Guerra Mondiale, tentarono, in pratica fallendo, di elaborare una “pianificazione per la libertà”. Un progetto sostanzialmente interventistico, che accetta la visione socialista di una soluzione politico-statuale del problema economico e sociale e dalla quale, data la sua concezione dello stato e dei suoi compiti, il liberismo non è paradossalmente lontana. Di fatto, non mettendo in discussione i presupposti economici del liberalismo ottocentesco nell’antropologia filosofica che è a fondamento dell’economia politica classica, anche il liberalismo razionalistico dei liberisti avrebbe, in pratica, finito per portare – come aveva scritto Menger a proposito di Smith (1883, pp. 188-89) – sia pure inintenzionalmente, al *socialismo*. Se si vuole democratico. Ovvero a una dissoluzione di quella che, con una formula incisiva, un suo grande critico, Leo Strauss, indica come il grande progetto filosofico-politico del liberalismo: «la soluzione del problema politico mediante mezzi economici» (1959, p. 81). Ed è facile rendersi conto del fatto che se lo si nega, il liberalismo perderebbe la propria specificità come soluzione del problema del “miglior ordine politico” e che di esso resterebbe pressoché nulla a distinguerlo dalla teoria democratica.

Ciò detto, ci si potrebbe anche chiedere se quella di Croce e di Keynes fosse l’unica soluzione disponibile alla crisi del liberalismo europeo, come mai finì per imporsi, e se i liberisti ne avessero avuto sentore. Quel che appare inspiegabile è infatti come mai si siano arresi così facilmente a Croce lasciando che la sua definizione della natura e dei compiti del liberalismo si imponesse in modo così forte da trasformarli in reietti.

Per cercare di capire come mai ciò sia successo e come mai abbiano evitato di chiedere a Croce cosa avesse realmente in mente dal punto di vista economico e quale, in pratica, sarebbe potuta essere la teoria economica che avrebbe dovuto sorreggere il suo liberalismo, bisogna rendersi conto che il liberismo (che comunque, e soprattutto a motivo della rilevanza che attribuivano allo stato, non deve essere scambiato per la versione italiana del *Libertarism*) non annoverava tra i suoi ranghi un filosofo politico paragonabile a Croce, ma soltanto dei grandi economisti e dei pensatori politici di buon livello ma sostanzialmente inadeguati a fronteggiare la filosofia crociana alla quale, tra l’altro, e paradossalmente, non erano neanche insensibili. In definitiva, da un punto di vista filosofico politico e di comunicazione politica, i liberisti pagarono a caro prezzo l’identificazione della loro proposta politica con l’*homo oeconomicus* del marginalismo edonistico. Per di più, se ci si volesse chiedere se esista un’opera che in cui le principali tesi del liberismo siano esposte in maniera sistematica, la risposta sarebbe negativa e ci si dovrebbe accontentare di farne una mappa a partire da un’infinità di saggi e di articoli, talora anche di carattere giornalistico, nei quali l’analisi delle vicende contingenti mostra indubbiamente una coerenza di fondo che tuttavia non si trasforma in una filosofia politica, e forse neanche sociale, coerente e organica. E per quanto non sia difficile immaginare quale società avessero in mente i liberisti muovendo dalle idee che espressero nei loro libri e nei loro articoli scientifici e giornalistici, il fatto di non averle tradotte in un’opera teorica, o forse anche in un trattatello divulgativo, ha avuto il suo peso. Da questo punto di vista, la raccolta di saggi di de Viti de Marco, *Un trentennio di lotte politiche*, può essere considerata tanto il documento più significativo dell’esperienza liberista, quanto la testimonianza dei suoi limiti.

Indubbiamente percepirono anche essi la fine del *laissez faire*, ma lasciano l'impressione di essere dei semi-individualisti che poco si occupano delle vessazioni che la amministrazione pone ai cittadini in termini di libertà individuali (Vivarelli 1981, pp. 31sgg., 37, 38, 51sgg., 57sgg.) e che identificano la libertà con la libertà di impresa e di commercio, con l'eliminazione di tariffe doganali e con la riduzione e redistribuzione del carico fiscale da ottenere tramite una scienza economica eminentemente statalistica come quella scienza delle finanze nella quale eccelsero e alla quale è legata la loro giusta fama nella storia del pensiero e dell'analisi economica.

L'idea di poter usare lo stato per arrivare a migliori allocazioni delle risorse individuali servendosi della leva fiscale è certamente suggestiva ma, come si avvide Einaudi nel saggio *Ipotesi astratte ed ipotesi storiche e dei giudizi di valore nelle scienze economiche*, pone tutta una serie di problemi filosofico-politici che Einaudi percepì ma senza riuscire a risolverli. E questo senza chiedersi se tale scienza delle finanze, e ancora una volta contro le intenzioni dei suoi teorici (e non soltanto dei liberisti italiani), sia realmente in grado di contenere quella domanda di politica che i liberisti volevano razionalizzare e che non finisca essa stessa, invece, in un sistema democratico che mira alla realizzazione della giustizia sociale e dei diritti umani, per trasformarsi in una giustificazione dell'espansione delle competenze statali e della latitudine della politica. I liberisti credevano che per raggiungere l'obiettivo di una razionale allocazione delle risorse statali e del carico fiscale la scienza delle finanze che avevano in mente fosse lo strumento migliore. Ma la storia, per quel che vale, li ha ancora una volta smentiti. Tuttavia, al di là delle questioni tecniche, e del fatto che lo spettro dell'interventismo dello stato democratico e cooperativo che avevano in mente era piuttosto ampio, ciò avrebbe richiesto un'adeguata organizzazione e forza politica finalizzata al raggiungimento di una maggioranza parlamentare che avrebbe dovuto incrementare la produzione di ricchezza tramite lo stato e distribuirla in maniera giusta tramite un'adeguata scienza delle finanze. Di qui il loro insistere sulla centralità della riduzione di dazi e di imposte che, per quanto giusto e auspicabile, non fu un obiettivo che consentì di individuare con successo un blocco sociale di riferimento e quindi un consenso politico adeguato al fine che si proponevano di raggiungere.

Bibliografia

- Antoni, C. (1967). *Il tempo e le idee*. A cura di M. Biscione. Napoli: ESI.
- Augello, M. M.-Guidi, M. E. L. (2002-'03). *Una storia dell'economia politica dell'Italia liberale*, 2 voll. Milano: FrancoAngeli.
- Augello, M. M.-Guidi, M. E. L., Pavanelli, G. (a cura di) (2016). *Economia e opinione pubblica nell'Italia liberale*, 2 voll. Milano: FrancoAngeli.
- Bastiat, F.-de Molinari, G. (1994). *Contro lo statalismo*. A cura di C. Lottieri. Macerata: Liberilibri.
- Bobbio, N. (1955). *Politica e cultura*. Torino: Einaudi.
- Buchanan, J.M. (1960). "La scienza delle finanze". The Italian Tradition in Fiscal Theory. In *The Collected Works of James M. Buchanan, vol. 15: Externalities and Public Expenditure Theory*. Indianapolis: Liberty Fund, 2001.
- Caffè, F. (a cura di) (1972). *Opere complete di Francesco Ferrara*, vol X. Roma: De Luca.
- Cardini, A. (1985). *Antonio de Viti de Marco. La democrazia incompiuta 1858-1943*. Roma-Bari: Laterza.
- Id. (2009). *Storia del liberismo. Stato e mercato dal liberalismo alla democrazia*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Caruso, S. (2012). *Homo oeconomicus. Paradigmi, critiche, revisioni*. Firenze: Firenze University Press.
- Croce, B. (1900). *Materialismo storico ed economia marxistica*. Roma-Bari: Laterza.
- Id. (1909). *Filosofia della pratica*. Roma-Bari: Laterza.
- Id. (1927). Liberismo e liberalismo. Ora in Croce, B., Einaudi, L. (1988), *Liberismo e liberalismo*. A cura di P. Solari. Milano-Napoli: Ricciardi.
- Id. (1932). *La storia d'Europa nel secolo decimonono*. Roma-Bari: Laterza.
- Id. (1938). *La storia come pensiero e come azione*. Roma-Bari: Laterza.
- Croce, B.-Einaudi, L. (1988), *Liberismo e liberalismo*. A cura di P. Solari. Milano-Napoli: Ricciardi.
- Cubeddu, R. (1984). Pareto e la Scuola Austriaca: il problema del socialismo, *Il Politico*, XLIX: 4.
- Id. (1993). *The Philosophy of the Austrian School*. London-New York: Routledge.
- Id. (2003). *Margini del liberalismo*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Id. (2007). *Le istituzioni e la libertà*. Macerata: Liberilibri.
- Id. (2016). Noterelle sul "vero individualismo" hayekiano, *Eunomia. Rivista semestrale di Storia e Politica Internazionali*, V n.s.: 2
- de Viti de Marco, A. (1888). *Il carattere teorico dell'economia finanziaria*. Roma: Pasqualucci.
- Id. (1903), *La questione meridionale*. Ora in Id. (1929-'30). *Un trentennio di lotte politiche (1894-1922)*. Roma: Collezione Meridionale Editrice.
- Id. (1913). *Per un programma d'azione democratica*. Ora in Id. (1929-'30). *Un trentennio di lotte politiche (1894-1922)*. Roma: Collezione Meridionale Editrice.
- Id. (1925). Maffeo Pantaleoni, *Giornale degli economisti*, 45, aprile.
- Id. (1929-'30). *Un trentennio di lotte politiche (1894-1922)*. Roma: Collezione Meridionale Editrice.
- Id. (1936). *First Principles of Public Finance*, with an Introduction by Einaudi. L. London: Jonathan Cape.
- Einaudi, L. (1931a). Per la storia di un gruppo che non riuscì ad essere partito, *La Riforma Sociale*, maggio-giugno.

- Id. (1931b). Per una nuova collana di economisti, *La Riforma Sociale*, luglio-agosto.
- Id. (1942-'43). Ipotesi astratte ed ipotesi storiche e dei giudizi di valore nelle scienze economiche. Ora in Id. (1973). *Scritti economici, storici e civili*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore.
- Id. (1973). *Scritti economici, storici e civili*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore.
- Id. (2017). *On Abstract and Historical Hypotheses and on Value judgments in Economic Sciences*, Critical edition with an Introduction and Afterword by P. Silvestri. London-New York: Routledge.
- Fauci, R. (1995). *L'economista scomodo. Vita e opere di Francesco Ferrara*. Palermo: Sellerio.
- Id. (2003). Croce e la scienza economica: dal marxismo al purismo alla critica del liberismo, *Economia politica*, XX: 2.
- Id. (2014). *A History of Italian Economic Thought*. London-New York: Routledge.
- Ferrara, F. (1874). Il germanismo economico in Italia. Ora in Caffé, F. (a cura di) (1972). *Opere complete di Francesco Ferrara*, vol X. Roma: De Luca.
- Fossati, A. (2010). The idea of State in the Italian tradition of public finance, *Euro. J. History of Economic Thought*, 17:4.
- Griziotti, B. (1935). Recensione a de Viti de Marco, A., *Principi di economia finanziaria*, del 1934. *Giornale degli economisti e annali di economia*. s. IV, LXXV.
- Hayek, F.A. (1933). *Einleitung* a Menger (1933-36), vol. I.
- Id. (1937), Economics and Knowledge. Ora in *Individualism and Economic Order*, London: Routledge, 1949. Trad. it. in *Competizione e conoscenza*. Prefazione di L. Infantino. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2017.
- Id. (1942). Scientism and the Study of Society, *Economica*, N.S., IX:35, Aug.
- Id. (1973-'79). *Law, Legislation and Liberty*, 3 vols, London: Routledge & Kegan Paul. Trad. it. *Legge, legislazione e libertà*. Milano: Il Saggiatore, 1986.
- Iannello, N. (a cura di) (2004). *La società senza Stato. I fondatori del pensiero libertario*. Soveria Mannelli-Treviglio: Rubbettino-Facco.
- Jaffé, W. (ed.) (1965). *Correspondence of Léon Walras and Related Papers*. Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Sciences and Letters.
- Jannaccone, P. (1898). Gli studi economici alla fine dell'Ottocento. Ora in *Discussioni e indagini economiche e finanziarie*. Torino: Giappichelli, 1953.
- Katalog der Carl Menger-Bibliothek in der Handels-Universität Tokio* (1926-1955). Tokio: Bibliothek der Handels-Universität Tokio.
- Keynes, J.N. (1891). *The scope and method of Political Economy*. London: Macmillan.
- Leoni, B. (1961). *Freedom and the Law*. Princeton: Van Nostrand. Trad. it. *La libertà e la legge*. Macerata: Liberilibri, 1995, e *La libertà e il diritto*, Torino: IBL Libri 2017.
- Lightman, B. (ed.) (2015). *Global Spencerism: The Communication and Appropriation of a British Evolutionist*. Boston: Brill.
- Lorini, E. (1893). *La questione della valuta in Austria-Ungheria*. Torino: Loescher.
- Macchioro, A. (2006). *Studi di storia del pensiero economico*. Milano: FrancoAngeli.
- Magnani, I. (2003). *Dibattito tra economisti italiani di fine Ottocento*. Milano: FrancoAngeli.
- Martino, A.-Iannello, N. (2011), voce *Liberismo*, in *Dizionario del liberalismo italiano*, I. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Menger, C. (1871). *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*. Wien: Wilhelm Braumüller. Ora in Menger (1933-'36), I. Trad. it. *Principii fondamentali di*

- economia*, con *Prefazione* di Pantaleoni, M. Imola: Cooperativa Tipografica Ed. Paolo Galeati, 1909, e *Principî di economia politica*. A cura di R. Cubeddu. Con *Introduzione* di Milford, K. e *Postfazione* di Monceri, F. Soveria Mannelli: Rubbettino 2001.
- Id. (1883). *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften, und der Politischen Oekonomie insbesondere*, Leipzig: Duncker & Humblot. Ora in Menger (1933-'36), II. Trad. it. *Il metodo nella scienza economica*, nel volume *Economia pura*, IV, della "Nuova collana di economisti stranieri e italiani", Torino: UTET, 1937; e *Sul metodo delle scienze sociali*. A cura di R. Cubeddu. Con *Introduzione* di Milford. Macerata: Liberilibri, 1996.
- Id. (1884). *Die Irrthümer des Historismus in der deutschen Nationalökonomie*. Vienna: Alfred Hölder. Ora in Menger (1933-36), III.
- Id. (1891). *Die Social-Theorien der classischen National-Oekonomie und die moderne Wirthschaftspolitik*. Ora in Menger (1933-36), III.
- Id. (1923). *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, Hrsg. von Menger, K. Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky AG. Trad. it. *Principii fondamentali di economia politica*, con *Prefazione* di Pantaleoni, M. Bari: Laterza, 1925.
- Id. (1933-36). *The Collected Works of Carl Menger*, ed. by Hayek, F.A., London: The London School of Economics and Political Science, 1933-1936, vols. 4.
- Michellini, L. (1998). *Marginalismo e socialismo: Maffeo Pantaleoni, 1882-1904*. Milano: FrancoAngeli.
- Mingardi, A. (2016). *Introduzione*. In Spencer, H. *L'uomo contro lo Stato*. Macerata: Liberilibri.
- Id. (2017). Francesco Ferrara and Vilfredo Pareto, Readers of Frédéric Bastiat. *Libertas: segunda Época*, II:2.
- Id. (2018), *Introduzione a Pareto* (2018).
- Modugno, R.A., Thermes, D. (a cura di) (2018). *Bruno Leoni. Per un liberalismo integrale*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Molinari, G. de (1849). *Les soirées de la rue Saint-Lazare*. Paris: Guillaumin et Cie.
- Monceri, F. (2001). *Postfazione*. In Menger, C. *Principî di economia politica*. A cura di R. Cubeddu. Soveria Mannelli: Rubbettino 2001.
- Montemartini, G. (1896). *Il risparmio nella economia pura*. Milano: Hoepli.
- Montesano, A. (2003). Croce e la scienza economica, *Economia politica*, XX: 2.
- Mosca, M. (2015). «Io che sono darwinista». La visione di Matteo Pantaleoni. *Il pensiero economico italiano*, XXIII:1.
- Mosca, M., Sunna, C. (2015). *Heterogenesis of Ends: Herbert Spencer and the Italian Economists*. Lecce: Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Economia dell'Università del Salento - Lecce.
- Nuti, Pl. (1998). Il principe e il plagio. L'accusa di Pantaleoni a Menger e la replica di Böhm-Bawerk. *Il pensiero economico italiano*, VI:2.
- Pantaleoni, M. (1883). Contributo alla teoria del riparto delle spese pubbliche. *Rassegna italiana*, ottobre.
- Id. (1889). *Principii di Economia Pura*. ed. Milano: Fratelli Treves Editori, 1923.
- Pantaleoni, M. - Bertolini, A. (1892). Cenni sul concetto di massimi edonistici individuali e collettivi. *Giornale degli economisti*, aprile.
- Pareto, V. (1896). *Cours d'économie politique*, 2 t., Lousanne: F. Rouge Éditeur. Trad. it. *Corso di economia politica*, 2 voll. Torino: Einaudi, 1953.
- Id. (2018). *L'ignoranza e il malgoverno. Lettere a «Liberty»*, a cura di Mingardi, A. Macerata: Liberilibri.
- Postorino, F. (2017). *Croce e l'ansia di un'altra città*, Milano-Udine: Mimesis.

- Silvestri, P. (2008). *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del Buongoverno*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Id. (2012). *Economia, diritto e politica nella filosofia di Croce. Tra finzioni, istituzioni e libertà*. Torino: Giappichelli.
- Spencer, H. (2016). *L'uomo contro lo Stato*. Macerata: Liberilibri.
- Spirito, U. (1969). *Il corporativismo*, Firenze: Sansoni.
- Strauss, L. (1959). *What is Political Philosophy?* Chicago: The University of Chicago Press. Trad. it. *Che cos'è la filosofia politica*. Urbino: Argalia, 1977.
- Tedesco, L. (2002). *L'alternativa liberista in Italia. Crisi di fine secolo, antiprotezionismo e finanza democratica nei liberisti radicali (1898-1904)*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Vivarelli, R. (1981). *Il fallimento del liberalismo. Studi sulle origini del fascismo*. Bologna: il Mulino.

III. LIBERALI ED ERETICI

96

Giuseppe Ferrari.
Un pensatore
eterodosso del
nostro risorgimento
Giulio Panizza

102

Ernesto Buonaiuti tra
liberalismo modernista
e socialismo cristiano
Achille Zarlenga

114

Luigi Einaudi.
Un economista
e un liberale a Torino
Giandomenica Becchio

125

Nicola Matteucci.
Un liberale eretico
Giovanni Giorgini

Giuseppe Ferrari. Un pensatore eterodosso del nostro Risorgimento Giulio Panizza

This paper focuses on Giuseppe Ferrari and Risorgimento socialism. The topic is treated with reference to Verri's and Beccaria's Lombard Enlightenment and to the radical views of Saint-Simon and Proudhon, in the context of the indictment of the Italian national unification seen as monarchical conquest or "piemontesismo". From a theoretical perspective, Ferrari stresses the link between Vico and Romagnosi, in the source of a "civil philosophy" and of a conception of progress based on the notions of perfectibility and civilization. It is the study of mind in society and history, or Cattaneo's "social ideology".

Giuseppe Ferrari (1811-1876) è uno dei pensatori più eterodossi del nostro Risorgimento. Attento al nesso fra teoria e prassi, scrive una *Filosofia della rivoluzione* (1851) in cui il fenomenismo humeano si unisce all'insegnamento della “civile filosofia” di Romagnosi - a sua volta erede dell'illuminismo lombardo di Pietro e Alessandro Verri e di Beccaria - e accoglie l'influenza dell'anti-statalismo e dell'idea rivoluzionaria di giustizia di Proudhon e del filtro “sociale” di Saint-Simon. ¹ Si può forse dire che il socialismo risorgimentale muove con lui i suoi primi passi e con esso fa valere l'esigenza di una organizzazione federalistica del nuovo Stato insieme alla denuncia del «piemontesismo» e della «conquista regia» che gli sembrano connotare il processo di unificazione (Della Peruta 1958, p. 59).

Eletto nel 1860 nel primo Parlamento nazionale per il collegio di Gaviate-Luino, i suoi discorsi in aula replicano i toni radicali dei suoi scritti più impegnati, come *Les philophes salariés* (1849) e la *Federazione repubblicana* (1851). Accusa la politica finanziaria del governo, il cui carattere iniquo traspare nella imposizione della tassa sul macinato («per la prima volta da tempo immemorabile» - interviene con durezza polemica - «si riscuotono le imposte a fucilate»). Richiede una considerazione più attenta alle cause sociali del brigantaggio, diffusosi in quegli anni nel Mezzogiorno. Continuamente agita la sferza della critica nell'interpretare in modo coerente il ruolo «dell'opposizione globale al sistema instaurato dal nuovo stato italiano» (Rota-Ghibaudi 1969, p. 297). Scienza, irreligione, eguaglianza sono a fondamento dei suoi interventi: «per irreligione intendo la propagazione progressiva della scienza che si sostituisce alle favole del culto e alle contraddizioni della metafisica, per stabilire la divinità dei nostri diritti e l'assoluto della giustizia» (Ferrari 1973, p. 395). Soprattutto, Ferrari insiste sull'importanza di una riforma agraria radicale e lo fa con una veemenza e con una precisione tali da attirare l'attenzione di Antonio Gramsci che lo definisce «lo specialista inascoltato di quistioni agrarie nel Partito d'Azione» (Gramsci 1975, p. 2025). Senza una riforma agraria, infatti, capace di cambiare davvero le condizioni di vita e di potere del mondo contadino, maggioritario nell'Italia dell'epoca, il processo risorgimentale era destinato a compiersi sotto la direzione dei moderati, mentre «compito della rivoluzione italiana è, prima di ogni altra cosa, quello di rinnovare il patto sociale in ogni Stato». ² Così pensava Ferrari, analogamente a Pisacane, e a differenza di Carlo Cattaneo, il quale era sì convinto dell'importanza della questione sociale ma, più «positivo e sorvegliato» dell'amico Ferrari - come amava dire di sé - in misura maggiore credeva in riforme graduali con cui estendere la democrazia, una democrazia innanzitutto politica (Cattaneo 1960, p. 126).

Dell'isolamento cui andava incontro sostenendo queste posizioni Ferrari era perfettamente consapevole. Non gli sfuggiva, infatti, come la questione dell'unità fosse ritenuta da tutte le forze politiche assolutamente prioritaria. Spesse volte ebbe a chiedersi se il Parlamento fosse un'“accademia” e se accademici, di conseguenza, risultassero i suoi voti contrari. E tuttavia non venne

¹ Ferrari conosce personalmente Proudhon e ha con lui una ricca e spesso critica corrispondenza. Si vedano *Lettere di Ferrari a Proudhon* a cura di Della Peruta (1961). Quanto a Saint-Simon e a Fourier, Ferrari ha presente soprattutto, rispettivamente, *Catéchisme des industriels* (1823) e *La théorie de quatre mouvement et des destinées générales* (1808) cui si riferisce nella *Filosofia della rivoluzione* (1851). Sul *milieu* settecentesco lombardo resta fondamentale Venturi (1989).

² Gramsci sottolinea poi l'eccessivo «infranciosamento» del pensiero ferrariano, dove il primato rivoluzionario affidato alla Francia si trasforma in rigida subordinazione all'iniziativa di Parigi. Occorre tuttavia osservare che secondo Ferrari, il quale aveva insegnato per un breve periodo all'Ateneo di Strasburgo, la Francia aiutava a riscoprire la tradizione rivoluzionaria italiana: «la rivoluzione francese non è che lo sviluppo di un'idea italiana» (Ferrari 1973, p. 296).

mai meno a quel compito di oppositore dell'indirizzo strategico dominante che si era proposto all'atto di accettare il mandato parlamentare, mandato che per lui coincise anche con la ripresa, dopo l'interruzione dei corsi presso l'Ateneo di Strasburgo, dell'insegnamento universitario: nel febbraio del 1862 è nominato professore onorario dell'Università di Napoli dall'allora ministro dell'istruzione Francesco De Sanctis e nel marzo dello stesso anno viene invitato a occupare la cattedra di Filosofia della storia all'Accademia scientifica e letteraria di Milano. Un attaccamento, dunque, esigente alla tradizione del pensiero federalista rivoluzionario e, insieme, la comprensione che la lotta al “piemontesismo” era una condizione indispensabile per attrarre quell'opinione radicale e democratica che si riconosceva in un progetto di riforma generale della società. Convinto che il processo risorgimentale, privato di una estensione popolare diffusa, fosse simile a un moto rimasto incompiuto Ferrari anticipava, nella critica pungente al configurarsi del nuovo stato cavouriano, la delusione e lo scoramento che prese non pochi all'indomani della realizzazione unitaria (Rota-Ghibaudi 1969, pp. 289-292). Non a caso Antonio Labriola, nel luglio del 1872, a poco più di un anno dalla morte del nostro autore, avanzando una critica anti-mazziniana, notava come «il liberalismo italiano era stato buono a negare, ma incapace a gettare i germi di una nuova vita» (Berti 1954, pp. 217-220).

Sul piano più strettamente filosofico il pensiero di Ferrari incrocia i temi della perfettibilità, dell'incivilimento e della ideologia sociale (la «psicologia delle menti associate» di cui parla Cattaneo nell'*Invito agli amatori della filosofia*) e li connette in modo originale – nello scritto giovanile sulla *Mente di Giandomenico Romagnosi* (1835) – con ascendenze vichiane. Innanzitutto sottolinea il significato della “civile filosofia”, la tendenza pratica della costruzione concettuale romagnosiana, l'abbandono della «contemplazione» e dell'«uomo speculativo» à la Rosmini o dell'eclettismo à la Cousin, per una «filosofia sperimentale», come insegnano Locke e Bacone. Una filosofia legata all'uomo di fatto e a una metodologia positiva che non trascuri gli studi di economia e di sociologia, oltreché il diritto. Solo in tal modo è possibile elaborare un sapere in grado di collegare, secondo un filo unitario, tutte le conoscenze che riguardano l'uomo e farne uno strumento di modificazione progressiva dell'esistenza associata o, per usare il linguaggio del nostro autore, «corrispondere ai bisogni di un'epoca che deve progredire con la scienza istessa del progresso» (p. 2). «Uno scopo concreto», osserva in maniera più dettagliata Ferrari, «domina tutte le meditazioni di Romagnosi sull'incivilimento, una indomita versione mentale lo forza a cangiare le concezioni scientifiche in concezioni artistiche, quindi invece di insistere sulla scienza della perfettibilità, preferisce di cogliere i fatti più importanti della storia in progresso, di fondarvi gli ordinamenti, di cogliere il peso e il valore delle istituzioni sociali» (pp. 40-41). L'incivilimento, inteso come l'insieme dei fattori e delle leggi riguardanti il procedere dell'uomo associato, pare dunque costituire il punto saliente della “civile filosofia”. E tuttavia – nota Ferrari – Romagnosi, così attento a sottolineare la natura sociale dell'uomo e impegnato a cogliere e a tentare di fissare le linee di sviluppo del consorzio umano, fa dell'incivilimento semplicemente un'arte, talvolta certa, talvolta effimera, quasi sempre accidentale. Occorre allora un passo teorico più sicuro, forse più coraggioso, insomma occorre un riferimento diretto a Vico e alla sua Scienza Nuova; ossia bisogna passare dall'*arte* alla *scienza* dell'incivilimento ed elaborare una dottrina della indefinita, ma non per questo lineare, perfettibilità umana: «Vico, che induttivamente previene e intuisce, ha considerato

sempre di preferenza la perfettibilità, le attitudini, gli istinti innati delle nazioni; Romagnosi, che geometricamente coordina i risultati del secolo XVIII, ha concentrato la sua attenzione sull'arte ancor prima di conoscere abbastanza la scienza, trascurando i fenomeni della perfettibilità. Si rende pertanto necessaria una inversione, poiché la scienza deve richiamare tutti i precetti dell'arte sotto le sue semplificazioni» (p. 134). Si dice filosofia dell'uomo, ma è una filosofia dell'incivilimento, ovvero dell'uomo che produce se stesso in relazioni sociali complesse e storicamente immanenti e divenienti. Nulla naturalmente è inalterabile o ineluttabile, il cammino della civiltà, come osserva Cattaneo, è percorso dai concetti di antitesi e di sistema e dai loro conflitti (Bobbio 1971, pp. 121-124). Ma infine tutto si tiene e il progresso, come percorso normativo e antropologico, si manifesta. Una seconda natura si innesta con sempre maggior forza sulla prima e la modella.

Né deve stupire l'accostamento di Romagnosi a Vico. Ferrari, secondo un *mood* condiviso da molti riformatori settecenteschi formati alla lettura dei grandi storici dell'età illuministica (Voltaire, Gibbon, Robertson), intende Vico alla propria maniera. Nel senso che muove da un sostanziale ridimensionamento euristico della *storia ideale eterna* della *Scienza Nuova*, o meglio, da un suo capovolgimento in *storia naturale positiva del genere umano*: "ideologia sociale", appunto, che si connette a un abbozzo di antropologia culturale. Vico "pre-sente" tutto ciò allorché oppone l'individualismo della grande filosofia dei secoli XVII e XVIII a uno spirito collettivo che il nuovo secolo dipanerà. «La storia ideale», scrive Ferrari ne *La mente di Gianbattista Vico* (1854), «ha bandito il caso dalla storia positiva e col caso ha rifiutato ogni genio onnipotente, ha scacciato i filosofi dalle origini della società, ha negato quei legislatori che nella vita di un uomo cercano la civilizzazione, ha trovato gli avvenimenti nel fermento delle rivoluzioni popolari, l'unità nei popoli e non nella volontà degli individui» (p. 146). L'universalità della norma prende forma nelle moltitudini e nei loro comportamenti, rappresenta il segno di una epocale rottura. E tuttavia a Vico Ferrari contesta il valore esegetico della teleologia presente nella nozione di "corso e ricorso delle nazioni" e ne offre una interpretazione rigorosamente immanentistica, attenta alle differenze così come alle uniformità che segnano il procedere della civilizzazione. Sottolinea, poi, la specificità irriducibile delle epoche storiche, dove il cammino e il conflitto umano non rinviano soltanto allo svolgimento *ideale* ma soprattutto a uno svolgersi *naturale*, in cui – con una suggestione linguistica marxiana – acquista fondamentale importanza il *processo economico*, essendo per suo tramite che si fissa il rapporto tra l'uomo e la natura, nonché la costruzione sociale che su quel rapporto si eleva. Ma detto questo, resta vero che Ferrari, come Cattaneo del resto, deve proprio a Vico il presupposto di quella indefinita teoria del progresso e della perfettibilità, intesa come studio delle menti umane nella società e nella storia, che scandisce la sua filosofia della storia. ³ Sicché l'accostamento di Romagnosi a Vico, lungi dall'essere arbitrario, rivela il programma di Ferrari: continuare l'opera di Vico alla luce della moderna scienza filosofica, applicandone i risultati all'esame della vita pratica – in primo luogo l'andamento temporale delle istituzioni – sulla base dell'insegnamento di Romagnosi: «se si vuol conoscere egli è per fare». Il punto resta la connessione tra scienza della storia e scienza dell'uomo quale la "vita degli Stati" disvela.

³ Sulla differenza tra *incivilimento* come fenomeno sociale e *perfettibilità* come fenomeno antropologico individuale, all'interno di una medesima teoria del progresso insiste Moravia nella *Introduzione a Romagnosi*, (1974, vol. I, pp. 46-47).

Resta, infine, la nozione di *necessità*, ovvero il complesso di relazioni sistemiche – sociali, affettive e naturali – che si articolano in una struttura sovra-individuale dell’agire la quale trascende l’intenzionalità consapevole dei singoli. Ciò che è stato detto variamente “insocievole socievolezza”, “concordia discorde”, “essi lo fanno ma non lo sanno”, “iterazione temporale di lunga durata che seleziona le regole del gioco politico”. Ora Ferrari, che ammira Romagnosi proprio per la sua capacità di applicare nella sfera giuridico-pratica i principi astratti e farli vivere in una contestualità data, considera questa *necessità*, con una mossa saint-simoniana che alterna epoche storiche critiche o progressive ed epoche storiche organiche o dogmatiche, il *fondamento del progresso sociale*. «L’incivilimento è un artificio» – osserva – «quindi suppone la necessità di impiegare dati mezzi per ottenere il fine del benessere di ogni comunità. Questa necessità è comandata dalla natura delle cose per la conservazione perfettibile della specie umana e costituisce la ragione del diritto e del dovere» (1835, p. 117). A innescarla, come elemento propulsivo, è la scienza, sono le nuove acquisizioni di un sapere tecnico-scientifico che è soprattutto impegnato a costruire le basi materiali di una intensa, confortevole ed estesa convivenza far gli uomini, tutti gli uomini e non soltanto una ristretta *élite* di sapienti: «i principi della rivoluzione si riducono a due, il regno della scienza e quello dell’eguaglianza; interrogata sotto ogni aspetto e in ogni tempo la filosofia conduce sempre a due inevitabili conclusioni» (1970, p. 433). Da questo punto di vista la “civile filosofia” doveva apparire a Ferrari, con una ben diversa forza ermeneutica e pervasiva rispetto a Romagnosi, come un sapere di sintesi che elabora i materiali delle discipline particolari e li connette in un *fattuale* progetto di emancipazione della *polis*, in grado di promuovere nuove credenze e di accendere potenti entusiasmi. È il medesimo passo teorico – una sorta di rigenerazione esemplare che fa perno sul riconoscimento dell’*importanza sociale* che le conquiste e le applicazioni della scienza rivestono, in primis per l’economia, e sul ruolo primario delle *passioni* nel rendere attrattivo ed equo il lavoro dell’organizzazione civile – che ritroviamo, pur nella differenza di toni e di stile, nell’utopistiche soluzioni di Fourier e di Saint-Simon o nell’elogio comtiano di uno stadio *positivo* della conoscenza umana, legato alla spiegazione ragionata e sperimentale delle leggi che regolano il succedersi dei fatti. «La necessità della riforma sociale, prossima e lontana» – scrive Ferrari nelle pagine conclusive della *Filosofia della rivoluzione* (1970) – «sorge dall’intimo dell’economia politica, è imperiosa come la ragione e la vita dell’uomo, e affida alla comunanza dello Stato la missione di eguagliare le fortune: non la proprietà crea la ricchezza ma il lavoro, solo il lavoro è il principio di ogni ricchezza, solo esso è produttivo» (p. 470).

Bibliografia

- Berti, G. (1954). Lettere inedite di A. Labriola in *Rinascita*. Roma.
- Bobbio, N. (1971). *Una filosofia militante. Studi su C. Cattaneo*. Torino: Einaudi.
- Cattaneo, C. (1960). *Scritti filosofici*, a cura di N. Bobbio. Firenze: Le Monnier.
- Della Peruta, F. (1958). *I democratici e la rivoluzione italiana*. Milano: Feltrinelli.
- Id. (1961). Lettere di Ferrari a Proudhon. *Annali Feltrinelli*, 260-291.
- Ferrari, G. (1835). *La mente di G.D. Romagnosi*. Milano: Fanfani.
- Id. (1849). *Les philosophes salariés*. Paris: Sandré.
- Id. (1851). *La federazione repubblicana*. Londra (ma Capolago): Elvetica.
- Id. (1854). *La mente di G.B. Vico*. Milano: Società tipografica dei classici italiani.
- Id. (1970). *Filosofia della rivoluzione*. Milano: Marzorati [ed. or. 1851. Capolago: Elvetica].
- Id. (1973). *Scritti politici*. A cura di S. Rota-Ghibaudi. Torino: Utet.
- Gramsci, A. (1975). *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana. Torino: Einaudi.
- Panizza, G. (2012). *Rimanere nel fatto. Etica e filosofia civile in G. Ferrari*. Torino: Trauben.
- Romagnosi, G.D. (1974). *Scritti filosofici*, a cura di S. Moravia. Milano: Ceschina.
- Rota-Ghibaudi, S. (1969). *G. Ferrari. L'evoluzione del suo pensiero*. Firenze: Olschki.
- Venturi, F. (1989). *Settecento riformatore*. Vol. V, Torino: Einaudi.

Ernesto Buonaiuti tra liberalismo modernista e socialismo cristiano

Achille Zarlenga

The aim of this paper is to explore the connection between heresy and liberalism. Its purpose is to show an alternative approach by putting liberal political doctrine in contact with a heterodox religious theory, which is modernism. This movement, struck by official Papal excommunication, is apparently linked to the liberalism and is connected to the socialist theory of the French philosopher Georges Sorel. This results clear by looking at the early works of Roman priest Ernesto Buonaiuti, one of the most persecuted modernist by the Vatican. Many of Buonaiuti's papers and books, which were published in the first decade of the 20th century, show such a great interest for the socialist doctrines to the point that it is almost possible to talk of a "Christian socialism". However, modernism and many modernists were oppressed by the ecclesiastical institution and secular intellectuals, condemning one of the most important Italian's sociocultural movement to a forgetfulness that still stands.

BUONAIUTI

CHRISTIAN SOCIALISM

MODERNISM

LIBERALISM

SOREL

Ora chi raccolga e consideri tutti questi tratti dell'ideale liberale, non dubita di nominarlo, qual esso era, una «religione».

Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimono*

I. Liberalismo come eterodossia?

1. Liberalismo e religione

Tentare di stabilire un rapporto tra liberalismo e religione, ad un primo sguardo, potrebbe apparire quasi un azzardo teorico e un abuso storiografico. Ciononostante, tenendo a mente ciò che Croce scriveva in *Storia d'Europa* (1965) l'accostamento, o se si vuole la parentela, tra questa determinata concezione politica e la sfera culturale pare reggere a critiche di qualsiasi sorta; ¹ non è quindi un caso se il celebre filosofo abruzzese arrivi a pattuire un'equivalenza tra questi due momenti visto che, tra i suoi obiettivi speculativi, vi era proprio quello di giustificare i principi filosofici di ciò che ebbe a definire in determinati luoghi della sua opera come «religione della libertà» (Croce 1963). Nell'economia del presente discorso è quindi preliminarmente necessario riconoscere il connubio tra la ragion di Stato e la fede al punto da sembrare quasi che una trapassi nell'altra, in un vortice di indistinzione il quale cattura al suo interno tutte le varie componenti tanto della prima che della seconda.

¹ Il connubio religione e politica diventa un *topos* essenziale della speculazione filosofica novecentesca: basti pensare alla *Teologia Politica* di Carl Schmitt.

Se dunque il liberalismo è una religione, e viceversa, si potrebbe ammettere una sua ipotetica trasmutazione in eresia. La prospettiva adottata in tal sede infatti si presta particolarmente a far scivolare questa precisa dottrina politica nell'eterodossia; una seduzione interessante in tal senso è data dal seguente passo:

Può apparire paradossale parlare di 'Liberalismi eretici'. L'eresia è, infatti, connaturata a questa concezione politica, perché la libertà lascia spazio a visioni originali del bene e a dottrine differenti dell'uomo e della sua vita associata. Non vi può essere, per definizione, un 'ortodossia' liberale. Essere liberali significa essenzialmente concordare su alcuni valori fondamentali (la visione dell'individuo come creatore della realtà sociale che, dunque, su di lui deve essere incentrata, una visione sobria della politica come sfera indispensabile per creare le precondizioni della felicità) e cercare di mantenere in vita e migliorare il luogo in cui questi valori vengono realizzati: lo Stato Liberale. Il liberalismo è una dottrina politica, ma essere 'liberali' significa qualcosa di più: è un atteggiamento, una disposizione mentale che si traduce in una maniera di vivere (Giorgini 1999, p. 3). ²

² Nel testo in questione, tuttavia, troviamo studi inerenti la grande tradizione liberale internazionale nella quale vengono annoverati autori come Leo Strauss e Alasdair MacIntyre.

Considerare il liberalismo come direttamente collegato a una peculiare maniera di vivere il mondo e la realtà sociale pone tutta una serie di interrogativi diversi tuttavia, non è intenzione rispondere alle seguenti domande quanto, piuttosto, tentare di pattuire un'analogia tra un determinato movimento religioso-riformistico, nato in seno alla chiesa di Roma e condannato dal papa, con questa tradizione politica.

Per incamminarci dunque sul sentiero testé abbozzato si partirà ancora

una volta da Croce – uno dei grandi rappresentati della tradizione liberale ³ – il quale, sempre in *Storia d'Europa*, menzionerà proprio il moto a cui si accennava nelle righe precedenti: il modernismo, colpito da scomunica mediante enciclica papale nel 1907. ⁴ Nonostante ci sia un importante iato temporale tra la pubblicazione dell'opera ⁵ e la lettera pontificia, desta quasi stupore il bilancio tracciato il cui dato peculiare è la durezza e inflessibilità del giudizio. Come scrive il filosofo:

quando, tra gli ultimi dell'otto e i primi del novecento, sorse impetuoso tra i più colti cattolici, sotto l'efficacia della filosofia e della storiografia laica, il cosiddetto modernismo, cioè il pensiero contraddittorio di aprire il cattolicesimo alla critica storica pur serbandò l'unità e la tradizione della chiesa e l'autorità del pontefice e la forma dommatica, e schivando di abborrire il protestantesimo, la Chiesa si difese fermamente e gagliardamente nelle sue vecchie e ben munite trincee, e, condannato infine il modernismo con l'enciclica *Pascendi* (1907), lo estirpò e gettò al fuoco: sebbene quella difesa e vittoria le costasse la perdita di buon numero degli ingegni più addottrinati ed eleganti ch'essa possedesse. Ma quella perdita era assai meno grave rispetto alla perdita della sua stessa ragion d'essere, che sarebbe ineluttabilmente accaduta se avesse ceduta o comunque fosse venuta a patti (Croce 1965, pp. 258-259). ⁶

La valutazione operata da Croce non coglie però l'intima essenza della scomunica di Pio X visto che «definire il modernismo costituì un atto politico, volto intenzionalmente a modificare, entro il *corpus fidei* una determinata tendenza», il gesto della chiesa romana quindi «equivalse a designare un bersaglio ben configurabile e perciò facile da centrare» e nell'enciclica «ciò che vi si designa come modernismo appare alla stregua di un moto risultante da fattori molteplici coalizzati per opporsi all'ortodossia corrodendola su vari fronti» (Zambarbieri 2013, p. 127).

Un dato importante emerge da queste prime righe: la condanna del movimento riformistico in Italia non arrivò solamente da parte del mondo ecclesiastico, ma anche e soprattutto da quello laico che, forse, liquidò l'esperienza in maniera troppo superficiale e sbrigativa.

2. La reazione laica al modernismo

Come si è detto, l'universo laico italiano rispose in maniera positiva alla pubblicazione della *Pascendi*; dietro questa reazione si nasconde forse un'incomprensione dettata da alcune antipatie teoriche che probabilmente viziarono il giudizio tanto di Croce che di Gentile, sicuramente i due pensatori più influenti all'epoca.

³ Non è qui possibile presentare un'esauritiva disamina del liberalismo crociano, ma per una panoramica complessiva del rapporto tra questa dottrina politica e il pensiero del filosofo italiano si vedano Bobbio (1955) e Sasso (2004).

⁴ L'enciclica *Pascendi Dominici Gregis* fu scritta da papa Pio X e pubblicata l'8 settembre del 1907, in essa il modernismo veniva definito «sintesi di tutte le eresie»; le prime avvisaglie della condanna tuttavia si ebbero già il 3 luglio del medesimo anno, con il decreto *Lamentabili Sane Exitu*. I testi possono essere entrambi consultati sul sito www.vatican.va.

I documenti condannarono il modernismo ad una *damnatio memoriae* che si perpetrò per oltre mezzo secolo, fino agli anni '60, quando l'oscurantismo in merito a questo fenomeno iniziò a diradarsi grazie ai primi studi dedicati all'argomento (Scoppola 1961 e Ranchetti 1963).

⁵ La prima edizione è infatti del 1932.

⁶ Questo periodo sembra cozzare con un luogo ben preciso della speculazione crociana. In *Principio, Ideale, Teoria*, si legge che con il declino delle guerre di religione si affermò un diffuso sentimento di tolleranza «e cominciò a scorgersi quanto importasse non sopprimere le idee dei dissidenti ma lasciarle dibattere con le idee opposte» (Croce, 1963, p. 116).

Proprio il secondo dedicò alla tematica numerosi scritti, riuniti in un volume apposito (Gentile 1962), nel quale il bilancio tracciatone si configura nettamente avverso. A suo avviso infatti il modernismo, nonostante rappresenti lo sforzo maggiore del cattolicesimo per riconciliarsi col pensiero moderno e scientifico, è solamente una maschera sotto la quale si cela un protestantesimo che, al pari del moto riformistico novecentesco, è viziato in profondità dal principio individualistico; commentando l'enciclica emanata da Pio X, il filosofo scrive che essa rappresenta «una magistrale esposizione e una critica magnifica dei principi filosofici di tutto il modernismo» (Gentile 1962, p. 49). Sia detto, tuttavia, che a differenza di Croce quest'ultimo coglierà appieno il significato politico dell'eresia novecentesca rea, a suo dire, di porre una duplice questione: «Interna, in quanto si riferisce al rapporto della coscienza con l'autorità. Esterna, in quanto si riferisce al rapporto tra Stato e Chiesa» (p. 65).

Il filosofo neoidealista non fu tuttavia l'unico a cogliere il retroterra sociale dell'eterodossia modernista; sempre nella medesima opera troviamo infatti una recensione ad un volume cruciale, scritto da Giuseppe Prezzolini e intitolato simbolicamente *Il cattolicesimo rosso*.⁷

Il testo, a dispetto delle stroncature crociane e gentiliane, si particolarizza proprio a causa del differente approccio alla questione che viene scandagliata esaustivamente dall'autore; secondo Prezzolini, lo snaturamento del messaggio cristiano fu concomitante all'avvento del Rinascimento che portò la chiesa di Roma ad adottare delle misure precauzionali le quali trovarono la loro massima espressione nel concilio tridentino, «forma di paurosa senilità», che portò al propagarsi di «una morale da lazzaretto» e condusse la curia vaticana a utilizzare tecniche intimidatorie basate su strategie di paura e sospetto. In tal modo dunque l'obbedienza divenne «la virtù cardinale del buon cristiano» (Prezzolini 2009, p. 15) secolarizzando così l'adesione formale al messaggio evangelico. Nel proseguo, l'autore tenta invece di tracciare una genealogia dell'eterodossia modernista, osservando che «dei fatti nuovi esterni che produssero i nuovi atteggiamenti del cattolicesimo il più importante e il primo è stato il movimento sociale» (p. 57); ai fini del presente articolo quindi questo passaggio è di notevole importanza. Secondo Prezzolini, infatti, la speranza inconscia e celata dei modernisti è quella di vedere il cattolicesimo tramutarsi in dottrina liberale poiché solo così si avrebbe «un cattolicesimo d'azione sociale, non però socialista» (p. 173) – sia detto che, a dispetto della sua opinione, uno dei nostri scopi è proprio mostrare l'incidenza, in generale, del socialismo sul modernismo e, in particolare, sul pensiero di uno rappresentanti più insigni del moto eretico di cui parleremo diffusamente in seguito.

Il cattolicesimo, nella prospettiva prezzoliniana, non può quindi avere un afflato socialista poiché privo del nerbo che contraddistingue ogni insurrezione politica; mentre quest'ultima è infatti rivolta verso potere considerato illegittimo, i sacerdoti ribelli sono costretti a disobbedire a un'autorità cui serbano obbedienza e rispetto e «dicono che si può sfidare un ordine politico, ma non una sospensione a *divinis*» (p. 292).

Lo studio del giovane intellettuale italiano tuttavia ha il merito di mostrare come la capacità del modernismo di aderire pacificamente alle nuove

⁷ La recensione gentiliana, *Studi italiani sul modernismo*, ritiene che l'opera composta da Prezzolini abbia più uno scopo informativo che storico-critico; ciononostante le sue pagine hanno l'indubbio merito di penetrare direttamente nella psicologia dei modernisti ma, a finale, Gentile ritiene comunque che «questi giovani [i modernisti], in realtà, non hanno proprio nessuna importanza storica, e non possono offrire più nessuno interesse allo studioso» (Gentile 1962, p. 89).

esigenze sociali imposte dallo stato laico porti il messaggio evangelico ad universalizzarsi e a travalicare i limiti nazionali, così «come il vero cristianesimo e il socialismo» (p. 337); inoltre, l'analisi prezzoliniana della politica adottata in quei tempi dal Vaticano per arginare il contagio modernista evidenzia la strategia poliziesca adottata dal soglio pontificio, soprattutto nei confronti dei professori di stazza a Roma. Considerazione corroborata, secondo l'autore, dal caso del sacerdote Ernesto Buonaiuti, il personaggio cruciale del presente scritto (p. 36).

3. Ernesto Buonaiuti e il programma dei modernisti

Sulla vita e l'opera di Ernesto Buonaiuti molto è stato scritto e detto negli ultimi anni (Parenti 1971 e Guerri 2001), in questa sede tuttavia si prenderà in esame un segmento circoscritto della sua attività letteraria e speculativa il quale, per ragioni di tematiche, esulerà da una trattazione globale e complessiva del pensiero e si soffermerà solamente su quello che si potrebbe definire il “periodo modernista” del sacerdote romano.

Dopo la pubblicazione del documento pontificio e la relativa condanna del movimento nel 1908 uscì, sotto la copertura dell'anonimato, la risposta firmata dagli eretici ma in realtà composta e scritta principalmente da Buonaiuti; l'*incipit* dell'opera è un'appassionata difesa dei dissidenti modernisti e recita seguitamente:

noi non possiamo rimanere impassibili sotto le violenti accuse che l'autorità suprema della chiesa, pur riconoscendo in noi sudditi fedeli, risoluti a restarle aderenti fino all'ultimo alito della loro esistenza, pronuncia sul nostro capo (Buonaiuti 1908a, p. 6).

Secondo il sacerdote la chiesa di Roma è una sorta di Giano nel quale, infatti, convivono due diverse anime. La prima si manifesta sotto forma di forza di conquista, la seconda invece in istinto di conservazione ed è proprio quest'ultimo a essere esploso in merito la vicenda dell'eterodossia modernista. Buonaiuti tuttavia tiene a precisare in quest'opera che dietro il movimento si cela un dissenso di tipo metodologico visto che il modernismo è un vero e proprio metodo critico religioso «applicato come di dovere alle forme religiose dell'umanità in genere, e al cattolicesimo in ispecie» (Buonaiuti 1908a, p. 21); tale visione implica una rilettura completa dei documenti della tradizione cristiana in una prospettiva storico-ermeneutica la quale non poteva che suscitare il disappunto dell'ortodossia ufficialmente riconosciuta ⁸ – basti pensare che, secondo l'autore, va accolto il risultato principale della critica biblica, ovvero il fatto che i quattro documenti del Pentateuco sono stati scritti da mani diverse in epoche diverse (Buonaiuti 1908a).

Questa nuova scientificità della critica biblica portò i modernisti ad adottare delle posizioni nettamente innovative (e quindi rivoluzionarie?) in teologia visto che i libri storici del vecchio testamento «sono composizioni di documenti provenienti da tempi diversi», essi quindi «somministrano il materiale per poter ricostruire criticamente quella storia; non la ricostruiscono essi medesimi» (Buonaiuti 1908a, p. 35), da ciò il sacerdote dedusse che le storie sacre svolgevano la funzione di vera e propria propedeutica al sentimento, rivelando

⁸ Il metodo storico utilizzato da Buonaiuti venne criticato pesantemente anche da Gentile secondo il quale, dietro la sua formulazione, si celava un sistema ben preciso, lo storicismo, maschera che nascondeva in realtà il positivismo dell'autore (Gentile 1962).

così al fedele il loro alto valore pedagogico.

Tuttavia, quello che scatenò maggiormente la condanna romana (e che trova un'esplicazione cruciale in questo scritto) è l'apporto delle scienze moderne alla religione; avvalendosi della psicologia a lui contemporanea, Buonaiuti distinguerà nettamente tra scienza e fede, quest'ultima consta infatti di un'intuizione «la quale cerca di rivivere in sé, assimilandola e adattandola alla continuità psicologica, l'esperienza religiosa di cui il documento biblico costituisce la memoria scritta» (p. 122).⁹

Nella particolare declinazione buonaiutiana, il modernismo è quindi presentato come una *summa* tra vecchia tradizione cattolica, nuove pensiero e recenti aspirazioni sociali e proprio quest'ultime non possono venire ignorate dal mondo ecclesiastico. Tale esigenza, in Buonaiuti, si codifica in una particolare attenzione verso i nuovi movimenti presentatisi sulla scena politica mondiale e, in particolare, in Italia; a suo avviso quindi l'universo curiale non poteva rimanere sordo alle gride levate dagli strati meno abbienti della popolazione che, proprio in quegli anni, esigeva una ferma e inedita politica riformatrice.

Nonostante il cattolicesimo romano sia «una casta e un partito più che un'associazione di anime pervase dal sentimento puro della religiosità» (Buonaiuti 1948, p. 36) Buonaiuti, nelle *Lettere di un prete modernista* – forse il suo più alto sforzo intellettuale di conciliazione e fusione degli archetipi cristiani con gli ideali socialisti – scrive che nel mondo sacerdotale spira un nuovo vento, quello del movimento operaio, il quale portò molti giovani seminaristi a interessarsi alle vicende socialiste e, in particolare, a quelle sindacaliste. Se l'opera del modernismo pretende di essere realmente rivoluzionaria, al pari di quella dei partiti che distruggono e rinnovano le istituzioni sociali vigenti, allora il movimento eterodosso non deve far altro che costituirsi come il completamento del programma dei movimenti operai (Buonaiuti 1948). Questo breve preludio consente dunque di entrare nella seconda parte dell'articolo, quella dedicata al rapporto intessuto tra il socialismo e il modernismo che, proprio nel pensiero del sacerdote romano, trovano un interessante, quanto innovativa e problematica conciliazione.

II. Modernismo e Sindacalismo

1. Sindacalismo e religione

Nelle precedenti pagine si è accennato al rapporto che unisce il sindacalismo al modernismo. Ai primi del '900, infatti, la parentela tra le due rientrava in un più vasto movimento di rinascita culturale che comprendeva tutte le avanguardie filosofiche di inizio secolo (inclusi il pragmatismo e l'idealismo), cifre necessarie per comprendere il clima che all'epoca spirava in Italia (Quaranta 2015). Le righe successive tenteranno quindi di guardare proprio all'ipotetico nesso che unisce la riflessione dell'italiano al padre del sindacalismo rivoluzionario, Georges Sorel.

Un'analogia interessante tra questo movimento politico e quei fenomeni giuridico-religiosi che vanno catalogati sotto il nome di eresia arriva da un testo di Ettore Ciccotti, *Psicologia del movimento socialista* (1903); qui l'autore

⁹ Sia detto che, l'autore di riferimento di Buonaiuti per quanto riguarda la psicologia, è l'americano William James, padre del pragmatismo, a cui dedicherà numerosi articoli (per esempio Buonaiuti 1908b). Non è questa la sede per scandagliare il nesso oggettivo tra la riflessione buonaiutiana e il movimento filosofico americano, tuttavia, è indubbio che il sacerdote romano mutuò numerose categorie interpretative del pragmatismo (Chiappetti 2012 e Zambarbieri 2014).

assegna uno spazio preponderante a quelle che lui stesso bolla come le eterodossie del movimento socialista.

Pattuendo infatti un'equivalenza tra scismi socialisti e cristiani, Ciccotti scrive che

La storia del Cristianesimo non è, per molta parte, che la successione e la lotta di queste diverse tendenze, sviluppatesi, di grado a grado, nel corso del tempo, dall'unità primitiva, e fissate poi in sette, in religioni, in chiese speciali, che hanno accresciuta, forse, la forza di espansione, e certamente hanno favorito l'adattamento del Cristianesimo, invece di soffocarlo o dissolverlo. E quelle che, in maniera più visibile e perspicua, appare nella storia del Cristianesimo, si può scorgere mediante un lavoro d'indagine, in ogni scuola filosofica o partito politico, che, attraverso un processo di differenziazione, si sono trasformati, e trasformandosi hanno potuto vivere e persistere e adempiere la loro varia funzione sociale. Sotto questo rapporto, anzi, oltre che la loro spiegazione, le eresie trovano la giustificazione della loro immanente necessità ed utilità. Come la scienza si crea la sua base e progredisce attraverso una serie continua di rinnovate esperienze, che servono a verificare e scartare ipotesi, a schiudere nuove vie e iniziare nuove processi; così il movimento del pensiero e dell'azione sociale ha in questa varietà di indirizzi e di tendenze come lo strumento di tante spontanee esperienze, attraverso cui si opera una continua selezione, e prevalgono, generalmente, i metodi e gl'impulsi meglio corrispondenti alle mutevoli esigenze del tempo. (Ciccotti 1903, pp. 204-205)

Il volume di Ciccotti sembra essere una vera e propria perizia nosologica che mostra le caratteristiche tanto del perfetto cristiano che del perfetto scienziato o uomo politico; entrambi i tipi vengono lodati per la loro capacità di palmare adattamento ai vari movimenti rivoluzionari che, scaturiti internamente, si sono verificati nel corso del tempo. In tal senso quindi anche il cristianesimo è diventato simile a un gigantesco esperimento socio-politico dove la crisi presenta l'unico vero stimolo per la crescita dell'istituzione ecclesiastica. Nell'ottica di Ciccotti dunque socialismo e cristianesimo sono giudicati come potenze storiche inarrestabili, destinate a non essere soggiogate dalla forza delle armi, ma a trovare sempre nuova linfa nella loro abilità trasformista visto che «differenziarsi implicava sempre una capacità di adattamento [...] anche nei momenti di crollo e crisi, il cristianesimo attraversato dalle 'eresie' era sopravvissuto» (Mores 2013, p. xviii).

Tale linea è battuta anche da Buonaiuti nelle *Lettere*; qui il cristianesimo viene letto dal sacerdote romano in una chiave che, sebbene interpretata come un «non ben tematizzato accostamento della speranza cristiana alle prospettive socialiste» (Zambarbieri 2014, p. 68), presenta degli elementi di importante peculiarità che permettono di scandagliare quello che si è etichettato come "socialismo cristiano"; ipotesi questa corroborata anche dal passo seguente

Modernisti e socialisti condividono la stessa fede nel futuro, la stessa speranza nell'instaurazione di una società più giusta e fraterna: una fede e una speranza che, prima ancora di 'essere scoperte' dai movimenti fra Otto e Novecento, appartengono all'intima natura umana e sono state esaltate in modo impareggiabile dalla predicazione di Gesù di Nazareth. Perciò, mentre i socialisti non esitano ad imboccare la via violenta della lotta di classe, i modernisti si rifanno ai valori imperituri dell'esperienza cristiana che, al contrario dei dogmi, non affondano le radici nella vuota astrazione intellettuale ma nel mondo concreto della coscienza (Chiappetti 2012, p. 116).

Ritornando all'opera buonaiutiana si potrebbe infatti quasi riconoscere un presupposto basilare inerente la funzione eminentemente sociale del cristianesimo, riconosciuta fin dalla prima lettera in cui il riformismo cattolico è visto come molla del progresso collettivo.

Il cattolicesimo è dunque un gruppo sociale che, come scrive il prete modernista, «non è un fatto che si svolge fuori dalla vita nazionale di un paese» ma «getta le sue ramificazioni in tutti gli organi dello Stato» (Buonaiuti 1948, p. 13). Spingendo al parossismo l'equazione tra socialismo e cristianesimo, Buonaiuti scrive che tale equivalenza implica «una conoscenza cioè insieme sociale e religiosa che afferma risolutamente la identità del sentimento religioso e della speranza rinnovatrice sociale» (Buonaiuti 1948, p. 73). L'Italia ha bisogno nella sua ottica di una politica riformatrice, radicale e libera, che porti miglioramenti all'educazione, ai rapporti internazionali e agli affari interni, solo così il paese sarebbe stato in grado di competere con le nuove sfide imposte dalla contemporaneità. Invece, il pontefice Pio X, «ha lasciato che tutti i lanzichenecchi della presunta ortodossia, come cani in una battuta di caccia, si mettessero sulle orme del cosiddetto modernismo», opprimendo col «ferro e col fuoco» i suoi figli dissidenti, non cogliendo il grande fermento che animava l'esperienza eterodossa (p. 89) e rimanendo quindi sordo alle crescenti rivendicazioni di emancipazione sociale e affrancamento intellettuale che si levavano dai ceti più diversi dello stato italiano. La ricetta buonaiutiana è invece abbastanza semplice, vi è bisogno di una grande volontà di sacrificio

che faciliti il passaggio a forme più umane di vita. Come il cristianesimo nei primi secoli della sua storia rese impossibile il passaggio dal mondo della schiavitù al mondo del lavoro salariato; oggi un rinnovato entusiasmo cristiano deve rendere insensibile il passaggio dal mondo del salariato al mondo dell'uguaglianza economica (Buonaiuti 1908d, p. 381).

La sintesi tentata dal sacerdote troverà una valvola di sfogo sulle colonne della rivista *Nova et Vetera*, durata un solo annata, il 1908 ¹⁰

– curiosamente, proprio in quell'anno il presbitero romano pubblicò la recensione al volume scritto dal padre del sindacalismo rivoluzionario, Georges Sorel (Buonaiuti 1908c).

2. Sorel e il mito religioso-politico dello sciopero generale

Volendo effettuare un percorso all'indietro, parlare del sindacalista francese permette di riavvicinarsi a Benedetto Croce.

Sempre in *Storia d'Europa* si trova infatti un riferimento molto interessante al socialismo italiano che, regresso ad ortodossia a inizi del '900, cercò una nuova fonte d'ispirazione nella speculazione soreliana la quale, associando il socialismo al cristianesimo delle origini, condusse lo sciopero generale ad assurgere i crismi di un vero e proprio mito politico etichettato però da Croce come

¹⁰ Rievocando i tempi giovanili il prete, giunto quasi al crepuscolo della sua esistenza, metterà l'accento su questa esperienza affermando che «Nel periodico *Nova et Vetera* e in tutte le forme collaterali della mia attività in quel torno di tempo la mia necessità di disporre un'anima religiosa al socialismo fu di ogni giorno, di ogni ora» (Buonaiuti 1945, p. 97).

la costruzione di un poeta, assetato di sincerità, pessimista nei riguardi della realtà presente, tenace nel cercare in mezzo ad essa un'ascosa fonte donde sarebbe sgorgata la

fresca vena purissima; e, alla prova della realtà, quella sua poesia svanì presto e agli occhi suoi stessi (Croce 1965, p. 269).

La medesima impostazione ricorre in uno scritto del 1907 – che curiosamente è una critica del volume di Sorel su Renan, recensito dallo stesso Buonaiuti.

Qui il filosofo sostiene che lo studio sul proletariato ha fatto progressivamente approdare Sorel all'analisi del fenomeno cristiano, visto come un *cominciamento* in grado di infondere nuova linfa al mondo della storia. Scrive Croce che la religione adamitica «cominciò veramente un'era nuova» (Croce 1907, p. 323) e che il merito del francese fu per l'appunto quello di pattuire una relazione ben chiara tra quest'ultimo e il socialismo moderno, di cui mise a fuoco gli aspetti peculiari, consistenti nell'idea di *scissione*, vista come «metodo di lotta e di vittoria che il cristianesimo adottò, e che il socialismo deve adottare se non vuole disperdersi e lasciarsi corrompere corrompendo a sua volta» (Croce 1907, p. 326).

Le *Riflessioni sulla violenza* rappresentano forse il manifesto più lampante di questo connubio tra mito, socialismo e cristianesimo; già nell'introduzione Sorel mostra come vi sia un profondo sostrato che unisce la sua speculazione agli eventi narrati nelle Sacre scritture. La mappatura storica tentata dal francese assottiglia, quasi appiattendoli l'un su l'altro, il fenomeno religioso a quello sociale e gli permette di notare come il primo svolga la funzione di vera e propria propedeutica alla narrazione mitologica. Tanto l'azione dell'uomo religioso, che quella dell'uomo che partecipa ai rivolgimenti politico-sociali del proprio tempo, è animata da un *pathos* epico atto ad auto fabbricare da sé le condizioni del proprio successo portandolo a figurare le sue future azioni «sotto forma di immagini di battaglie per assicurare il trionfo della loro causa. Proponevo di chiamare *miti* queste costruzioni la cui conoscenza ha nella storia un'importanza tanto grande» (Sorel 2006, p. 104).

Nella sua ottica il mito, inteso come motore dei rivolgimenti politici, ha senso solo se viene accettato dalle masse le quali vedevano proprio nello sciopero generale una sua incarnazione diretta in grado di trascinare i lavoratori alla rivolta o, perlomeno, alla preparazione di quest'ultima. La rivoluzione del proletariato è quindi possibile solo grazie all'esistenza di miti accettati *in toto* dal popolo e infatti «oggi la fiducia dei socialisti è più grande che mai da quando il mito dello sciopero generale domina tutto il movimento realmente operaio» (Sorel 2006, p. 117); verso poi la fine dell'introduzione, Sorel arriverà a riconoscere una ulteriore similitudine tra la sua teorizzazione del socialismo e i movimenti eterodossi, in particolare quelli usciti in seguito la riforma, visti entrambi come «il prodotto di un miglioramento operato da uomini che hanno posto un freno ad una deviazione verso concezioni borghesi» (Sorel 2006, p. 122).

Il sindacalismo è quindi una forza animata da una profonda propulsione storica che, tuttavia, non può avere una valvola di sfogo nel presente ma unicamente nell'avvenire indeterminato del tempo (Sorel 2006). Lo sciopero generale, cardine su cui si impenna tutta la sua proposta rivoluzionaria, abbisogna di un apprendistato in grado di farsi e disfarsi continuamente proprio come i miti, la cui funzione strumentale e educativa è più volta messa in risalto nelle *Riflessioni*.

L'ipotetico *trait d'union* tra Buonaiuti e il filosofo francese si situa proprio nella speranza dell'avvento di questo regno ideale, nel quale ingiustizie e condanne autoritarie vengano definitivamente messe al bando; nelle parole del *post scriptum* delle *Lettere*, Buonaiuti sostiene infatti che il modernismo

nasce appunto dalla coscienza viva di ricorrere al sentimento religioso [...] per rafforzare la volontà del miglioramento collettivo [...] consiste nel tentativo di riportare l'esperienza religiosa dall'individualismo pietistico alla forma di quelle forti esaltazioni collettive che hanno fatto di essa nei momenti difficili della storia, il miglior coefficiente del progresso umano (1948, p. 196).

Al pari tuttavia dell'opinione soreliana, anche la concezione del sacerdote reca la lucida consapevolezza dell'impossibilità di cogliere sul breve periodo i frutti del riformismo novecentesco, ma è proprio dalla constatazione di tale impossibilità che si ricava la granitica certezza della vittoria: «la causa del nostro immancabile successo è qui: nella certezza di lavorare non per l'oggi o per il domani, ma *al-teri saeculo*» (p. 198).

Tornando a Sorel, c'è un ulteriore punto che preme sottolineare: il suo rapporto con il modernismo. Già nelle *Riflessioni* il sindacalista si lancia in un'ardita disamina del panorama cattolico a lui contemporaneo il quale, nella sua ottica, deve essere osservato direttamente dal socialista che seguendo attentamente la storia ecclesiastica contemporanea può cogliere la natura dei mutamenti sociali in atto (Sorel 2006). ¹¹ Inoltre, proprio agli albori del XIX secolo, Sorel diagnostica un'importante crisi dell'istituzione romana, dovuta «in gran parte al fatto che il mito della Chiesa militante tende oggi a scomparire» (2006, p. 105).

¹¹ Rievocando i tempi giovanili il prete, giunto quasi al crepuscolo della sua esistenza, metterà l'accento su questa esperienza affermando che «Nel periodico *Nova et Vetera* e in tutte le forme collaterali della mia attività in quel torno di tempo la mia necessità di disporre un'anima religiosa al socialismo fu di ogni giorno, di ogni ora» (Buonaiuti 1945, p. 97).

Entrambi sembrano quindi avere un'estrema fiducia nelle capacità del discorso mitico la cui funzione eminente è data, pare, non tanto dalla capacità di azione sul presente quanto, piuttosto, dalla possibilità di redenzione (sia essa sociale o religiosa) futura.

3. Escatologia e redenzione

Nel profilo tracciato da Tilgher, la formazione giovanile di Buonaiuti viene segnata dalle correnti filosofiche irrazionalistiche a lui contemporanee, come il sindacalismo rivoluzionario, che lo portarono a percepire la stessa esperienza religiosa in maniera del tutto particolare, tesa a risolversi in una grande aspettativa escatologica collettiva. Mettendo l'accento sulla natura essenzialmente sociale del cristianesimo, sottolineandone al contempo la pregnanza dell'elemento associativo a scapito di quello individualistico, Buonaiuti si avvicina alle posizioni del sindacalista francese con cui, inoltre, anche Tilgher ravvede una profonda analogia sulla questione del mito (Tilgher 1924).

Nella lettura di Giovanni Spadolini del mito soreliano, invece, il grande merito del francese fu quello di intuire la sua incidenza «sugli stati istintivi, inconsci e irriflessi dello spirito umano» (Spadolini 1947, p. xxi). A suo avviso, l'idea dello sciopero generale propugnata dal sindacalista era volta alla creazione di una nuova classe di eroi omerici, ciò lo porta a notare che nella struttura soreliana del mito uno spazio preponderante è assegnato alla sua funzione pedagogico-strumentale; così facendo, tuttavia, Sorel non coglie l'*humus* proprio del fenomeno, data per Spadolini dal messaggio escatologico su cui si impernia qualsiasi mitologia (1947).

Ciononostante, è opportuno notare che la valutazione non sembra tener conto dell'*incipit* degli scritti dedicati alla violenza nel quale Sorel sostiene che

tutta la sua riflessione politica si regge su di una precisa antropologia pessimistica che, eletta a vera e propria metafisica dei costumi, è vista come «una nozione di *progressione verso la redenzione*» (2006, p. 92). Il graduale e lento avvicinamento all'*eschaton*, comporta una dislocazione temporale che porta l'individuo ad affidare le sue speranze in un non ben identificato spazio trascendente nel quale venga soddisfatto il desiderio di uguaglianza e libertà; comunque, il filosofo tiene a precisare che la sua costruzione del mito non ha solo i crismi di aspettativa futura, ma può aiutare l'uomo anche nella prassi quotidiana

E tuttavia noi saremmo incapaci di agire se non uscissimo dal presente, se non ragionassimo su questo avvenire che sembra condannato a sfuggire sempre alla nostra ragione. L'esperienza ci prova che le *costruzioni di un avvenire indeterminato nel tempo* possono possedere una grande efficacia presentando ben pochi inconvenienti, allorché tali costruzioni siano di una certa natura; ciò che si verifica quando si tratti di miti nei quali si ritrovano le più forti tendenze di un popolo, di un partito, o di una classe, tendenze che si presentano allo spirito con l'insistenza degli istinti in ogni circostanza della vita, e che danno un aspetto di piena realtà a speranze di azioni prossime sulla quale si fonda la riforma della volontà. Noi sappiamo che questi miti sociali inoltre non impediscono affatto all'uomo di saper trarre profitto da tutte le osservazioni che egli compie della sua vita, e nessun ostacolo a ciò che costituisce le sue occupazioni normali (2006, p. 216).

Dunque, propria la tensione verso una concezione superiore di collettività porta l'individuo ad affinare le sue doti morali e lo conduce a una visione eudemonistica della società.

Una simile aspettativa ricorre anche nel pensiero di Ernesto Buonaiuti; secondo il modernista l'uomo è religioso nella misura in cui tutte le forze del suo essere sono tese verso un ideale più alto – come quello di comunità (Buonaiuti 1908b); tuttavia, rispetto a Sorel, la fiducia in un miglioramento complessivo non sempre scaturisce dal mito dello sciopero ma può trovare una valvola di sfogo anche nella vita democratica. I nuovi rapporti di forza, siano essi di natura morale o economica, penetrando nel mondo «inducono nel nostro spirito una corrente che è esclusivamente escatologica» (1908b, p. 65) e portano la democrazia ad assumere su di sé il peso della speranza di un rinnovamento reo di fondare un'umanità non più disposta a piegarsi ai giochi autoritari di istituzioni superiori. L'avvento quindi di una nuova società, e di una nuova politica, piuttosto che realizzazione mondiale nel presente viene vissuta dall'eretico sacerdote come un mito profetico, in grado di fornire all'uomo le armi per resistere a qualsiasi ingiustizia e oppressione di cui, sia detto, egli stesso fu tante volte oggetto nel corso della sua esistenza.

Bibliografia

- Bobbio, N. (1955). Benedetto Croce e il liberalismo. In id. *Politica e cultura*. Torino: Einaudi.
- Buonaiuti, E. (1908a). *Il programma dei modernisti. Risposta all'enciclica di Pio X "Pascendi dominici Grecis"*. Roma: Società Internazionale Scientifico-Religiosa.
- Id. (1908b). La religiosità secondo il pragmatismo. *Il Rinnovamento*, 2, pp. 43-68.
- Id. (1908c). Recensione a G. Sorel, Le système historique de Renan – III. Renan historien du Christianisme. *Il Rinnovamento*, 2, pp. 198-202.
- Id. (1908d). A proposito delle 'Lettere di un prete modernista'. *Nova et Vetera*, 1.
- Id. (1945). *Pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo*. Roma: Darsena.
- Id. (1948). *Lettere di un prete modernista*, a cura di M. Niccoli. Roma: Universale.
- Chiappetti, F. (2012). *La formazione di un prete modernista. Ernesto Buonaiuti e il Rinnovamento (1907-1909)*. Urbino: Quattroventi.
- Ciccotti, E. (1903). *Psicologia del movimento socialista. Note e osservazioni*. Bari: Laterza.
- Croce, B. (1907). Cristianesimo, socialismo e metodo storico, a proposito di un libro G. Sorel. *La Critica*, 5, pp. 317-330.
- Id. (1963). *Il carattere della filosofia moderna*. Bari: Laterza.
- Id. (1965). *Storia d'Europa nel secolo decimono*. Bari: Laterza.
- Gentile, G. (1962). *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*. Firenze: Sansoni.
- Giorgini, G. (1999). *Liberalismi eretici*. Trieste: Edizioni Goliardiche.
- Guerri, G. B. (2001). *Eretico e profeta. Ernesto Buonaiuti, un prete contro la chiesa*. Milano: Mondadori.
- Mores, F. (2013). Psicologia del movimento modernista. In A. Zambarbieri, *Modernismo e modernisti*, I vol., (pp. XI-XXI). Roma: Storia e Letteratura.
- Parenti, F. (1971). *Ernesto Buonaiuti*. Roma: Istituto della enciclopedia italiana.
- Prezzolini, G. (2009). *Il cattolicesimo rosso*. Roma: Storia e Letteratura.
- Quaranta, M. (2015). *La discussione filosofica nelle riviste del novecento (1900-1970)*. Padova: Edizioni Sapere.
- Ranchetti, M. (1963). *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*. Torino: Einaudi.
- Sasso, G. (2004). Benedetto Croce e il liberalismo (considerazioni e appunti). *La Cultura*, 1, pp. 5-44.
- Scoppola, P. (1961). *Crisi modernista e riforma religiosa in Italia*. Bologna: Il Mulino.
- Spadolini, G. (ed) (1947). *Sorel*. Firenze: L'arco.
- Sorel, G. (2006), *Scritti politici*, a cura di R. Vivarelli. Torino: Utet.
- Tilgher, A. (1924). *Ricognizioni. Profili di scrittori e movimenti spirituali contemporanei*. Roma: Libreria di Scienza e Lettere.
- Zambarbieri, A. (2013-4). *Modernismo e modernisti*. Roma: Storia e Letteratura.

Luigi Einaudi. Un economista e un liberale a Torino*

Giandomenica Becchio

Being the major figure within the school of economics, which has been developed in Torino between the end of XIX century and World War II, Luigi Einaudi was a master amongst intellectuals and economists in the history of Italian classical liberalism. The aim of this paper is to highlight the peculiar feature of his political liberalism, to be intended as the most important consequence of economic liberalism, as it has been emphasized by the well-known querelle Einaudi-Croce as well as by the influence Pareto and neoclassical economics had on him.

*Questo articolo riprende in maniera sintetica e rielaborata il mio precedente scritto, Becchio et al. (2012)

EINAUDI

ECONOMY

ITALIAN LIBERALISM

CROCE

PARETO

Einaudi e la Scuola di Torino

Una lunga ricerca sulla scuola di economia di Torino è stata intrapresa qualche anno fa: si tratta di una ricerca sull'origine del Laboratorio di Economia Politica, sorto nel 1893 in una Torino positivista dove, a fianco delle ricerche teoriche, vengono seriamente presi in esame i problemi economico-sociali del tempo (Marchionatti et al. 2013). Fondato da Salvatore Cognetti de Martiis, maestro di Luigi Einaudi, il Laboratorio passa sotto la direzione di Einaudi stesso dal 1901 al 1940. ¹ Tre generazioni di economisti si susseguono nel Laboratorio, poi divenuto dipartimento intitolato al fondatore, e tuttora nel novero dei dipartimenti dell'Ateneo torinese. Tre generazioni di testimoni dei cambiamenti dell'Italia post-unitaria liberale e poi fascista. Per carisma e ruolo accademico, Einaudi è protagonista indiscusso: non solo dalle aule universitarie, ma anche dalle colonne del *Corriere* (fino alla sua cacciata che vede vittima lo stesso direttore Albertini, nel 1925) e dalle pagine della *Riforma Sociale*, ² forma e indirizza un'intera classe dirigente, all'impronta del più classico dei liberismi, che spesso sfocia in un pacato, direi sabauda, liberalismo. Senza addentrarci nelle pieghe scandagliate fino alla minuzia dello scambio con Croce, sulla natura della diade liberismo/liberalismo, è indubbio che non sia il liberalismo politico la matrice einaudiana, bensì, come per i classici da Smith a Mill, il contrario: è dalla libertà dell'individuo nel mercato (ovvero nella società civile cosiddetta) che si giunge alla libertà politica, leggasi democrazia (Bobbio 1974). Un liberismo sabauda, ossia prudente: certamente non un libertario *ante litteram*, il Nostro, ma tuttavia un liberale *à la* Cavour. Lo dimostrano bene i suoi scritti di economia, prima di tutto, la sua posizione teorica vicina alla scuola austriaca, e la sua critica puntuale alla teoria keynesiana prima e al proto-keynesismo degli anni post-bellici. ³ Per Einaudi, risparmio e austerità non sono certo sinonimo di misure arginanti dei diritti sociali, ma quasi espressioni naturali del buongoverno. D'altronde liberalismo politico e liberismo economico rappresentano la visione che accomuna gli economisti torinesi da Cognetti in avanti, tutti profondamente influenzati dalla lettura dei classici, nonché dall'attenzione nei confronti del pensiero di Marshall, di Pareto e del marginalismo austriaco.

Schumpeter, il grande economista austriaco, autore di una importante storia dell'analisi economica, suggerisce il nome di Luigi Einaudi come catalizzatore di un modo di fare teoria economica in grado di intrecciare teoria pura e analisi

¹ Il Laboratorio, inteso come un'istituzione volta a «promuovere e agevolare lo studio dei fenomeni della vita economica e delle questioni che vi si riferiscono», diventa fucina di numerosi studiosi e luogo di assiduo contatto con i più prestigiosi ambienti della cultura economica, politica e scientifica europea. Sotto la direzione di Cognetti nel Laboratorio si assiste a uno sviluppo ininterrotto di studi sociali ed economici originali, condotti su dati e rilevazioni statistiche, e si forma una schiera di studiosi (non solo economisti) notevole: Eugenio Masè-Dari (primo assistente di Cognetti), Luigi Albertini, Luigi Einaudi, Antonio Graziadei, Pasquale Jannaccone, Giuseppe Prato, Emanuele Sella, Gioele Solari. Agli inizi del Novecento, al primo nucleo di studiosi si aggiungono Riccardo Bachi, Gino Borgatta, Attilio Cabiati, Alberto Geisser, e poi, negli anni venti e trenta, molti altri, tra cui Attilio Garino-Canina, Vincenzo Porri, Francesco Antonio Repaci, Renzo Fubini, Mauro Fasiani.

² *La Riforma sociale* (fondata da Francesco Nitti e Luigi Roux nel 1894), diretta da Luigi Einaudi dal 1908 al 1935, e *la Rivista di storia economica* fondata da Einaudi quando il regime fascista impone la chiusura della *Riforma*, pubblicano le monografie e i saggi degli studenti di Cognetti e dell'*entourage* einaudiano.

³ Pur considerando lo stile di Keynes brillante ed elegante, Einaudi non ne condivide la filosofia politica tanto meno l'analisi economica. Critica *la fine del laissez faire* da un punto di vista ideologico, ma soprattutto è distante da Keynes da un punto di vista analitico: Einaudi ritiene che siano i prezzi e i saggi di interesse reali le determinanti l'equilibrio fra risparmi e investimenti, per Keynes invece sono le aspettative, il reddito, l'efficienza marginale del capitale e l'interesse monetario. Così come Einaudi è estremamente critico del meccanismo del moltiplicatore: il Keynes inflazionista che propugna i lavori pubblici per risollevare i profitti non convince affatto

applicata, al fine di mostrare l'efficacia del liberismo. Il liberalismo einaudiano si intreccia infatti in una rete di trasmissione che da Torino si estese a Milano (Bocconi e Corriere), all'Inghilterra (Einaudi è corrispondente per *l'Economist*), agli Stati Uniti (Einaudi era in contatto con Edwin Robert Seligman e fu impegnato nella stesura di alcune voci dell'*International Encyclopedia of Social Sciences*, curata dall'economista americano; era altresì *advisor* della Rockefeller Foundation). Sono gli anni in cui Torino cerca una nuova identità: da vecchia capitale a moderno centro industriale in grado di promuovere lo sviluppo della società attraverso l'innovazione tecnologica. Anche Einaudi, che diventa professore a contratto al Politecnico (1902 al 1935), ivi tiene corsi destinati in special modo a ingegneri sociali, che avranno come obiettivi strategici innovazioni volte a garantire un progetto di salute pubblica e tutela delle condizioni dei lavoratori, al fine di disincentivare possibili problemi sociali e di ordine pubblico.

Einaudi che considera “lo spediente monetario come tentar la fortuna a Montecarlo” (Forte 2016).

In un articolo del 1899, dedicato al dibattito programmatico all'interno dello schieramento liberale, Luigi Einaudi, dopo aver premesso che il compito di «un partito francamente liberale dovrebbe consistere nell'elevare le sorti delle varie classi sociali» e in particolare degli «umili», giunge a sostenere la piena compatibilità della legislazione sociale con i dettami del liberalismo. Sull'esempio dell'importante modello inglese, anche il corrispondente schieramento italiano dovrebbe impegnarsi, secondo l'economista piemontese, «ad adottare quelle norme di legislazione sociale» da cui dipende la possibilità di «prevenire il sorgere di condizioni che in qualunque modo impediscono all'individuo di svolgere liberamente tutte le sue facoltà» (Einaudi 1959a, p. 159). Molti anni dopo, Einaudi mostrerà di esser rimasto coerente con queste affermazioni allorché definirà il liberalismo come «la dottrina di chi pone al di sopra di ogni altra meta il perfezionamento, la elevazione della persona umana [...] una dottrina morale, indipendente dalle contingenze di tempo e di luogo» (Einaudi 1959b, p. 321); liberale è quindi «colui che crede nel perfezionamento materiale o morale conquistato collo sforzo volontario, col sacrificio, con l'attitudine a lavorare d'accordo con altri» (Einaudi 1959c, p. 524). È in questa accezione etico-giuridica del liberalismo, costantemente alimentata da un'«anglofilia» nella quale confluiscono la passione per il pensiero settecentesco inglese, la lettura di Mill, Carlyle e Ricardo e la conoscenza del movimento trade-unionista britannico, che si può individuare il principale apporto di Einaudi all'orizzonte teorico e ideologico entro cui si sviluppò il suo liberismo sabauda. Una visione liberale, quella einaudiana, di cui la storiografia più recente va sottolineando sempre più la continuità e la coerenza, pur nelle differenti declinazioni connesse alla contingenza politica (Silvestri 2008 e Giordano 2006).

Indubbiamente, l'Einaudi degli anni a cavallo dei due secoli – giovane cronista de *La Stampa* e autore dei celebri *reportages* sugli scioperi di Biella e di Genova – sviluppa una particolare forma di liberalismo sociale, che lo induce, da un lato, a guardare con simpatia e considerazione alle nascenti iniziative organizzate dalla classe operaia italiana; dall'altro a tentare di inserire la pratica riformista di queste organizzazioni entro un quadro teorico e politico prettamente liberale. In un rilevante articolo pubblicato su *Critica Sociale* nel 1902, l'economista piemontese afferma:

Bisogna persuadersi che, se vogliono guadagnare molto, gli operai debbono fare del loro meglio perché il capitale sia impiegato nel modo più produttivo ed economico possibile. Parrà un paradosso, ma è indubitato che allora gli italiani riusciranno ad elevare durevolmente le loro sorti, quando diventeranno più gelosi cultori degli interessi del capitale che non siano i capitalisti medesimi (p. 467).

A partire dall'inizio del secolo, l'iniziale simpatia einaudiana nei confronti del socialismo minimalista si deteriora rapidamente. I dubbi – espressi anche in polemica con Cabiati – sulle iniziative in materia di municipalizzazione e le valutazioni sull'arbitrato obbligatorio e sul diritto di sciopero si inseriscono all'interno di una posizione culturale sempre più incline a equiparare socialismo e statalismo, non risparmiando critiche nemmeno a Turati. Se la lotta contro il protezionismo e in favore di un'equa ed efficiente riforma tributaria caratterizza la produzione einaudiana tra il 1907 e il 1910, è a partire dal 1911, ovvero dal celebre articolo sui "trivellatori di Stato", che l'antiprotezionismo si traduce in una vera e propria crociata torinese, che coinvolge tutta la scuola di Torino, sotto l'egida di Einaudi stesso.⁴ È in questo contesto che gli attacchi alla condotta politica dei socialisti si fanno sempre più aspri. Lungi dal battersi per un reale progresso delle classi oppresse, i leader socialisti, adottando – quando al potere – provvedimenti liberticidi, monopolistici e protezionisti, contribuirebbero, secondo Einaudi, a distruggere «le conquiste di sforzi di secoli compiuti contro la tirannide dei governi assoluti, delle corporazioni medievali, dei privilegi e delle comunità di classe» (Einaudi 1972, p. 94). In questo atteggiamento Einaudi sembra un antesignano della *public choice school*, che, pur non considerando il mercato il migliore dei mondi possibili, tuttavia, ne esalta l'autonomia, dal momento che qualunque gruppo politico al potere inevitabilmente fa i propri interessi, aumentando quella che si può definire, corruzione sistemica. E se, alla vigilia della prima guerra mondiale, l'economista piemontese non risparmia i suoi strali nei confronti del socialismo di Stato tedesco, sono soprattutto la rivoluzione russa e l'edificazione del regime sovietico – oltre che, sempre più esplicitamente, i programmi dei socialisti italiani intesi al superamento del modo di produzione capitalistico – ad allargare, ciò che per lui è diventato un divario incolmabile fra liberalismo e socialismo (Einaudi 1921). Non è un momento di rottura, nel percorso einaudiano, ma l'esito coerente di una visione liberale, basata sull'ethos del *self-made man* e sull'esaltazione del ceto medio come «classe universale», che non si riconosce più nelle «folle briache (sic) di saccheggio e di sangue» del 1919-20 «i figli di quegli uomini, che dal 1890 al 1900 nascevano alla vita collettiva, comprendevano la propria dignità di uomini» (Einaudi 1921, p. 15).

La critica, nell'ottica einaudiana, è innanzitutto tecnica: il collettivismo – come l'economista argomenta nelle pagine del gobettiano *Energie Nove* – è incapace di produrre nuovo risparmio e, per contro, fiacca quel «senso della previdenza» che distingue, nella visione antropologica dell'economista piemontese, l'uomo "civile" dal "selvaggio" (Einaudi 1919, p. 77). All'argomentazione economica si affianca, in seconda battuta, il ripudio filosofico, di evidente matrice milliana, dell'uniformità come ideale di progresso:

⁴ Si pensi, in particolare, all'impegno pubblicistico profuso da Edoardo Giretti; alle dettagliate e sobrie introduzioni di Riccardo Bachi ai volumi dell'Italia economica; ai numerosi interventi di politica economica di Giuseppe Prato; ai densi contributi teorici di Cabiati e Jannaccone in materia di protezionismo e di dumping.

L'aspirazione all'unità, all'impero di uno solo è una vana chimera, è l'aspirazione di chi ha un'idea, di chi persegue un ideale di vita e vorrebbe che gli altri, che tutti avessero la stessa idea ed anelassero verso il medesimo ideale. Egli una sola cosa non vede: che la bellezza del suo ideale deriva dal contrasto in cui esso si trova con altri ideali che a lui sembrano più brutti, dalla pertinacia con cui gli altri difendono il proprio ideale e dalla noncuranza con cui molti guardano tutti gli ideali. Se tutti lo accettassero, il suo ideale sarebbe morto. Un'idea, un modo di vita che tutti accolgono, non vale più nulla (1920, p. 284).

Nel durissimo clima di scontro del “biennio rosso”, il liberismo einaudiano continua a invocare la promozione di una solida economia di mercato e il rinvigorismento delle istituzioni, e sono proprio questi due obiettivi a motivare l'adesione dell'economista piemontese al programma economico del fascismo.⁵ Un'adesione che non supera, tuttavia, lo spartiacque del 1925. E anche precedentemente non mancano perplessità e riserve. Basti pensare a un famoso articolo del maggio 1923, vera e propria ammissione di imbarazzo di Einaudi nei confronti dell'operato del governo Mussolini:

⁵ Il “programma minimo” del fascismo, affidato alle capacità del Ministro delle Finanze Alberto De' Stefani, appare del resto congeniale non solo a Einaudi, ma complessivamente a buona parte degli esponenti della Scuola di Torino, da Cabiati a Jannaccone, da Prato a Bachi.

Siamo stati e rimaniamo oppositori di certe tendenze e metodi di politica interna e di qualche pericolosa riforma costituzionale che si dice voluta dall'attuale governo; ma l'opposizione nostra in quel campo è dettata dalle medesime ragioni di principio le quali ci spingono a lodare l'opera riformatrice del governo nel campo della finanza. Noi non possiamo contraddirci; ché nella vita tutto è connesso: politica e finanza, relazioni estere ed economia nazionale. Non è possibile essere liberali in finanza, epperò approvare ed appoggiare quanto fa il governo agendo secondo principii liberali; e illiberali in politica, approvando proposte di riforme istituzionali che sostituirebbero il dominio di uno solo (o di una casta) al regime di discussione e di controllo voluto dallo Statuto vigente (1965, p. 234).

E di questi anni è non a caso il saggio *La bellezza della lotta*, composto per *La Rivoluzione Liberale* di Gobetti. Attaccando al solito “le provvidenze” del collettivismo e del paternalismo, lo scritto ribadisce, in maniera molto netta, le differenze tra socialismo e liberalismo:

Tanti sono socialisti senza saperlo, come tanti che si dissero socialisti o furono a capo di movimenti operai contro gli industriali erano di fatto puri liberali. Un industriale è liberale in quanto crede nel suo spirito di iniziativa e si associa con i suoi colleghi per trattare con gli operai o per comprare o vendere in comune; è puro socialista quando chiede allo stato dazi protettivi. L'operaio crede nella libertà ed è liberale quando si associa ai compagni per creare uno strumento comune di cooperazione o di difesa; è socialista quando invoca dallo stato un privilegio esclusivo a favore della propria organizzazione, o vuole che una legge o una sentenza del magistrato vieti ai crumiri di lavorare. Liberale è colui che crede nel perfezionamento materiale o morale conquistato con lo sforzo volontario, col sacrificio, colla attitudine a lavorare d'accordo con altri; è socialista colui che vuole imporre il perfezionamento con la forza, che lo esclude se ottenuto con metodi diversi da quelli da lui preferiti, che non sa vincere senza privilegi a favor proprio e senza esclusive pronunciate contro i reprobri (1959c, p. 524).

L'equilibrio – afferma a chiare lettere Einaudi – è il frutto dell'antagonismo tra forze contrastanti: non si raggiunge nella «quiete della schiavitù» ma nel «travaglio che è vita» (1959c, p. 531). Come aveva già notato Gobetti, «all'ordine, all'autorità, alla disciplina, al dogma viene contrapposto il mito della lotta, del disordine, della disunione degli spiriti» (1969, p. 330). Al centro del mirino einaudiano si individua chiaramente un nemico nuovo: quella dottrina corporativa, interpretata come ennesima incarnazione di «teorie le quali si sono di volta in volta sforzate di ritrovare l'unità perduta» tra mondo del capitale e mondo del lavoro, finendo per negare – prima di diritto e poi di fatto – la stessa possibilità di esistenza dell'avversario sconfitto. ⁶

Liberismo e liberalismo. Il dibattito con Benedetto Croce

⁶ Un'interpretazione, quella einaudiana, che verrà aspramente contestata da Carlo Rosselli – per altro allievo e collaboratore dell'economista piemontese (Rosselli 1924).

La ricerca di una fondazione etica del liberalismo appare al centro degli interessi einaudiani negli “anni del raccoglimento”, quando, costretto nel 1925 a lasciare il *Corriere* assieme ad Albertini, l'economista si ritirerà a vita privata per un lunghissimo periodo. È il noto confronto con Benedetto Croce, concretizzatosi in una serie di scritti compresi tra il 1927 e il 1943 e successivamente raccolti nell'opera *Liberismo e liberalismo*, a costituire, nel percorso intellettuale einaudiano, il principale stimolo a una complessa e sofferta maturazione epistemologica del proprio liberalismo. Pur essendo tra gli argomenti più studiati nella storia del pensiero politico, il dialogo Einaudi-Croce sul tema liberismo-liberalismo è stato recentemente oggetto di indagini storiografiche innovative, che hanno contribuito a sfumare notevolmente l'acritica contrapposizione tra l'empirismo anglosassone dell'economista e l'idealismo del filosofo.

L'inizio della controversia può farsi risalire al 1928, anno in cui Einaudi recensisce, sulle pagine de *La Riforma Sociale*, alcuni scritti crociani. Alle posizioni del filosofo, volte a sottolineare il carattere contingente del legame tra liberismo e liberalismo e a negare le interrelazioni tra piano etico, politico ed economico, al punto da ipotizzare la possibile coesistenza di proposte socialiste in seno alla concezione liberale, Einaudi risponde dichiarando inizialmente il suo accordo:

Della sua tesi fondamentale, che il “liberismo” sia un concetto inferiore e subordinato a quello più ampio di “liberalismo” non è chi non veda la giustezza. Il “liberismo” fu la traduzione empirica, applicata ai problemi concreti economici, di una concezione più vasta ed etica, che è quella del liberalismo... Oggi, però, non solo non v'è più nessuno il quale dia alla regola empirica del lasciar fare e lasciar passare (cosiddetto liberismo economico) valore di legge razionale o morale; ma non oserei neppure affermare che vi sia tra gli economisti chi dia al “liberismo” quel valore di “legittimo principio economico” che il Croce... sembra riconoscergli indiscutibilmente. Di un principio economico detto del “liberismo” non c'è traccia, suppongo, nella moderna letteratura economica. (1928, p. 502)

Il liberismo, dunque, non è un principio economico, ma soltanto una «regola empirica», pratica, che non si contrappone al liberalismo etico sostenuto da Croce. Il liberismo è in sostanza:

una “soluzione concreta” che talvolta, e diciamo pure, abbastanza sovente, gli economisti danno al problema, ad essi affidato, di cercare con l'osservazione e il ragionamento quale

sia la via più adatta, lo strumento più perfetto per raggiungere quel fine o quei fini, materiali o spirituali che il politico od il filosofo, od il politico guidato da una certa filosofia della vita ha graduato per ordine di importanza subordinandoli tutti al raggiungimento della massima elevazione umana (pp. 501-502).

Alla radicalizzazione delle posizioni crociane, espresse nel 1931 sulle pagine della *Storia d'Europa* (Croce, 1932) Einaudi reagisce nuovamente superando le posizioni del 1928, e precisando la nozione di liberismo innanzitutto dal punto di vista scientifico:

La premessa di mercato libero o di individui agenti per motivi egoistici non è un “principio economico”; è un puro strumento di ragionamento ed ha un valore esclusivamente astratto. Tutta la scienza economica è un’astrazione pura; e non può non essere tale (1931, p. 221).

All’accezione scientifica, del tutto priva di un giudizio di carattere morale sull’ordinamento di mercato, si affianca una concezione “religiosa” del liberismo, propria di chi accoglie «la massima del lasciar fare e del lasciar passare» quasi fosse un principio universale.

Da ultimo, Einaudi delinea un’interpretazione “storica” del liberismo, «affratellata e quasi immedesimata col liberalismo, sì da riuscire quasi impossibile scindere l’uno dall’altro». In base a essa, appare insostenibile la tesi crociana di un liberalismo compatibile con alcuni mezzi della politica collettivista. Per Einaudi, infatti, le caratteristiche stesse del regime collettivistico impediscono che dal suo seno scaturisca una maggiore libertà individuale. Comunismo e libertà individuale sono due poli opposti:

La concezione storica del liberismo 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, indipendenti 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 se medesimo consona e non può creare perciò un’economia [...] asservita ad un’idea, qualunque essa sia, imposta da una volontà, per definizione e per ragion di vita, intollerante di qualsiasi volontà diversa (1931, p. 228).

La polemica si riaccende nel 1937, dopo alcuni anni nei quali la sensibilità einaudiana nei confronti dei rapporti tra etica, economia e politica è stata ulteriormente sollecitata dallo spettacolo dell’esperienza corporativa e dalla soppressione della *Riforma Sociale*. La posizione dell’economista piemontese nei confronti di Croce è ora decisa: «non pare accettabile senza qualche riserva la tesi che la libertà possa affermarsi qualunque sia l’ordinamento economico» (1937, p. 190). Tanto il comunismo sovietico quanto il capitalismo monopolistico sarebbero accomunati dalla medesima tendenza al “conformismo economico”:

Comunismo e capitalismo monopolistico tendono a uniformizzare, a conformizzare le azioni, le deliberazioni, il pensiero degli uomini, a distruggere la gioia di vivere, che è gioia di creare, che è sensazione di aver adempiuto un dovere, che è anelito verso la libertà,

che è desiderio di vivere in una società di uomini ugualmente liberi di compiere la propria missione (p. 143).

Le “libertà concrete” – come verranno definite dall’economista nelle *Lezioni di Politica Sociale* –, quelle «del contadino, del mercante, dell’artigiano, dell’industriale, del professionista, dell’artista», ma anche quelle del «libero pensatore di meditare liberamente», del «religioso di predicare il proprio verbo», dell’«uomo in genere di possedere l’uguaglianza giuridica con ogni altro uomo», si contrappongono alla libertà astratta di Croce, propria degli eroi e degli anacoreti, e sono tutte ricondotte alla sfera del liberalismo economico:

La mia tesi torna, dunque, sempre al medesimo punto: l’idea della 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 (Einaudi 1937, p. 148).

L’ultimo atto della querelle si consuma nel 1940-41, sulle pagine della *Rivista di Storia economica* (Einaudi 1940). A un Croce che ha nuovamente negato l’esistenza di una relazione tra liberismo e liberalismo, Einaudi scrive:

Si prova un vero restringimento al cuore nell’apprendere da un tanto pensatore che protezionismo, comunismo, regolamentarismo e razionalizzazione economica possono a volta a volta secondo le contingenze storiche diventare mezzi usati dal politico allo scopo di elevamento morale e di libera spontanea creatività umana (1941, p. 254).

Per l’economista piemontese, i mezzi non sono indifferenti al fine: «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» (1941, p. 257). Sostenere dunque, come vorrebbe Croce, che il cammino della libertà – e cioè della storia, intesa come storia della libertà – passi anche attraverso l’instaurazione di regimi collettivistici, pare a Einaudi poco più che «una barzelletta» (p. 258). Ad emergere dal confronto con Croce è dunque il problema dell’ineludibilità dei valori e dei fini nella scienza economica che impegnerà Einaudi negli anni successivi. Ma in quella concezione einaudiana del liberalismo come “visione del mondo” e della “vita” si racchiude probabilmente il suggello intellettuale di una Scuola, che rivendica con forza l’interdipendenza fra morale, politica ed economia, proprio nel momento in cui i suoi esponenti sono ostracizzati dal fascismo.

Einaudi e la sintesi tra ortodossia neoclassica e Pareto

L’asse Cognetti-Einaudi- Jannaccone è stato rappresentativo di una originale sintesi dell’ortodossia neoclassica marshalliana e dell’indirizzo teorico che si deve a Pareto: il confronto con i temi di natura teorica quali l’equilibrio economico

generale, il *dumping*, i fenomeni monetari, il dibattito sulla possibilità di una pianificazione centralizzata e naturalmente la Grande Crisi del 1929 e la risposta keynesiana e austriaca pare serrato e puntuale. L'economia è marshallianamente intesa come scienza del divenire sociale nel suo sviluppo materiale. O, se vogliamo, è smithianamente scienza dei principi che regolano la ricchezza delle nazioni. Essa non è fine a se stessa, ma al servizio del benessere della società. E spazio trova altresì in Einaudi l'impronta metodologica di Menger.

Il saggio metodologico di Einaudi *Ipotesi astratte ed ipotesi storiche e dei giudizi di valore nelle scienze economiche* (1943) riprende la distinzione fra le leggi economiche cosiddette astratte e la dimensione storica, insistendo sulla «fecondità dell'uso simultaneo ed alternativo nella scienza economica della deduzione e dell'induzione» (p. 368) accompagnata dall'utilizzo di strumenti tecnico-analitici per spiegare i fenomeni economici entro una visione generale che non esuli l'economista teorico, lo scienziato sociale, dall'esprimere giudizi di valore, in quanto «non è possibile studiare le scelte fingendo di ignorare i fini dai quali esse traggono origine» (p. 353). Einaudi rifiuta la distinzione fra «indagini delle uniformità successive al fatto *scelta*» e quelle delle «uniformità che, attraverso le scelte, legano, per esempio, i costumi, le leggi. Le istituzioni, la distribuzione dei redditi ai prezzi». Questa distinzione, secondo Einaudi, è «di mera divisione del lavoro e priva di contenuto sostanziale» (p. 419). Come a dire, tradotto nella terminologia corrente, Einaudi oggi avrebbe un atteggiamento metodologico eterodosso, si rifiuterebbe di considerare scientifica solo la teoria economica neoclassica, recuperando la dimensione politica nella teoria economica.

Questo atteggiamento einaudiano rispecchia il suo autentico liberalismo – intendendo per liberalismo quell'«ideale di vita» richiamato da Einaudi nel suddetto saggio (p. 420) – e proprio per far fede a questo liberalismo non si astiene dal professarlo pubblicamente:

perché tacerlo?; e perché chiudere gli occhi dinanzi ai legami strettissimi i quali intercedono fra quel che si vuole e quel che si fa? Fra l'ideale e l'azione? Che cosa sono codesti fatti, dei quali soltanto la scienza dovrebbe occuparsi, se non il risultamento delle azioni umane, ossia, da ultimo, degli ideali che muovono gli animi? (p. 421)

Il liberismo militante di Einaudi fa continuo riferimento al valore positivo dell'imprenditorialità, sebbene quando si tratti di singole imprese o gruppi di imprese reali i toni cambiano, e diventano di denuncia per una prassi che si scosta visibilmente dal modello normativo: i problemi della discriminazione dei prezzi, dell'andamento dei rendimenti nelle imprese che praticano il *dumping*, delle conseguenze economiche di tale pratica per i consumatori e per l'intera collettività, sono trattati, insolitamente per la rivista, con l'ausilio di strumenti concettuali dell'economia pura. La lunghissima collaborazione fra Einaudi e Albertini (1903-1925) ⁷ ha per oggetto proprio la natura del liberismo. Sebbene fra i due vi siano differenze importanti (in particolare Albertini non abbraccia il liberalismo puro di Einaudi ed è molto più severo nei confronti del nascente movimento fascista) entrambi condividono il medesimo senso dello Stato. È questa una caratteristica che emerge palesemente negli scambi epistolari. *Trusts* e speculazioni borsistiche sono

⁷ Einaudi diventa ufficialmente redattore del *Corriere* a partire dal gennaio del 1903, spinto probabilmente ad allontanarsi da *La Stampa* per l'inserimento alla direzione del quotidiano torinese di Frassati, politicamente vicino a Giolitti, nei confronti del quale Einaudi fu sempre estremamente critico.

tra gli argomenti economici più trattati nel carteggio all'inizio della collaborazione ufficiale di Einaudi al *Corriere*. Ruolo dei sindacati e conseguenze economiche degli scioperi fu un altro dei grandi temi del carteggio. La corrispondenza fra Einaudi e Albertini si interrompe, come detto, nel 1925, quando il regime confisca ad Albertini la proprietà e la gestione del *Corriere*.

La fine del *Corriere* e il 1925 segnano anche, non troppo simbolicamente, la fine dell'età liberale classica in Italia. Sebbene Einaudi ricoprirà nell'età repubblicana, come noto, la guida del ministero delle finanze (1947-1948), nonché la direzione della Banca d'Italia (1945-1948), e la maggiore carica istituzionale (1948-1955), la sua influenza nella ricostruzione del paese non fu determinante: nessun altro gruppo liberale coeso come fu quello torinese sotto Einaudi si forma nelle fila del partito democristiano, al governo per cinquant'anni, meno che mai al di fuori di esso, fatte salve alcune figure di spicco, che non ebbero alcuna influenza profonda. Ancora maggiore distanza da quel liberalismo einaudiano si trova nella nuova generazione di economisti italiani, formatasi nell'immediato dopoguerra, che si sviluppò in gran misura in contrapposizione alla generazione precedente. Il pressoché generale recepimento delle teorie di matrice keynesiana, affiancato da forti presenze culturali quali quelle marxista, storicista e cattolica, tradizionalmente anti-individualiste, determinò un clima di sfiducia e ostilità nei confronti del meccanismo di mercato, caro ad Einaudi. Il ruolo del mercato, così centrale nella prospettiva einaudiana, fu fortemente svalutato perché ritenuto un meccanismo non adeguato per affrontare il problema dell'arretratezza economica dell'Italia relativamente ai principali paesi industrializzati e per colmare le differenze tra nord e sud del paese, mentre grande importanza fu attribuita al ruolo dello stato nella soluzione dei problemi strutturali dell'economia italiana. In questo contesto storico-culturale l'economia di Einaudi finì in soffitta, considerata dai più un retaggio di un'Italia che aveva accumulato ritardi rispetto allo sviluppo di nuove teorie economiche a causa, si sostenne, dell'isolamento internazionale degli anni del fascismo. La miopia e l'opportunismo della classe dirigente italiana degli ultimi trent'anni non ha che peggiorato la situazione, allontanando il paese dallo spirito e dalla cultura dell'autentico liberalismo, che Einaudi amava definire “il filo conduttore”, senza il quale ogni misura politica ed economica rischia di essere miope, se non vana, o peggio pericolosa.

Bibliografia

- Becchio et al. (2012). Quando l'economica italiana non era seconda a nessuno. In R. Marchionatti e P. Soddu (Ed.). *Luigi Einaudi nella cultura, nella società e nella politica del Novecento* (pp. 57-99). Firenze: Olschki.
- Bobbio, N. (1974). Il pensiero politico di Luigi Einaudi. *Annali della Fondazione Luigi Einaudi*, Vol. 8, 183-215.
- Croce, B., (1932). *Storia d'Europa nel secolo decimonono*. Milano: Adelphi.
- Einaudi, L., ([1899] 1959a) Il programma economico del partito liberale, *La Stampa*, 12 ottobre 1899. In Id. *Cronache economiche e politiche di un trentennio* (pp. 159-160). Torino: Einaudi.
- Id. (1902). L'ora degli spropositi, *Critica Sociale*, Vol. 12, pp. 33-35.
- Id. ([1911] 1972). Sono nuove le vie del socialismo?, *Corriere della Sera*, 29 marzo 1911. In P. Spriano (Ed.). *Le lotte del lavoro* (pp. 94-96). Torino: Einaudi.
- Id. ([1919] 1972). Il socialismo e il risparmio, *Energie Nove*, Vol. 2, 77-82.
- Id. ([1920] 1973). Verso la città divina, *Rivista di Milano*, Vol. 3, 283-87. In E. Rossi (Ed.). *Il Buongoverno. Saggi di economia e politica (1897-1954)* (pp. 34-38). Roma-Bari: Laterza.
- Id. (1921). Democrazia, collettivismo e guerra, *Minerva*, Vol. 25, 49-52.
- Id. ([1923] 1965). Il risanamento economico e finanziario dell'Italia nel discorso del ministro delle finanze a Milano, *Corriere della Sera*. In Id. *Cronache economiche e politiche di un trentennio* (pp. 234-235). Torino: Einaudi.
- Id. (1928). Dei concetti di liberismo economico e di borghesia e delle origini materialistiche della guerra, *La Riforma Sociale*, Vol. 35:39, 501-16.
- Id. (1931). Dei diversi significati del concetto di liberismo economico e dei suoi rapporti con quello di liberalismo, *La Riforma Sociale*, Vol. 38:3-4, 186-197.
- Id. (1937). Tema per gli storici dell'economia: dell'anacoretismo economico, *Rivista di storia economica*, Vol. 2, 186-195.
- Id. (1940). Le premesse del ragionamento economico e la realtà storica, *Rivista di storia economica*, Vol. 5, 221-228.
- Id. (1941). Ancora su "Le premesse del ragionamento economico", *Rivista di storia economica*. Vol. 6, 254-58.
- Id. (1943). Ipotesi astratte ed ipotesi storiche e dei giudizi di valore nelle scienze economiche, *Atti della Reale accademia delle Scienze di Torino*, vol. 78:2, 57-119.
- Id. (1959b). Liberalismo. In Id. *Cronache economiche e politiche di un trentennio* (pp. 321-323). Torino: Einaudi.
- Id. (1959c). La bellezza della lotta, Liberalismo. In Id. *Cronache economiche e politiche di un trentennio* (pp. 524-528). Torino: Einaudi.
- Forte, F. (2016). *Einaudi versus Keynes*. Torino: IBL Libri.
- Giordano, A. (2006). *Il pensiero politico di Luigi Einaudi*. Genova: Name Edizioni.
- Gobetti, P. ([1922] 1969). Il liberalismo di Luigi Einaudi. *La Rivoluzione Liberale*, Vol. 1:10. In Id. *Scritti politici*. A cura di P. Spriano (pp. 330-31). Torino: Einaudi.
- Marchionatti, R. – Becchio, G. – Mornati F. e Cassata F. (2013). When Italian Economics "was second to none". Luigi Einaudi and the Turin School of Economics. *European Journal of History of Economic Thought*, Vol. 20:5, 776-811.
- Rosselli, C. (1924). *Luigi Einaudi e il movimento operaio*, *Critica Sociale*, pp. 44-51
- Silvestri, P. (2008). *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del Buongoverno*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

Nicola Matteucci. Un liberale eretico Giovanni Giorgini

Nicola Matteucci (Bologna, 1926-2006) was an Italian political philosopher and historian of political thought. Having studied under Benedetto Croce and Federico Chabod, he combined historical approach with a theoretical investigation of liberalism. His first works were mostly historical in character, but his interest in constitutionalism, especially English and American, led him already in the 1960s to attack legal positivism, whose most famous exponents were Hans Kelsen and, in Italy, Norberto Bobbio: Matteucci argued that this doctrine, by seeing the constitution merely as a tool to organize state powers and institutions, does not discriminate between liberal and totalitarian political arrangements. Matteucci instead argued that the constitution represents the choice of a political form and contains the fundamental norms for the protection of individual rights and liberties. In his later and more theoretical writings Matteucci developed a view of liberalism as “response to a challenge”: liberal authors developed a series of conceptual and legal tools to counter the challenges of their age -the absolutist state, the totalitarian state and so on. An original Tocqueville scholar, Matteucci was very critical of populism and considered the “tyranny of the majority”, the conformism typical of mass society, one of the subtlest and biggest threats to democracy.

LIBERALISM
MATTEUCCI

JUSTICE
LIBERTY

DEMOCRACY

Introduzione

Il titolo di questo saggio è volutamente provocatorio. Esso riprende il titolo di un saggio che Nicola Matteucci scrisse nel 1969, all'apice delle contestazioni studentesche e nel clima movimentista dell'epoca, per ridefinire il liberalismo: *L'eresia liberale*. L'aspetto provocatorio sta nel fatto che Matteucci concepiva il liberalismo come una tradizione aperta di pensiero, una teoria della politica e dello Stato i cui autori erano accomunati da una sintassi e non da una dottrina, per cui non vi era un "interprete unico" del liberalismo né, di conseguenza, alcun eretico. Quello che cercherò di mostrare, tuttavia, è che Matteucci fu un eretico nel panorama culturale italiano del Novecento, anche all'interno del liberalismo stesso. In quanto liberale, Matteucci era per definizione, e scelta, estraneo alle due culture egemoni emerse nel secondo dopoguerra, vale a dire quella marxista e quella cattolica. Le sue letture, nonché la sua formazione crociana, lo indirizzarono a una fondazione filosofica ed etica del liberalismo, che gli facevano concepire la libertà come la condizione esterna per l'auto-realizzazione dell'uomo. Con coerenza, a partire dagli anni Sessanta, egli cercò di coniugare questa concezione etica della libertà con una visione realistica della politica, che prendeva da autori come Machiavelli, Locke e Tocqueville. I suoi studi sul costituzionalismo, in particolare anglosassone, lo resero poi avvertito del ruolo prescrittivo della costituzione nello Stato e lo resero sensibile alle istanze del diritto naturale e critico del positivismo giuridico. Per queste ragioni egli trovò sempre insoddisfacente il liberalismo del più grande giuspositivista del Novecento, Hans Kelsen, e semplicistico quello di John Rawls, fondato in ultima istanza sulla teoria della decisione razionale in circostanze ideali. L'attenzione di Matteucci per la storia del pensiero politico lo portò ad elaborare una visione aperta del liberalismo, da lui inteso come un insieme di concetti e istituzioni dispiegati per fronteggiare le sfide dell'epoca da parte dei pensatori liberali. Matteucci non si sottrasse al dovere di dare il proprio contributo a trovare risposte alle sfide della sua epoca, che egli identificò a livello politico con "l'insorgenza populistica", a livello sociale con il conformismo che la società di massa tendeva a produrre, e a livello teorico con l'ideologia marxista-leninista. ¹

Cenni biografici

Nicola Matteucci, il cui nome completo era Nicola Matteucci Armandi Avogli Trotti, nacque a Bologna il 10 gennaio 1926 e morì nella sua città natale il 9 ottobre 2006. ² Si laureò a Bologna, dapprima in giurisprudenza (1948) e poi in filosofia (1950), avendo come relatore di tesi il filosofo del diritto Felice Battaglia. Matteucci vinse quindi una borsa di studio (1949-'50) e proseguì i propri studi a Napoli nell'Istituto Italiano Studi Storici da poco fondato da Benedetto Croce e ospitato nella sua dimora, palazzo Filomarino; all'epoca ne era direttore lo storico Federico Chabod, successore dell'originario direttore Alfonso Omodeo. L'esperienza del Croce fu estremamente formativa per Matteucci, sia per l'atmosfera di rinnovamento intellettuale europeo che vi aveva impresso Chabod, sia perché Matteucci forgiò lì alcuni dei legami di amicizia e collaborazione scientifica che lo avrebbero accompagnato per tutta la vita (segnatamente con Vittorio De Caprariis, prematuramente scomparso nel 1964, e Antonio Santucci).

¹ Per un'introduzione al pensiero di Matteucci si possono vedere i saggi in Bonazzi – Testoni Binetti (2007) e in Bonazzi – Testoni Binetti (2011). Inoltre, Vincieri (1997); Teodori (2007).

² In questa e altre parti, riprendo idee e informazioni da Giorgini (2015).

Nel 1951 Matteucci fu tra i fondatori della rivista di cultura e politica *il Mulino*, di cui fu a più riprese direttore, e cinque anni dopo dell'omonima casa editrice con sede a Bologna. *Il Mulino* nacque come laboratorio di idee da giovani studiosi con provenienze accademiche e fedi politiche diverse, ma accomunati da un ideale liberale di dialogo intellettuale, finalizzato allo svecchiamento della cultura politica italiana: suoi punti di riferimento furono fin dall'inizio il superamento della retorica dell'antifascismo, non indirizzata ad alcun progetto politico, e l'opposizione al comunismo.³ Nel 1965, assieme a Nino Andreatta e ad Achille Ardigò, Matteucci fu tra i fondatori della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Bologna, dove insegnò Storia delle dottrine politiche e dove fu successivamente preside; nel 1977 passò sulla cattedra di Filosofia morale del maestro Felice Battaglia nella Facoltà di Lettere e Filosofia, dove rimase fino alla conclusione della propria carriera accademica nel 1996. Negli anni Settanta Matteucci fu consigliere di amministrazione della RAI. Nel 1996, quando andò fuori ruolo, fu proclamato professore emerito dell'Ateneo bolognese e gli fu conferita la medaglia d'oro dei benemeriti della cultura dal Presidente della Repubblica. Accanto alla stesura di lavori scientifici nel campo della filosofia e della storia del pensiero politico, Matteucci ha svolto un'intensa attività come editorialista per *il Mulino* e come commentatore politico (in particolare per i quotidiani *Il Resto del Carlino* e *Il Giornale* di Indro Montanelli). Egli è stato anche un grande organizzatore di cultura attraverso le diverse attività dell'Associazione il Mulino e delle sue collegate (come l'Istituto di ricerca Cattaneo), come pure nell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana Giovanni Treccani (è stato condirettore dell'Enciclopedia delle Scienze Sociali), e con la fondazione e direzione di varie riviste specialistiche tuttora attive —segnatamente *Il Pensiero Politico* nel 1966 (assieme a Mario D'Addio, Mario Delle Piane, Luigi Firpo e Salvo Mastellone) e *Filosofia Politica* nel 1987 (con i giovani Giuseppe Duso, Roberto Esposito e Carlo Galli); assieme a Norberto Bobbio (e successivamente Gianfranco Pasquino) diresse infine il *Dizionario di Politica* per Utet (1976), che rimane una pietra miliare e un'opera di riferimento fondamentale per studiosi e studenti di politica.

³ Assieme a Matteucci tra i fondatori de *Il Mulino* vi furono Antonio Santucci, Ezio Raimondi, Federico Mancini, Luigi Pedrazzi, Fabio Luca Cavazza e Pier Luigi Contessi. Si veda Lovato -Traldi (2004).

Da questi cenni biografici emerge già chiaramente l'immagine, che cercherò di sostanziare nelle pagine seguenti, di uno studioso accademico e di un intellettuale *engagé*, sebbene completamente agli antipodi rispetto a personaggi come Jean-Paul Sartre, sia per l'assoluta mancanza di vanità in Matteucci sia per il rifiuto di lasciarsi andare alla moda del momento. Matteucci amò sempre andare controcorrente, ritenendo che il ruolo dell'intellettuale fosse quello di essere la coscienza critica del potere e della propria epoca: trovava vile "il tradimento dei chierici", che interpretava come asservimento dell'uomo di pensiero al potente del momento e al sistema di pensiero dominante.

I primi scritti di storia del pensiero politico e gli studi sul costituzionalismo

Matteucci si formò a Bologna sotto la guida di Felice Battaglia, filosofo del diritto di formazione neo-idealista e di orientamento spiritualista cristiano, ma estremamente liberale nell'indirizzare i giovani studiosi verso percorsi di ricerca anche distanti dai suoi (caratteristica che Matteucci fece propria). Battaglia, che fu

anche rettore dell'Università di Bologna, lasciò un'impronta intellettuale notevole nell'Ateneo bolognese e fu capace di creare una scuola di giovani studiosi di talento con interessi assai diversi, quali lo storico della filosofia Antonio Santucci, il filosofo teoretico Enzo Melandri, il filosofo della scienza Alberto Pasquinelli, il filosofo morale Paolo Vincieri e lo storico del pensiero politico Carlo Galli.

È sotto la guida di Battaglia che Matteucci scrisse il suo primo libro, dedicato a un esame del pensiero di Gramsci: ⁴ si tratta di uno dei primi libri in Italia su questo autore, del quale Matteucci mette in luce le radici idealistiche e, segnatamente, l'influsso dello storicismo immanentistico di Croce. Ad esso seguono due ponderosi lavori di storia del pensiero politico ideati sotto la guida di Chabod, dedicati rispettivamente al giornalista ginevrino Jacques Mallet-Du-Pan, spettatore e commentatore critico della Rivoluzione Francese, e al giurista francese del XVII secolo Jean Domat. ⁵ È in particolare in *Jacques Mallet-Du Pan* (1957) che si avverte chiaramente l'influsso di Chabod e del suo approccio di storia delle idee. Come Matteucci stesso riconoscerà in occasione della ripubblicazione del volume (2004), egli si inseriva consapevolmente in quella tradizione interpretativa liberale italiana della Rivoluzione francese da lui definita «la linea Salvemini Omodeo Chabod che collegava gli ideali del 1789 all'età della Restaurazione» (Matteucci 2005, p. 445). ⁶ Probabilmente, l'aspetto di Mallet-Du Pan che attirava Matteucci era il suo realismo nell'esaminare gli aspetti teorici della Rivoluzione francese, il suo concepire i diritti dell'uomo come inseparabili da quelli del cittadino, come nella celebre affermazione «dichiarare dei diritti o è dichiarare delle leggi, oppure far cosa inutile».

⁴ Matteucci (1951).

⁵ Matteucci (1957 e 1959).

⁶ Sull'influenza di Chabod sull'orientamento degli studi di Matteucci si veda Griffo (2007).

Negli anni Sessanta Matteucci scrive uno dei suoi più significativi lavori teorici, frutto di pazienti ricerche e di una lunga meditazione sul rapporto tra teoria e prassi, che mostra la sua ormai matura capacità di coniugare competenza giuridica con raffinatezza concettuale filosofica: si tratta del saggio *Positivismo giuridico e costituzionalismo* (1963), nel quale critica la visione di stampo kelseniano di un diritto auto-fondato e l'accettazione da parte di molti giuristi, e segnatamente Bobbio, del positivismo giuridico. Matteucci, invece, considera il positivismo giuridico una dottrina statalista per la sua visione della costituzione come semplice strumento per ordinare i poteri dello Stato, la cui esistenza è desunta dalla mera esistenza di un regime politico, fosse anche il più totalitario. A questa tesi Matteucci contrappone la vecchia visione prescrittiva del costituzionalismo settecentesco secondo cui la costituzione, intesa come scelta di forma politica e norma fondamentale per la protezione dei diritti di libertà individuali, è alla base dell'ordinamento politico e giuridico e dell'esistenza stessa dello Stato. ⁷ Questo interesse per il ruolo della costituzione in un ordinamento politico porta Matteucci a occuparsi del tema del costituzionalismo anche da un punto di vista storico. Negli stessi anni, infatti, egli scrive una lunga introduzione, che è di fatto un libro nel libro (è lunga 150 pagine), alla traduzione italiana dell'opera di Charles H. McIlwain, *La rivoluzione americana. Una interpretazione costituzionale* (1965).

⁷ Matteucci (1963). Su questo saggio e la risposta di Bobbio si veda l'accurata ricostruzione di Costanza Margiotta (2000). Sul costituzionalismo di Matteucci, e il suo pensiero più in generale, si veda il raffinato lavoro di Eugenio Capozzi (2008).

In essa Matteucci non solo situa il libro di McIlwain nel dibattito storiografico americano, tuttora vivacissimo, sulla rivoluzione e l'intenzione originaria dei Padri Fondatori; egli enuclea anche il pensiero politico alla base di una rivoluzione da molti interpreti descritta invece come "senza ideologie e senza dogmi", cercando di cogliere il clima d'opinione, lo *Zeitgeist* dell'epoca rivoluzionaria. In questo saggio ritorna l'apprezzamento di Matteucci per il costituzionalismo, che definirà «tecnica della libertà contro il potere arbitrario»: tecnica in quanto «i costituzionalisti hanno mostrato di avere più fiducia nelle istituzioni che negli uomini» e dunque operarono attraverso il diritto. È notevole, in quest'opera, anche la sua attenzione per il neo-conservatorismo americano, che gli sembra schiudere le porte a un nuovo liberalismo «che si è liberato di quella stupida e stantia religione del laicismo, conservando sempre l'etica della libertà e della personalità umana» (p. cxxxiii). Riappare qui la necessità di pensare un nuovo liberalismo che sia in grado di affrontare le sfide dell'epoca, superando l'ormai sorpassata categoria dell'antifascismo, un tema centrale delle riflessioni di Matteucci negli editoriali degli anni Cinquanta su *il Mulino*; ⁸ come pure la necessità di aprire un dialogo tra liberali e cattolici fondato su una corretta interpretazione della laicità intesa come affermazione della libertà di coscienza e non come dogma ideologico. Sia sul piano intellettuale sia su quello personale Matteucci mantenne vivo per tutta la propria vita questo dialogo con il pensiero cattolico (per esempio con filosofi come Augusto del Noce, di cui apprezzava le riflessioni sulla modernità e il nichilismo, ed Enrico Berti) e, più in generale, questa apertura verso la religione, anche se si definì sempre un laico.

⁸ Si veda, per esempio, l'editoriale del 1957 dal titolo programmatico *La misura del nostro compito: il postfascismo*, non firmato in quanto editoriale di gruppo ma nel quale Matteucci ebbe un ruolo di primo piano.

Matteucci e il '68

Matteucci era un giovane professore ordinario (era andato in cattedra nel 1966) quando iniziarono le proteste studentesche nelle università italiane, sulla scia di quanto stava avvenendo negli Stati Uniti e in Francia. Nei suoi editoriali stessi per *il Mulino* Matteucci mostra inizialmente interesse e comprensione per il desiderio di cambiamento degli studenti: senza blandirli, senza condiscendenza, egli mostra come il movimento studentesco abbia proposte contraddittorie, velleitarie, e non faccia i conti con la realtà: occorre che la protesta studentesca trovi ascoltatori, e magari alleati, all'interno dell'Università nei professori riformisti e all'esterno nelle forze politiche – egli afferma. Nel giro di pochi mesi, tuttavia, Matteucci muta il tenore della propria analisi. ⁹

Egli si rende conto che la crisi dell'Università rispecchia una crisi più generale nella società italiana, la crisi della cultura umanistica e storicistica. Il positivismo e lo scientismo imperanti hanno imposto una

⁹ Sulla posizione di Matteucci riguardo alle proteste studentesche del '68 si vedano Pertici (2008) e De Luca (2010).

nuova immagine dell'intellettuale come tecnico, possessore di un sapere scientifico neutrale. Proprio come alla fine dell'Ottocento la rivolta contro il positivismo si manifestò con la nascita di istanze spiritualistiche e irrazionalistiche, allo stesso modo ora i giovani abbracciano un utopismo e un massimalismo velleitari, che esaltano la violenza per la violenza. Matteucci, che pure ammirava la raffinata intelligenza di Marcuse, critica aspramente la sua visione edonistica e a-politica della libertà, che si ritrova in particolare in *Eros e civiltà* (1955). Nel 1970

Matteucci conierà l'espressione «insorgenza populistica» per descrivere in maniera più generale la situazione culturale italiana e parlerà di «sbornia sociologica» per etichettare la moda di spiegare attraverso categorie sociologiche ogni evento, prescindendo dagli individui e dalle loro azioni nelle circostanze specifiche. Questa critica del sociologismo spicciolo lo porterà in seguito ad apprezzare sempre più l'individualismo metodologico di Friedrich von Hayek. Per populismo Matteucci intende un insieme di «idee semplici e di passioni elementari, in radicale protesta contro la tradizione e, quindi, contro quella cultura e quella classe politica che ne è l'espressione ufficiale» (Matteucci 1970, p. 65). Esso è caratterizzato da «un diffuso antintellettualismo, un atteggiamento di rivolta contro la ragione critica, che è poi una rivolta contro lo specialista, l'esperto, lo studioso, in nome di sentimenti o passioni elementari [...]» (p. 66). Totalmente controcorrente, ma con grande lucidità e preveggenza, Matteucci affermava allora che l'insorgenza populistica, con la sua esaltazione del pansindacalismo e del pangiovanilismo, era contraria alla vera e autentica politica e avrebbe portato al tentativo di annullamento delle procedure democratico-costituzionali, a un ritorno a un dominio di ceti e corporazioni della politica e dell'economia, in una visione del potere concertata tra gli interessi dominanti (di qui la sua attenzione critica per il neo-corporativismo elaborato in America negli anni Settanta). ¹⁰ Gli «anni di piombo» gli avrebbero dato drammaticamente ragione.

¹⁰ Si vedano in particolare i lavori di Philippe C. Schmitter, in particolare Schmitter (1985). Diversi suoi libri e saggi sono stati tradotti dalla casa editrice il Mulino.

Il Liberalismo come risposta a sfida

Matteucci si occupò a più riprese e in diverse maniere sia di teoria liberale sia della storia del liberalismo. Nella voce «Liberalismo» stesa per il *Dizionario di Politica* (1976) egli ricorda che il termine *liberale* nel suo significato politico fu usato per la prima volta alle Cortes di Cadice nel 1812 per indicare il partito di coloro che difendevano le libertà costituzionali contro il partito denominato *servil*: questo fatto è assai significativo perché mostra l'importanza delle istituzioni per gli autori liberali nonché l'inscindibile nesso tra liberalismo e costituzionalismo, che Matteucci vede come il «prologo in cielo del liberalismo». I liberali ottocenteschi ereditarono la concezione individualistica e antropocentrica sviluppata a partire dall'Umanesimo e difesero attraverso il diritto e le istituzioni la libertà religiosa, frutto della lunga battaglia per la tolleranza iniziata alla fine del Cinquecento. Matteucci opera una distinzione tra liberalismo etico e liberalismo utilitaristico, da lui criticato perché dissolve l'etica in quanto prende in considerazione solo gli effetti di un'azione e non i suoi motivi. Per il liberalismo etico la libertà è la condizione esterna per l'auto-realizzazione dell'uomo, egli afferma. Tra i pensatori liberali con i quali Matteucci ha maggiore affinità vi è certamente Alexis de Tocqueville, il quale individua il pericolo di conformismo tipico della società di massa e, come John Stuart Mill, vede nella spiritualità e nella religione il solo rimedio al «materialismo onesto» e alla ricerca del benessere che affliggono la democrazia. Questi temi saranno sempre presenti alla mente di Matteucci, sia nell'analisi storica sia nella ricerca di soluzioni teoriche al problema classico della filosofia politica, quello del miglior regime politico. Matteucci era persuaso, e sostenne sempre, che l'ordine politico non va inteso meramente in senso statico, ossia come un ordine dato da descrivere soltanto, ma in senso dinamico, «come un ordine da instaurare politicamente in base al valore [...] Il pensatore politico non descrive un fatto ma partecipa (concettualmente) a un farsi: è sempre prescrittivo, mai descrittivo [...]» (Matteucci 1984, p. 16).

Le più mature riflessioni di Matteucci nonché il suo personale tentativo di pensare un nuovo liberalismo in grado di fronteggiare le sfide dell'epoca contemporanea sono racchiuse in quello che rimane il suo capolavoro filosofico, *Il liberalismo in un mondo in trasformazione* (1972). Quest'opera si apre con una citazione da Tocqueville —che teme di essere accusato di manifestare «un amore per la libertà alquanto fuori di stagione» - autore con il quale Matteucci ha sempre intrattenuto un rapporto privilegiato e con le cui preoccupazioni egli qui si identifica. Nella prefazione Matteucci fa un bilancio dei propri lavori precedenti e trova il loro limite nel fatto che, in quanto lavori storici, essi fossero rivolti al passato; egli sente ora la necessità di guardare al futuro, di domandarsi se sia possibile individuare una nuova politica liberale muovendo da un riesame critico dei presupposti teorici del liberalismo. Come proposta egli presenta quella che sarà l'idea-guida del libro, ossia la visione del liberalismo come risposta a sfida. Matteucci muove da una riconsiderazione del pensiero di Croce, avvertendo che non si tratta di un formale omaggio al maggior filosofo liberale italiano del Novecento ma nella convinzione che la sua “religione della libertà”, nella quale si sostanzia la concezione fortemente etica e anti-utilitaristica del liberalismo di Croce, consenta di riproporre la libertà come ideale morale perché è nella libertà che si trova l'essenza e il valore dell'uomo: Matteucci nota come, seguendo Kant, Croce affermi che gli uomini sono diversi e altrettanto diversi e molteplici sono i loro fini per cui lo Stato deve garantire massima libertà ai cittadini per consentire loro di mettere in pratica le proprie facoltà. Muovendo dalla visione antropologica crociana Matteucci avverte la necessità di costruire «una nuova antropologia filosofica che eviti i pericoli di un astratto soggettivismo» (Matteucci 1972, p. 43); a tal fine occorre fare ricorso a tutte le scienze dell'uomo, dalla psicologia alla psicanalisi, dalla sociologia alla scienza politica. Rispondendo alla sfida del neo-positivismo, egli ritiene che una teoria liberale debba essere insieme empirica e critica, in modo da unire analisi scientifica a teoria critica della società. Matteucci sostiene che la teoria liberale, in quanto secolare ed empirica, non sia pertanto ideologica, diversamente dalla cultura cattolica e da quella marxista-leninista; il suo fondarsi sull'individuo le consente di affrontare il populismo dilagante ed evitare la deresponsabilizzazione tipica di ideologie e mode culturali dell'epoca. In quest'opera Matteucci critica la contemporanea sbornia sociologica e regola i conti con il marxismo-leninismo e la psicanalisi di sinistra (Norman O. Brown, Erich Fromm, Herbert Marcuse), che vede eredi della filosofia della storia hegeliana e ancor prima del mito delle tre età e dell'escatologia di Gioacchino da Fiore; egli coglie però nel rifiuto di subordinare l'intellettuale e la cultura alla prassi politica una vena liberale nella teoria critica dei Francofortesi. Attento all'attualità, Matteucci critica la mentalità del tecnocrate e dell'ingegnere sociale con il loro mito dell'efficienza e della stabilità a scapito della libertà: memore di Machiavelli e del valore del conflitto per la difesa della libertà, egli commenta che «politica scientifica e prassi rivoluzionaria mirano alla pace sociale» (p. 63). Il liberalismo appare a Matteucci come una teoria politica empirica e non una speculazione filosofica sull'assoluto e pertanto va concepito come una “risposta a sfida”, alle sfide dello sviluppo politico: i pensatori liberali si sono preoccupati di individuare i concreti problemi di libertà in un determinato momento storico e hanno cercato soluzioni attraverso il diritto e le istituzioni; essi si sono sempre mossi lungo due linee direttrici, la difesa dei diritti dell'individuo e il controllo dei governanti. Nella ricostruzione di Matteucci il liberalismo europeo nella sua storia ha dovuto rispondere essenzialmente a

tre sfide: nel Settecento l'assolutismo, ossia la compiuta razionalizzazione dello Stato moderno; nell'Ottocento l'egualitarismo e il conformismo di massa; nel Novecento il totalitarismo. Queste sfide sono state incarnate, rispettivamente, dallo Stato assoluto, dallo Stato democratico e dallo Stato totalitario e non sono ancora scomparse oggi. Matteucci riteneva che nella sua epoca il liberalismo dovesse affrontare la sfida della società post-industriale, la quale cerca di soddisfare una molteplicità di bisogni umani svincolandosi dai limiti imposti dalla natura; essa dispone di un enorme potere e coinvolge e convoglia verso un'unica meta (la felicità) gli egoismi degli individui. Ciò che caratterizza la società di massa è un uniforme amore per il benessere, che crea aumento dei bisogni, anche artificiali. Come conseguenza lo Stato diviene fornitore di prestazioni economiche e sociali, che un tempo erano affidate ai privati. Il libro si conclude con una suggestiva immagine dell'architetto della città del futuro, che dovrà disegnare nuovi spazi e immaginare nuove forme di convivenza nella libertà, e con un'evocativa definizione dell'uomo liberale, che «è soltanto un anarchico che fa i conti con 'il principio di realtà'» (p. 127).

Liberalismo, costituzionalismo e altre passioni

Negli anni Settanta Matteucci, diversamente da pensatori liberali come Ralf Dahrendorf, rifiutò l'idea che lo Stato liberale dovesse trasformarsi in uno Stato social-democratico erogatore di prestazioni economiche e sociali. Come scriverà in un raffinato saggio, che non solo nel titolo riprende temi di Benjamin Constant, nel quale contrappone la nozione di *isonomia*, l'eguaglianza di fronte alla legge pur nel permanere di differenze economiche e sociali degli antichi, alla moderna visione di egualitarismo: il pensiero politico greco «è dominato dall'opposizione fra privato e pubblico, fra economia e politica, fra casa e agorà». E aggiunge: «Oggi questa distinzione è abolita a tutto vantaggio del primo momento» e lo Stato «si rivela sempre più come una mera amministrazione della casa della grande famiglia pubblica» (Matteucci 1991).

È in questi anni che Matteucci cura per Utet la traduzione delle principali opere politiche di Alexis de Tocqueville, probabilmente l'autore che ha maggiormente influenzato la sua visione del liberalismo. ¹¹ Tocqueville era un vecchio amore di Matteucci. Lo aveva conosciuto grazie a Chabod e apprezzato fin dai tempi dell'Istituto Croce; nel 1962, grazie a una borsa di studio, Matteucci si era recato negli Stati Uniti e aveva ripercorso il viaggio di Tocqueville in America, per vedere sul posto quelle istituzioni che avevano entusiasmato il nobile normanno, che aveva visto nel decentramento e nella democrazia esercitata a livello locale l'antidoto al "dispotismo paterno" cui poteva condurre la democrazia. Matteucci riteneva che Tocqueville avesse individuato il più insidioso problema per la democrazia, la «tirannide della maggioranza», ossia quella forma di conformismo che induce i popoli democratici a conformarsi alle idee prevalenti nella società. Matteucci aveva poi affinità con Tocqueville (e con Constant sotto questo aspetto) riguardo al ruolo della religione nella società: essa consente agli uomini, in particolare nelle società democratiche prone a instillare nei cittadini un "materialismo onesto", di elevarsi al di sopra delle realtà materiali e di attingere un superiore livello di spiritualità. Sebbene si considerasse un laico, Matteucci aveva un gran rispetto per la religione, che considerava una risposta

¹¹ Si veda la raffinata e simpatetica *Introduzione a De Tocqueville* (1968-'69).

ai più grandi misteri che attanagliano l'uomo. Matteucci sarebbe tornato a occuparsi di Tocqueville a più riprese, sia dal punto di vista della storia del pensiero politico sia per riproporre nel nuovo contesto dell'attuale società globalizzata i timori di Tocqueville per l'instaurarsi di un "dispotismo paterno", che amministra lo Stato lasciando agli uomini di occuparsi delle proprie faccende private: Matteucci considerava questa eventualità una vera e propria bancarotta della politica, intesa come attività di partecipazione nella dimensione pubblica. ¹²

¹² Si vedano per esempio i bei saggi raccolti in Matteucci (1990).

Sempre in questi anni Matteucci pubblica uno dei suoi lavori storici più originali, *Organizzazione del potere e libertà* (1976). I saggi che lo compongono ruotano attorno al tema del costituzionalismo, di cui Matteucci fornisce una definizione tipologica: egli riconduce al costituzionalismo diverse riflessioni sull'organizzazione del potere aventi in comune il principio costantemente affermato del *nomos basileus* (Matteucci 1976, p. 1). Matteucci ritiene che il costituzionalismo moderno sia «legato, da un lato, ad alcune correnti del contrattualismo e, dall'altro, alla rivoluzione liberale» (p. 3) e segnala come l'ideale dello Stato costituzionale, nato dal diritto pubblico, sia diverso da quello dello Stato di diritto, nato sul terreno del diritto amministrativo, che non conosce limiti alla propria azione se non quelli che si dà da sé. Matteucci sottolinea a più riprese come il costituzionalismo anglo-americano sia in «costante eterna polemica contro il positivismo giuridico, perché riduce lo *ius* allo *iussum* e non allo *iustum*» (p. 98). In quest'opera Matteucci si mostra estremamente interessato all'esperienza del costituzionalismo americano, di cui mette in luce l'intreccio tra eredità coloniale (la cultura politica che i coloni portarono dall'Europa) e innovazione dovuta alle circostanze; la natura privatistica delle prime colonie, il ruolo dei *covenants*, della *common law* e i rapporti con i nativi d'America. Nelle pagine finali Matteucci esplora il rapporto tra costituzionalismo e liberalismo e definisce il primo «il prologo in cielo del liberalismo» (p. 217).

Matteucci fu anche un raffinato storico del pensiero politico. I suoi autori principali, oltre a Tocqueville, furono Machiavelli, Hobbes, Locke e Montesquieu, dei quali seppe dare interpretazioni originali. Più specificamente, per fare qualche esempio, Matteucci definì Machiavelli un "politologo" (facendo infuriare l'amico Gennaro Sasso, come amava ricordare) e gli attribuì il merito di aver scoperto "la serietà della politica", ossia il drammatico fatto che in politica la vita di tantissime persone, talvolta l'esistenza della comunità stessa, dipende dalle decisioni del governante. Interpretò Locke filosofo alla luce di Locke pensatore politico, sostenendo che la filosofia empirista di Locke è la conseguenza diretta della sua visione della politica, e non vice versa; attribuì inoltre a Locke la scoperta della nozione di "opinione pubblica". Soprattutto in tarda età rivalutò il pensiero politico di von Hayek. Sebbene fosse uno storico attento, occorre avvertire, però, che Matteucci tendeva a occuparsi di autori e temi con i quali aveva una sintonia. Per esempio, nella sua ricostruzione del costituzionalismo britannico la sua ammirazione va chiaramente a pensatori come Locke, capaci di innovare nel solco della tradizione politica inglese; analogamente, è evidente la sua preferenza per Bolingbroke, sostenitore della superiorità della costituzione sul governo, rispetto a William Blackstone, massimo teorico dell'onnipotenza del parlamento (Matteucci 1976a, pp. 113-114). Chi, poi, volesse rendersi conto della sua capacità di rendere chiari complessi problemi storiografici, capacità sempre unita a finezza concettuale, può leggere le voci "Contrattualismo",

“Liberalismo” e “Sovranità” da lui redatte per il *Dizionario di Politica* e i saggi riuniti nel suo *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi* (1993).

Matteucci fu sempre molto attento agli sviluppi teorici del liberalismo, in particolare in area anglosassone, per esempio da parte di autori come John Rawls e Robert Nozick. A Rawls attribuiva il merito di aver posto nuovamente alla filosofia politica il problema della società giusta, riproponendo nel contempo lo strumento del contratto per fondarla. Di Nozick apprezzava il fondamento morale della teoria della giustizia come «giusto titolo», la sua idea che gli individui avessero diritti morali, tra i quali la proprietà di ciò che legittimamente possiedono, che il governo non può calpestare in nome di un ideale di giustizia sociale. A partire dagli anni Novanta, poi, si nota un maggiore apprezzamento e una rivalutazione profonda dell'opera di Friedrich von Hayek. Dell'economista austriaco Matteucci apprezza la visione generale dello sviluppo della società come «ordine spontaneo» e il tentativo di dare «una costituzione alla libertà», ossia di elaborare istituzioni per una società liberale. Matteucci, tuttavia, non modificò sostanzialmente negli anni successivi la sua visione del liberalismo e si limitò a renderla più adeguata e focalizzata sulle nuove sfide successive alla fine della Guerra Fredda e all'era della globalizzazione, che gli sembravano semplicemente amplificare problemi già individuati da pensatori precedenti: tra questi problemi vi era, innanzitutto, il forte richiamo dell'edonismo causato da un espandersi del capitalismo non accompagnato da saldi valori etici, che porta al dominio di fini esclusivamente materiali. Matteucci vede il diffondersi del materialismo come la controparte dell'eclissarsi dei valori spirituali e della religione e considera questo un potenziale pericolo e ostacolo alla creazione di esseri umani a tutto tondo. All'omogeneizzazione di gusti e mode prodotta dalla globalizzazione economica si aggiunge poi il sempre maggiore conformismo derivato dall'accresciuta invadenza dei mezzi di comunicazione di massa e dall'avverarsi della visione del “villaggio globale”. Di pericoli nuovi vi era solamente la rinascita dell'integralismo religioso e la sua minaccia alla democrazia liberale. A queste sfide Matteucci ha sempre contrapposto l'esercizio critico della ragione, la priorità dell'individuo rispetto a qualunque organizzazione del potere e insorgenza populistica, la preferenza per la freddezza dell'analisi concettuale sulla passione politica e la fede religiosa.

L'eredità intellettuale di Nicola Matteucci

Il Novecento non è stato il secolo del liberalismo, né in politica né in economia, bensì quello del totalitarismo e della pianificazione economica; dal punto di vista ideale, è stato l'epoca degli “intelletuali organici” e del gramscismo. Matteucci, “uno dei caccia della flotta Croce” (una bonaria definizione che gli era stata affibbiata da giovane e che amava ricordare in tarda età), non poteva che navigare controcorrente e, sebbene godesse di grande prestigio, era assai isolato nel panorama culturale italiano. Né gli giovava il fatto che la sua grande liberalità intellettuale, che lo fece circondare di allievi dagli orientamenti assai diversi e da estimatori di fede politica diversissima, si accompagnasse a un'intransigenza morale sui temi di fondamentale importanza che lo mise in rotta di collisione con intellettuali e politici potenti.

Contro le mode intellettuali dell'epoca, ispirate al marxismo, alla psicanalisi, al sociologismo, Matteucci si batté per far conoscere pensatori come Tocqueville, Minghetti, Arendt e von Hayek. Negli anni Cinquanta e Sessanta

portò in Italia il costituzionalismo americano, autori come Carl Friedrich e Charles McIlwain, la grande sociologia con Talcott Parsons, il Popper di *Congetture e con-futazioni*; ma anche autori geniali ma più di nicchia come il Gerhard Ritter de *Il volto demoniaco del potere* (1958, tradotto da Enzo Melandri) e Erving Goffman (*La vita quotidiana come rappresentazione*, 1956). Tornato alla direzione de *il Mulino* nel 1984 e trovando la rivista troppo sbilanciata verso la scienza politica, ripropose autori epocali trascurati come Eric Voegelin e Leo Strauss, di cui si può dire fu artefice della rinascita degli studi. Sebbene ne comprendesse la grandezza, non si fece mai trascinare dall'entusiasmo di tanti marxisti e post-marxisti per il pensiero di Carl Schmitt, di cui pure la casa editrice il Mulino fece una raccolta di scritti di grande successo che rimise in circolazione in Italia il luciferino costituzionalista di Plettenberg. ¹³

Il liberalismo di Matteucci aveva una base filosofica ed etica, perché poneva come valore più alto l'ideale morale della libertà. Ricapitolando la storia del liberalismo, Matteucci concludeva:

Esso resta, ed è sempre rimasto, nella storia europea, l'ideale di pochi, di una minoranza, se si vuole di un'aristocrazia, ma di un'aristocrazia aperta a chi avesse fede nella nuova religione della libertà (1976a, p. 228).

¹³ Si veda Schmitt (1972), un'operazione culturale di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera che ridiede vita agli studi italiani su Schmitt.

Sono facilmente avvertibili le suggestioni crociate in questa visione. Proprio per questa base etica, che vede nell'individuo un valore, un fine e non un mezzo, il liberalismo di Matteucci sfugge all'accusa di relativismo mossa a tanti pensatori liberali. ¹⁴ Matteucci riteneva, infatti, che tutti i pensatori liberali fossero necessariamente costretti a mantenere l'esistenza di un bene assoluto: questo era lo Stato liberale, un bene assoluto sottratto alla sfera dell'etica e sottomesso invece a quella del diritto; uno Stato moralmente neutrale ma che vede nell'individuo il valore centrale e quindi sostiene il principio del dialogo, la superiorità della persuasione sull'imposizione, il principio democratico per cui «le teste si contano, non si rompono». In sintesi, nelle sue parole, il liberalismo «assolutizza un metodo, non i fini» (Matteucci 1976b, p. 535). Il liberalismo di Matteucci aveva anche una parte politica; egli sosteneva l'importanza del libero mercato e la superiorità delle istituzioni liberali nel coniugare giustizia sociale e libertà individuale; egli, inoltre, riteneva importante l'esistenza di una robusta opinione pubblica, razionale e critica, nella società contemporanea nella quale i mass-media tendevano a omogeneizzare le idee e le preferenze. Per questa ragione Matteucci apprezzava pensatori come Jose Ortega y Gasset e Leo Strauss, che enfatizzavano l'importanza dell'educazione liberale, intesa come sviluppo della coscienza critica, come antidoto alla “calata verticale” dei nuovi barbari.

¹⁴ Si veda, per esempio, la raffinata, ma alla fine incoerente critica al liberalismo, e alla sua mancanza di una nozione di bene supremo, di Alasdair MacIntyre (2001).

A chi lo ha conosciuto personalmente resta il ricordo di un uomo di grandi passioni, che rimanevano celate da un'apparente imperturbabilità e ritrosia, cui contribuiva un'educazione d'altri tempi. Le sue grandi passioni intellettuali furono Tocqueville e poi Hannah Arendt; il suo più grande amore, come amava ripetere agli intimi, la libertà.

Bibliografia

- Bonazzi T. – Testoni Binetti S., (2007). *Il liberalismo di Nicola Matteucci*. Bologna: il Mulino.
- Bonazzi T. – Testoni Binetti S., (2011). *Per Nicola Matteucci*. Bologna: il Mulino.
- Capozzi, E. (2008). Nicola Matteucci e la difficile religione della libertà. *L'Acropoli*, 8, 62-79.
- De Luca, S. (2010). Due liberali di fronte al Sessantotto: Nicola Matteucci e Panfilo Gentile. *Ventesimo Secolo*, 9, 95-133.
- De Tocqueville, A. (1968-9). *Scritti politici*. A cura di N. Matteucci. Torino: Utet, 2 voll.
- Giorgini, G. (2015). Matteucci, Nicola. In *Dizionario del Liberalismo italiano*, Tomo 2, (pp. 735-8). Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Griffo, M. (2007). *Il discepolo di Federico Chabod*. In Bonazzi–Testoni Binetti (a cura di) *Il liberalismo di Nicola Matteucci* (pp. 105-118). Bologna: il Mulino.
- Lovato G.-Traldi M.E., (2004). *il Mulino: 1951-2004*. Bologna: il Mulino.
- MacIntyre, A. (2001). *Animali razionali dipendenti*. Milano: Vita & Pensiero.
- Margiotta, C. (2000). Bobbio e Matteucci su costituzionalismo e positivismo giuridico. Con una lettera di Norberto Bobbio a Nicola Matteucci. *Materiali per una Storia della Cultura Giuridica*, 2, 387-426.
- Matteucci, N. (1951). *Antonio Gramsci e la filosofia della prassi*. Milano: Giuffrè.
- Id. (1957). *Jacques Mallet-Du Pan*. Napoli: Istituto Italiano Studi Storici [ristampa con Prefazione, Lungro di Cosenza: Costantino Marco Editore, 2004].
- Id. (1959). *Jean Domat, un magistrato giansenista*. Bologna: il Mulino.
- Id. (1963). Positivismo giuridico e costituzionalismo. *Rivista Trimestrale di Diritto e Procedura Civile*, 985-1100.
- Id. (1969). L'eresia liberale. *il Mulino* 1, 10-25.
- Id. (1970). La cultura politica italiana: fra l'insorgenza populista e l'età delle riforme. In Id. *Sul Sessantotto*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Id. (1972). *Il liberalismo in un mondo in trasformazione*. Bologna: il Mulino.
- Id. (1976a). *Organizzazione del potere e libertà*. Torino: Utet.
- Id. (1976b). "Liberalismo". In Bobbio N.- Matteucci N. (a cura di), *Dizionario di Politica*. Torino: Utet.
- Id. (1984). *Alla ricerca dell'ordine politico*. Bologna: il Mulino.
- Id. (1990). *Alexis de Tocqueville. Tre esercizi di lettura*. Bologna: il Mulino.
- Id. (1991). Dell'eguaglianza degli antichi paragonata a quella dei moderni. *Alma Mater Studiorum*, 1, 195-224.
- Id. (1993). *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*. Bologna: il Mulino.
- Id. (2005). Jacques Mallet-Du Pan. Ginevra, l'Illuminismo e la Rivoluzione francese, *Il Pensiero Politico* 38, p. 445.
- Id. (2008). *Sul Sessantotto*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Pertici, R. (2008). *Introduzione*. In Matteucci, N. *Sul Sessantotto* (pp. xvii-xxvi). Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Schmitt, C. (1972). *Le 'categorie' del politico*. A cura di G. Miglio e P. Schiera. Bologna: il Mulino.
- Schmitter, P. (1985). *Neo-corporatism and the State*. In Grant W. (ed). *The Political Economy of Corporatism*. New York: St. Martin's Press.
- Teodori, M. (2007). *Nicola Matteucci. Il liberale scomodo*. Roma: LUISS University Press.
- Vincieri, P. (1997). Nicola Matteucci, un liberale di oggi, *Biblioteca della Libertà*, 142.



Philosophy Kitchen
Rivista di filosofia contemporanea

Università degli Studi di Torino
Via Sant'Ottavio, 20 - 10124 Torino
tel: +39 011/6708236 cell: +39 348/4081498
redazione@philosophykitchen.com
ISSN: 2385-1945

www.philosophykitchen.com

Redazione

Giovanni Leghissa — Direttore
Mauro Balestreri
Veronica Cavedagna
Alberto Giustiniano
Carlo Molinar Min
Giulio Piatti
Claudio Tarditi
Nicolò Triacca
Danilo Zagaria

Collaboratori

Lucia Pepe
Sara Zagaria

Progetto grafico

Gabriele Fumero

Comitato Scientifico

Tiziana Andina, Alberto Andronico, Giandomenica Becchio, Mauro Carbone, Michele Cometa, Martina Corgnati, Gianluca Cuzzo, Massimo De Carolis, Roberto Esposito, Arnaud François, Carlo Galli, Paolo Heritier, Jean Leclercq, Romano Madera, Giovanni Matteucci, Enrico Pasini, Giangiorgio Pasqualotto, Annamaria Rivera, Claude Romano, Rocco Ronchi, Hans Reiner Sepp, Giacomo Todeschini, Ugo Ugazio, Marta Verginella, Paolo Vignola, Ugo Volli.

