BENEDETTO CROCE

L'INDOMABILITA' DELL' "UOMO ECONOMICO" E LE RAGIONI DEL LIBERALISMO E/O DEL LIBERISMO

In un suo saggio di carattere piuttosto divulgativo Friedrich August von Hayek (1899-1992), un protagonista del pensiero politico ed economico liberista, oggi trionfante, dopo la caduta dell'ideologia-utopia comunista, in Europa e nel mondo, anche nei paesi fino ad ieri illiberali, respinge la "distinzione, elaborata in particolare da Croce", tra "liberalismo" e "liberismo" o, come egli precisa, tra "liberalismo politico" e "liberalismo economico". Adducendo queste ragioni:

Per la tradizione inglese, i due liberalismi sono inseparabili. Infatti, il principio fondamentale per cui l'intervento coercitivo dell'autorità statale deve limitarsi a imporre il rispetto delle norme generali di mera condotta priva di governo stesso del potere di dirigere e controllare le attività economiche degli individui. Se così non fosse, il conferimento di tali facoltà darebbe al governo un potere sostanzialmente arbitrario e discrezionale che si risolverebbe in una limitazione di quelle libertà di scelta degli obiettivi individuali che tutti i liberali vogliono garantire. La libertà nella legge implica la libertà economica, mentre il controllo economico rende possibile – in quanto controllo dei mezzi necessari alla realizzazione di tutti i fini – la restrizione di tutte le libertà(I).

Hayek non distingue tra "liberalismo" e "liberismo", ma certo non per il fatto che nella lingua inglese manchi una terminologia che consenta di distinguere: e si osserva la cosa tenendo conto di quanto ha modo di mettere in evidenza Croce, per eccellenza filosofo della distinzione (2), cioè che "la lingua italiana discerne, mercé di un vocabolo che credo manchi nelle altre, tra 'liberalismo' e 'liberismo'" (3). Va bene che, nel saggio citato, Hayek, chiamando in causa Croce, dice in italiano "liberismo" ma non è assolutamente il caso di pensare che, in una lingua come quella inglese, essa stessa suscettibile di arricchirsi con la costante coniazione di neologismi, manchi la possibilità di costruire vocaboli come *liberism* o, anche, *liberist*. Le ragioni che inducono Hayek a rigettare la distinzione crociana sono ben altre. Nella sua coscienza liberista, che certamente Croce non avrebbe detta anche liberale, "liberalismo (*liberalism*)" vale, contemporaneamente, "liberalismo politico" e "liberalismo economico" o, se si vuole, "liberalismo" e "liberismo"; politica non meno che economica è, infatti, una dottrina, data come irrinunciabile, e dommaticamente valida, giovevole all'uomo solo in un sistema di vita associata fondata sul libero scambio e sulla libera concorrenza degli individui, non disciplinata o ostacolata dall'intervento dello Stato, chiamato, se mai, a favorirne la funzione, magari attendendo alla risoluzione di problemi che in quella vita, cioè da ultimo, nel mercato non si possono e non si devono risolvere.

Si affaccia, senza dubbio, nel pensiero politico ed economico liberista di Hayek l'idea di quello che, nell'area della cultura politologica di lingua inglese, si è detto il *minimal State*. Che poi sia questo Stato, quanto si vuole "minimo" o quanto si vuole ridotto, come voleva già Wilhelm von Humbolt, limitato nella sua attività, può risultare da ciò di che gli fa competere lo stesso Hayek:

Vi è ancora tutta un'altra classe di rischi rispetto ai quali è stata riconosciuta solo recentemente la necessità di azioni governative, dovute al fatto che, come risultato della dissoluzione dei legami della comunità locale e degli sviluppi della società aperta e mobile, un numero crescente di persone non è più strettamente legato a gruppi particolari su cui contare in caso di disgrazia. Si tratta del problema di chi, per varie ragioni, non può guadagnarsi di chi vivere in un'economia di mercato, quali malati, vecchi, handicappati fisici e mentali, vedove e orfani - cioè coloro che soffrono condizioni avverse, le quali possono colpire chiunque e contro cui molti non sono in grado di premunirsi da soli, ma che una società la quale abbia raggiunto un certo livello di benessere può permettersi di aiutare (4).

Che se allo Stato compete la responsabilità di risolvere siffatti problemi di ordine morale, politico, economico, ciò vuol dire che si riconosce l'inidoneità del mercato a risolverli. In particolare, in un'epoca in cui si sono dissolti i "legami della comunità locale" e si è avuto, anche con la crisi degli Stati nazionali, da esso in sostanza non poco provocata, il più potente e rivoluzionario sviluppo della "società aperta" (si da intendere nel senso popperiano), in cui i rapporti tra uomo ed uomo sono diventati, via via sempre più, caratterizzati dalla logica dal *do ut des*, propria di uomini che sembra si unidimensionino come *homines oeconomici*. Nell'*ingens sylva*, abitata, quasi in forza di una "barbarie ritornata" (e penso alla vichiana Canzone *Affetti di un disperato* così cara a Croce (5), da hobbesiani *homines lupi hominibus* (6), certo non si può dire che i malati, i vecchi, gli handicappati fisici e mentali, le vedove e gli orfani, dei quali parla Hayek, godano di quella libertà che più sta a cuore di Croce, liberale, senza dubbio, ma si direbbe "metapoliticamente" tale e, per ciò stesso, non disponibile ad issare il vessillo ideologico di un liberismo che ha i tratti del capitalismo selvaggio che coerentemente si iscrive in quello che, oggi, si dice mercato globale. Ed è la logica del mercato, che certo egli non conosce nelle forme "imperialistiche" da esso oggi assunte (6), ed essere respinta come una logica assoluta, da Croce quando distingue tra il "liberismo", che di quella logica vive, e il "liberalismo" che si solleva a filosofia ed anzi a "religione della libertà" (7).

C'è da meravigliarsi, allora, che, una volta fatta coincidere la logica liberista con quella del mercato, e riconosciuta questa come unica logica, si sente affermare che Croce "giungeva addirittura a dissociare il liberalismo dal mercato, cioè dalla sua specifica base economica"(8)? C'è da meravigliarsi se, abbattuto il vecchio idolo dello Stato e bruciandosi incenso in onore del nuovo idolo del mercato, si fa responsabile Croce di ritenere il liberismo "sinonimo di tecnica economica individuale, di *homo oeconomicus*, di utilitarismo inteso come edonismo e come momento di soddisfacimento dei bisogni e degli interessi individuali, che doveva essere distinto e superato - un po' come avveniva nel passaggio hegeliano dalla società civile allo Stato - in un qualcosa

di diverso, come appunto lo Stato (9)? Si risponde o si tenta di rispondere a queste domande e ci si accorge che, una volta fatti coincidere semanticamente i termini “liberalismo” e “liberismo”, tutto si può pretendere tranne che considerare ancora Croce un maestro di “liberalismo”: come si può considerare ancora tale se il “liberalismo” di Croce è assolutamente altro dal “liberismo” con il quale oggi si fa coincidere esaustivamente il “liberalismo”?

Già circa cinquanta anni fa, una coscienza laica tutt’altro che incline a parteggiare per un liberalismo conservatore, in un’Italia mezza democristiana e mezza comunista, non esitava a scrivere:

Chi volesse oggi capire il liberalismo non mi sentirei di mandarlo a scuola da Croce. Gli consiglierei piuttosto di leggere i monarcomaci e Locke e Montesquieu e Kant, il *Federalist* e Constant e Suart Mill. In Italia più Cattaneo che non gli hegeliani napoletani, compreso Silvio Spaventa: e gli metterei in mano più il *Bougoverno* di Einaudi che non la *Storia come pensiero e come azione*(10).

Ed oggi chi e che cosa si metterebbe in mano a “chi volesse capire di liberalismo?” Non c’è alcun dubbio. Per il poco “inglese” e il fin troppo ancora “tedesco”, per il poco “stuartmilliano” e il fin troppo “hegeliano” Croce c’è scarso, scarsissimo spazio “scolastico”. In una “scuola di liberalismo”, per di più con un necessario referente partitico, quello spazio è, anche con un certo fanatismo ideologico, riserato ai von Hayek, ai von Mises, quand’anche non ai Bastiat, con la persuasione che il mercato e solo il mercato è il luogo, fortemente antistatalistico, in cui gli individui agiscono e devono agire, da *homines oeconomici* appunto, intenzionalmente con egoismo quanto si vuole, ma inintenzionalmente, e provvidenzialmente, volti a procurare un bene comune.

Di proposito, qui, si chiama in causa l’economista cattolico francese Frédéric Bastiat (1801-1850), che il pensiero politico ed economico degli odierni liberisti esaltano soprattutto come l’autore de *Les harmonies économiques* (1850), in cui si afferma che l’armonia “, cioè una cordiale concordia politica, quella che i socialisti intendono realizzare intervenendo massicciamente sul mercato, si trova, in quanto “armonia degli interessi”, “nella natura degli uomini e delle cose”(11). La ragione? Chi ha la pazienza e il coraggio di leggere le migliaia di pagine di Croce, o anche, posto che si possano leggere indipendentemente dalle altre (di estetica, di logica, di storia politica, di stotiografia filosofica, di critica letteraria ecc.), solo le centinaia di pagine dedicate alle teorie economiche e politiche, incontrerà frequentemente il nome di Bastiat. Lo incontra, anzi tutto, in una pagina di *Etica e politica*, in cui la distinzione tra “liberalismo” e “liberismo” è operata nella maniera più netta, in particolare in polemica con la conversione arbitraria del “liberismo” da “principio economico” in “teoria etica”. Assumendo il “liberalismo etico e politico” come decisamente altro dall’utilitarismo economicistico, Croce:

Questi legami del liberismo con l’utilitarismo etico sono noti, com’è noto che in una forma di esso, resa popolare da Bastiat, l’utilitarismo si sforzò di idealizzarsi in una generale armonia cosmica, quale legge della

Natura e della divina Provvidenza. Lasciando da parte la filosofia di Bastiat, che, se non propriamente criticata nel suo fondamento logico, certamente ora non solo è abbandonata, ma dimenticata (e non bisognerebbe non dimenticarla come tipica forma di un errore atto a risorgere), nell'indebito innalzamento del principio economico liberistico a legge sociale è la ragione onde è parso che quel principio stesso dovesse essere negato (12).

Vero è, però, che la "filosofia di Bastiat" non è stata dimenticata; ed anzi ad essa ci si appella per giustificare, più o meno autorevolmente, l'estromissione dello Stato da un campo, quello dell'economia di mercato, che non gli appartiene. Certo, la "filosofia di Bastiat" celebra un liberismo che lo stesso Croce può anche apprezzare quando lo Stato si fa troppo invadente e si sostituisce alla società civile. Senza mezzi termini, con l'occhio criticamente rivolto a forme di economia eccessivamente collettivistica, Croce:

Quando accade che una società o un'età sia impoverita e minacci gravi rovine per l'eccesso delle statizzazioni e delle 'pianificazioni', - e in tali condizioni è la società nostra e l'età presente - il liberismo sopravviene benefico correttore e risanatore: tanto più efficacemente quando è un liberismo modesto che non solo ha scosso da sé ma ha addirittura dimenticato le poetico-religiose esaltazioni di un tempo, alla Bastiat, o il rapporto in cui più tardi fu posto, pensando di consolidarlo con la scienza naturale, con la lotta zoologica del darwinismo(13).

Un testo tutto da scavare ermeneuticamente, questo. Ma, qui, basti considerare come, in esso, Croce non si lasci distrarre dalle più illiberali (più che antiliberistiche, nella sua coscienza) statizzazioni e pianificazioni del momento storico in cui scrive, in modo tale da non sottolineare come nella "filosofia di Bastiat" agisca un'utopia secondo la quale tra gli uomini nel mercato non necessariamente scoppia, in assenza di uno Stato che intervenga in esso, una hobbesiana guerra lupesca, un darwiniano *struggle of life*. Nella *Storia d'Europa nel secolo decimono* (1932), Croce ricorda ancora una volta Bastiat, per annoverarlo tra i "propugnatori e utopisti del liberismo", aggiungendo che egli "aveva un fondo religioso tra di fede nella natura, conforme alla filosofia del Settecento, e di fede in Dio provvidente"(14).

Il Dio provvidente in cui mostra di aver fede il liberista Bastiat - e mostrano di aver fede i "nipotini" di Bastiat, gli economisti individualisti, anticollectivistici ed antistatalisti ad oltranza - è il Dio che opera - secondo i "nipotini", ma quelli più "scolastici" e meno critici, di Smith - con la sua "mano invisibile", inducendo gli uomini, anche contro le loro intenzioni, a determinare tra loro un' "armonia di interessi" a stravolgere l'egoismo in altruismo e a produrre, nello stesso momento in cui ciascuno persegue il proprio benessere, un benessere comune. Croce avrebbe potuto estendere l'obiezione critica che rivolge a Bastiat ai von Hayek, ai von Mises ecc., a tutti gli economisti che fanno del "liberismo" un principio non solo economico, ma anche etico e politico, in una parola sociale, convinti che nell'economia di mercato, con la sua logica del *laissez faire, laissez passer*, non c'è conflitto di interessi che non si risolva, non ci sono problemi di carattere morale, politico, economico, sociale - del tipo di quelli la cui soluzione lo stesso Hayek fa, come si è visto, competere allo Stato - che non

possano e non debbano “provvidenzialmente” essere eliminati. Anche a costoro, a dispetto di ogni loro esibito laicismo, Croce potrebbe dire:

Perciò i miei cari amici, ansiosi ricercatori di “trascendenze”, - così di quella delle religioni rivelate come delle illuministiche, anch’esse e a loro modo non pensate ma rivelate, - mi vorranno perdonare se non mi unisco al loro coro e mi tengo stretto alla virtù che “immane” in noi e mi serbo immanentista. Può darsi che in questa virtù si posseda un Dio che ci dirige e ci comanda, un Dio che s’invoca dal fondo del cuore intensamente e che è più soccorrevole all’uomo del Dio o dell’idea trascendente (15).

Si legge e viene in mente che proprio Luigi Einaudi, il “liberista” con il quale discute il “liberale” Croce, cita il celebre passo di Smith contestando in sostanza che “i liberisti sarebbero coloro i quali accolgono la massima del lasciar fare e del lasciar passare quasi fosse un principio universale” ed avvertendo che “troppi sono tuttavia i luoghi in cui lo stesso Adamo Smith ha insistito sulla opposizione di interessi fra classe e classe, fra i singoli e la collettività; troppi quelli in cui egli elenca le ragioni d’intervento dello Stato per la consecuzione di fini preclusi all’azione individuale”(16).

Con questo “liberista” Einaudi, che certamente non andrebbe d’accordo con “liberisti” come von Hayek o von Mises, può ben andare d’accordo il “liberale” Croce. Per lo meno su un punto: non si può affidare all’ “azione individuale” il conseguimento di fini morali e sociali di carattere antindividualistico, solidaristico, di fini che si possono effettivamente conseguire solo ad un patto, che si risolvano i problemi, sì, i problemi che si sono indicati con lo stesso Hayek. Si è detto che si tratta di fini morali e sociali, di carattere antindividualistico, solidaristico. E, per questo, potrebbero dirsi anche fini socialisti e cristiani. Che possano dirsi anche cristiani non pare che occorra una dimostrazione: dove c’è altruismo, solidarietà, esercitati con spontaneità e non sulle corde della più estrinseca carità, lì c’è cristianesimo (17); e non già che, in questo caso, non possa soccorrere il ricordo di un Croce che “non può non dirsi cristiano”(18). Che possano dirsi anche socialisti, bene, è cosa che si può spiegare anche con la simpatia che Croce lascia trasparire per un liberale inglese in odore di eresia presso i liberisti puri: Leonardo Trelawney Hobhouse (1864-1929), autore di *Liberalism* (1911) (19). Il Croce, cui qui si accenna, è “si badi, un Croce che pare abdicare per un momento o abdica di fatto al ruolo di “filosofo della distinzione”, se non pone né il “liberismo” né il “socialismo” in una identità assoluta con se stesso:

Quale ordinamento liberistico non è da dire in qualche parte socialista, e all’ inverso. Dunque, anche qui, passando all’intrinseco, la disputa ridiventa di buono e cattivo, di meglio e di men bene e di peggio nel rispetto civile e morale; e ben si potrà, con la più vera e vivida coscienza liberale, sostenere provvedimenti e ordinamenti che i teorici dell’astratta economia classificano come socialistici, e, con paradosso di espressione, parlare finanche (come ricordo che si fa in una bella eulogia e apologia inglese del liberalismo, quella di Hobhouse), di un “socialismo liberale”. Una seria opposizione di principio al socialismo è soltanto quella che oppone all’etica e politica autoritaria, che è nel suo fondo, l’etica e politica liberale (20).

Un “liberista” non è disponibile ad alcun cedimento alle ragioni del “socialista”; ad il “socialista” (allora, un “comunista” tutto di un pezzo) non è disponibile ad alcun cedimento alle ragioni del “liberista”. *Aut aut*. E l’idea di un “socialismo liberale” o di “liberalismo socialista” appare come quella che maggiormente contrasta con lo spirito “distinzionistico” di una filosofia come quella di Croce. Pure “si tratta di un’idea che, si sa, è allignata in uomini di pensiero e di azione, tutto sommato anche di ispirazione crociana, che hanno avvertito, ieri come oggi (21), come la libertà chiamata a costituire la cifra fondamentale ed irrinunciabile del liberalismo, non possa e non debba restare in una situazione di astratta indifferenza rispetto alla cifra della giustizia sociale, praticabile solo se si risolvono i problemi di cui si è sentito parlare anche Hayek. Si è detto che, quando questi problemi non si risolvono c’è una società che certamente non si può dire di uomini liberi. Il carattere liberale di una società - o dello stesso Stato - si misura dalla capacità che essa - esso - ha di risolvere questi problemi, ricorrendo a provvedimenti che, quale che sia il sistema economico in cui si prendono, non possono non ritenersi liberali, cioè miranti a rendere più dignitosa la vita umana, a garantire la libertà per ciò che essa effettivamente significa, cioè il più libero sviluppo della vita dell’uomo. Ritorna in primo piano la distinzione; e si distingue, più esattamente, tra un “liberalismo (morale)” ed un “liberismo (economico)”, stabilendo tra loro un rapporto che “non è già di principio a conseguenza ma di forma a materia, perché a materia trapassa la vita economica di fronte alla coscienza morale, e materia sono i vari sistemi che essa propone, - liberismo, protezionismo, monopolismo, economia regolata e razionalizzata, autarchia economica, - nessuno dei quali può vantare carattere morale avendo tutti carattere economico e non morale, e potendo ciascuno a sua volta, secondo le varie situazioni storiche, essere adottato o rigettato dalla volontà morale”(22).

Si sta citando da un saggio del 1939, in cui, ben si è detto, “furono raccolte le linee fondamentali di una filosofia del liberalismo, e che ben si può considerare la sintesi e il punto di arrivo di questa ricerca” (23). E rilevante è, in esso, la relativizzazione storicistica - o, senz’altro, la storicizzazione - del valore, ai fini dell’avanzamento morale dell’uomo, sia del liberismo che del comunismo:

Mirabile moltiplicatrice di ricchezza è certamente con la divisione del lavoro la libertà delle industrie e dei commerci; e con tutto ciò questa pratica viene abbandonata quando, come nei casi di guerra (e guerre non sono solo quelle di stato con stato) c’è una migliore o diversa ricchezza da salvare: il che basta a mostrare che non si tratta di regola assoluta. Si dica lo stesso dell’ordinamento della proprietà capitalistico o comunista o altro che sia, anch’esso di necessità vario e non mai fissabile secondo un disegno di generale e definitivo comodo e benessere, che non solo è utopistico ma intrinsecamente non ha che vedere con la morale, la quale non può mirare e non mira all’impossibile benessere individuale né generale, ma all’*excelsius* (24).

Né il liberismo né il comunismo, in quanto dottrine economiche e sistemi economici, hanno a che fare con il liberalismo. E Croce non esita neppure a relegarli sul piano dell’utopia, dal momento che l’uno e l’altro si propongono come dottrine e sistemi che hanno come obiettivo un definitivo benessere individuale e generale:

con la persunzione di raggiungere o far raggiungere questo obiettivo, sia il liberismo che il comunismo fanno finire la storia (25), spegnendo ogni impulso verso l'*excelsius*, quello stesso che la morale – o, senz'altro, il liberalismo - avanza in difesa di uno spirito cui, se è la stessa vita, non può assegnarsi una mèta ultima, raggiunta la quale si può presumere che l'ultimo giorno della storia coincide con la *plenitudo temporum* o con l'eterno. In quest'ordine di idee, non può né deve sfuggire che a Croce sia il liberismo che il comunismo appaiono, necessariamente, forme contrapposte ma analoghe di dogmatismo ottimistico che contrastano con una concezione, da ultimo, agonistica, della storia, in quanto storia di un uomo consapevole, anche virilmente consapevole, che quella della libertà è una conquista perenne (26).

Si comincia a profilare, per questa via, una fisionomia, decisamente teoretica, del liberalismo crociano, come di quello che non si esaurisce né in una dottrina economica né in una dottrina politica, ma la scavalca entrambe, come una filosofia, appunto, una “religione della libertà”. Croce, in quanto titolare di questa filosofia o sacerdote di questa religione, afferma con sicurezza, anzi tutto, che “la libertà non sta in alcuna dipendenza da uno o altro ordinamento economico, ma tutti li revoca in questione e tutti di volta in volta accoglie o respinge secondo che giovino o nuocciano al suo fine dell'accrescimento della vita spirituale” (27). E ad una liberista di razza come Einaudi Croce può dire:

Al liberismo come al comunismo il liberalismo dice: accetterò o respingerò le vostre singole e particolari proposte secondo che esse, nelle condizioni date di tempo e di luogo, promuovano o deprimano l'umana creatività, la libertà (28).

Agisce, qui, anche il convincimento che, per il Croce più “teorico” - o, se si vuole, più “contemplativo” - , per il Croce più “impolitico” (29), il liberismo e il comunismo possono avere un senso unicamente se non contrastano la promozione della libertà, intesa come “accrescimento spirituale”, “umana creatività” ecc. E questo Croce si annuncia già in uno dei suoi più celebri saggi sul liberalismo, del 1927, *Il presupposto filosofico della concezione liberale*, rifluito, con il titolo *La concezione liberale come concezione della vita*, in *Etica e politica*. Si diceva che il liberalismo non è, e non vuole essere, per Croce, - né una dottrina economica né una dottrina politica. Infatti, vuole essere una “concezione della vita”, per ciò stesso “metapolitica”. Spiega, allora, Croce:

Questa concezione è metapolitica, supera la teoria formale della politica e, in certo senso, anche quella formale dell'etica, e coincide con una concezione del mondo e della realtà [...]. In essa si rispecchia tutta la filosofia e la religione dell'età moderna, incentrata nell'idea della dialettica ossia dello svolgimento, che, mercé la diversità o l'opposizione delle forze spirituali, accresce e nobilita di continuo la vita e le conferisce il suo unico e intero significato. Su questo fondamento teoretico nasce la disposizione pratica liberale di fiducia e favore verso la varietà delle tendenze, alla quali si vuole piuttosto offrire un campo aperto perché gareggino e si provino tra loro e cooperino in concorde discordia, che non porre limiti e freni, e sottoporle a restringimenti e compressioni (30).

Come non ricordare, leggendo, il filosofo che ha teorizzato la logica dei distinti che, certo, devono entrare in un nesso tra loro, ma senza perdere, in questo stesso nesso, il carattere dei distinti ed assumere quello di opposti indistinti? Né è difficile ammettere che le “forze spirituali”, alle quali in questo testo si accenna, sono le distinte forme, divise in due coppie, l’una teoretica (arte, filosofia) e l’altra pratica (economia, etica), della vita dello spirito, della quale Croce ha costruito assiduamente la filosofia. Ma è bene avvertire che, in questo testo, le “forme” si configurano come “forze”. Come “forze” che agiscono all’interno dello spirito, nella vita dello spirito, non lasciando quieto, tranquillo, sereno, diviso in parti inerti, quasi non fossero, appunto, energie vitali. In conflitto tra di loro, queste forze. E, se non lo fossero, non ci sarebbe più vita, non ci sarebbe più storia. Né più vita né più storia ci sarebbe ove, soprattutto all’interno della coppia di carattere pratico, una “forza”, nel caso specifico, l’economia cedesse definitivamente all’altra, nel caso specifico l’etica. La “concezione liberale” vuole essere una concezione storica della vita e non potrebbe esserlo se prevedesse che, ad uno certo punto, la “forza” etica ha il sopravvento definitivo sulla “forza” economica: e, si badi, questo vale in un momento della riflessione crociana in cui, una volta fatte coincidere l’economia e la politica o anche l’economia e il diritto (31), il “metapolitico” riferito alla concezione liberale della vita storica questa stessa qualifica come una concezione le cui linee fondamentali sono tracciate da un filosofo che non intende mettersi al servizio di alcun potere economico o politico.

Pretende, in questo caso, Croce, di essere un filosofo non *engagé, au dessus de la mêlée*? E gli si può dar credito quando egli ritiene di essere un tale filosofo, soprattutto quando si può denunciare in lui anche il liberale *rentier* e conservatore, il filosofo che non si oppone tempestivamente al fascismo ecc. (32)? Lo stesso Croce non si nasconde che la sua “concezione liberale della vita storica” possa passare per “formalistica”, “vuota”, “scettica”, “agnostica”. Ma, quando così si accusa la sua concezione, risponde:

Conviene girare quest’accusa alla filosofia moderna, che ha rinunciato alla pretesa di essere mai “definitiva”, e perciò a ogni dommatismo, appagandosi di essere, in cambio, perpetuamente viva e valida a porre e a risolvere tutti i problemi che si generano dalla vita (33).

Il filosofo della “religione della libertà” non può e non deve accettare come dommatico alcun “ismo”: né il liberismo né il comunismo né, se si vuole, lo stesso fascismo. Ma, nello stesso tempo in cui non può accettare alcun “ismo”, non può neppure condannarlo: la “concezione liberale della vita storica” non è, non può e non deve essere “giustiziera”; è, può e deve essere solo “giustificatrice”. Anche se ciò dovesse costare la caduta nel *tout comprendre c’est tout pardonner*. (34) E’ un fatto, del resto, che, quando, nella storia, una lotta è finita, come finisce ogni lotta, con un vincitore e con un vinto, Croce ha parole di comprensione e di rispetto anche e soprattutto per i vinti:

[Col congresso e trattato di Versailles] la coscienza umana fu dolorosamente offesa dallo spettacolo dei vincitori che traevano al loro tribunale l'eroico avversario, grondante di sangue di cento battaglie, e si ergevano sopra lui giudici di moralità ed esecutori di giustizia, e lo costringevano ad ammettere la sua colpa, essi colpevoli a lor volta, pure di colpa si vuol parlare, e non piuttosto, come a noi sembra, di un comune errore che chiedeva comune espiazione. La guerra, che si era annunciata ai popoli con la promessa di una generale catarsi, nel suo corso e nel suo tempo mancò a questa promessa (35).

La concezione liberale come concezione della vita storica – o, senz'altro, come concezione della storia – prepara alla persuasione che, quali che siano le colpe o i torti dei vincitori e dei vinti che ne escono, la prima grande guerra mondiale non produce la “catarsi generale” promessa. Certo, in questo caso, si potrebbe e si dovrebbe chiedere a Croce: catarsi promessa, ma da hi? Ed è domanda che si pone con la consapevolezza che, anche qui, non c'è, da parte di Croce, una risposta precisa (36). Ma un'altra domanda, a questo punto, si può porre: che cosa è la catarsi cui, qui, accenna Croce? Si può, per la risposta, ricorrere a Gramsci. La *Storia d'Europa nel secolo decimonono* esce nel 1932; ed è non improbabilmente proprio del 1932 questa annotazione di Gramsci:

Si può impiegare il termine di “catarsi” per indicare il passaggio dal momento meramente economico (o egoistico-passionale) al momento etico-politico, cioè l'elaborazione superiore della struttura in superiore superstruttura della coscienza degli uomini. Ciò significa anche il passaggio dall'“oggettivo al soggettivo” e dalla “necessità alla libertà” (37).

Ora, prendendo in prestito il lessico da Gramsci, al quale si devono significative considerazioni critiche sul rapporto tra la crociana filosofia dello spirito e il marxismo, si può affermare che Croce non trova affatto realizzato, con la prima guerra mondiale, il “passaggio dall'oggettivo al soggettivo”, il “passaggio dalla necessità alla libertà”, il “passaggio dall'economico all'etico-politico”. Il problema serio, però, è questo: Croce non si illude affatto che un tale passaggio possa, storicamente, esserci. Non c'è stato con la prima guerra mondiale; e non ci sarà neppure con la seconda guerra mondiale, dall'esperienza della quale Croce trae ulteriore alimento per rafforzare una concezione liberale della storia per la quale non c'è posto per un approdo definitivo al superamento effettivo della natura o della necessità e dell'“economico”:

Ciò può spiegare ancora l'obiezione di Croce a Hegel che fa finire la storia o “anche, a Marx che cade nel vizio hegeliano quando fa consistere il comunismo, in quanto alla fine storicamente realizzato o realizzabile, nella soluzione dell'“enigma della storia”, in quanto soluzione del dualismo natura-uomo (38).

Ma tant'è: proprio questo non ammette Croce: che la storia possa, debba finire. Ha ragione Gramsci:

Se la storia è storia della libertà - secondo la proposizione di Hegel - la formula è valida per la storia di tutto il genere umano di ogni tempo e di ogni luogo, è libertà anche la storia della satrapie orientali. Libertà allora significa solo “movimento”, svolgimento, dielattica [...]. Ancora: la storia è libertà in quanto è lotta tra

libertà e autorità, tra rivoluzione e conservazione, lotta in cui la libertà e la rivoluzione continuamente prevalgono sull'autorità e la conservazione (39).

Sì, la libertà e la rivoluzione continuamente prevalgono sull'autorità e la conservazione, ma giammai definitivamente. E si potrebbe dire anche: la libertà prevale sempre sulla necessità, lo spirito sulla natura, l'etico sull'economico, ma giammai definitivamente. La storia come 'movimento', come 'svolgimento', come 'dialettica', non ha fine. Né si tratta di un'affermazione rivoluzionaria, se in essa è indovinabile uno spirito "riformista", in forza del quale può esserci solo un processo graduale verso il meglio, ma giammai il raggiungimento dell'ottimo. Croce non racconta la bella favola orientale (Buckhardt) di Hegel e di Marx. Ed importa che non racconti neppure la bella favola di Marx. Almeno se è proprio la sua concezione liberale come concezione della vita storica a non consentirgli di pensare che la libertà possa accampare il suo finale dominio.

Si è accennato ad un respiro "riformista" della 'concezione liberale' di Croce. Un accenno che trova la sua fondatezza critica, se è possibile, collocandone storicamente l'opera, stabilire un rapporto tra Croce ed Eduard Bernstein. E' ancora Gramsci ad annotare:

Nella lettera di Sorel a Croce del 9 settembre 1899 (confrontare tutta la lettera nella "Critica") è scritto: "Bernstein vient de m'écrire qu'il a indiqué dans la "Neue Zeit" n.46 qu'il avait été inspiré, en une certaine mesure, par vos travaux" (40).

La lettera di Sorel a Croce è, si badi, del 1899. E da quale scritto crociano Bernstein possa trarre ispirazione non è difficile stabilirlo. E' vero, ad ogni modo, che il riformista, il revisionista Bernstein pubblica nel 1899 *Die Voraussetzungem des Sozialismus und die Aufgaben der Sozial demokratie*, in cui si afferma:

Quel che comunemente si chiama obiettivo finale del socialismo per me è nulla, il movimento è tutto (41).

Si tratta del Bernstein che Croce chiama puntualmente in causa nella sua *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, accennando all' "eresia" che "proruppe da un vecchio e lungamente ortodosso marxista, il Bernstein, che diè il motto d'ordine: Ciò che si chiama lo scopo finale (la società comunista, abolitrice dello stato), è niente, ma il movimento è tutto" (42). Ecco. Anche per Croce l' "obiettivo finale", posto che possa esserci e posto anche che possa porsi come quello comunista, "è niente, ma il movimento è tutto". E poi, un "movimento" verso dove? Verso la realizzazione, qui, sulla terra, nel mondo degli uomini, del "regno della libertà"? Ma la libertà, per Croce, non avrà mai un regno, se essa consiste, in quanto "vita storica" – o, senz'altro, vita - nel cammino perenne verso questo regno. Un cammino, questo, che si interromperebbe, ove la libertà vincesses definitivamente sulla necessità, ove la libertà non perdesse e non perdesse anche continuamente

proprio per vincere. Acquista senso preciso, allora, uno di quegli aneddoti che Croce sa raccontare così bene anche nel cuore delle argomentazioni più teoreticamente sottili:

Raccontava Francesco De Sanctis, in una delle sue lezioni napoletane del 1874, che, quand'egli, nella reazione seguita al quarantotto, stava in prigione nel Castel dell'Uovo, aveva composto certe strofe alla Libertà con un povero ritornello che diceva: "Sempre vince, sempre vince, E perdendo vince ancor!"; e se la canticchiava per confrontarsi. Quando un giorno, mentre faceva risuonare le mura della cella con questo ritornello, si spalancò la porta e irruppe il commissario di polizia che domandò iroso: "Chi vince?". E il prigioniero: "Che ne so io?" - e poi, tra sé e sé: "Sciocco! Non capisci che chi vince sempre, anche perdendo, è la Libertà!" (43).

La pagina in cui Croce racconta questo delizioso aneddoto è del 1925. Il fascismo è ormai assestato al potere. Ed anche per Croce, ad un certo punto (44), il regime fascista prepara, certamente più blando, un Castel dell'Uovo. Anche Croce canticchia il suo "Sempre vince, sempre vince, E perdendo vince ancor!", con la sicurezza che a "*vincere* sempre, anche perdendo, è la Libertà". "Anche perdendo", dice Croce. E dovrebbe, in forza della sua stessa concezione liberale come concezione della vita storica, dire piuttosto: "soprattutto perdendo". Almeno se, solo perdendo, la libertà può essere combattente e può combattere per vincere. Ne deriva la possibilità di destinare ad una funzione positiva anche un qualsiasi momento storico in cui maggiormente si accende il bisogno di battersi per la libertà: in sostanza, di assicurare una continuità alla storia, di non far "precipitare il divenire in un risultato calmo" (Hegel), di far sì che la vita resti vita ecc. Anche il fascismo, in sostanza, è, in forza del fatto che in esso si perde la libertà che per ciò stesso vince, destinabile a questa funzione positiva. Tutto si positivizza nella storia come libertà. L'idea della storia, - della storia, si capisce, in quanto *historia rerum gestarum* - sempre „giustificatrice” e mai „giustiziera”, alla quale si accennava, è già pronta; e in verità, si tratta di un'idea che nasce come un fiore dal terreno fertile della concezione liberale come concezione della vita storica.

Per essa [per la storia] non ci sono fatti buoni e fatti cattivi, ma fatti sempre buoni quando siano intesi nel loro intimo e nella loro concretezza; non ci sono partiti avversi, ma quel partito più ampio che abbraccia gli avversi, e che, per avventura, è appunto la considerazione storica. La quale perciò riconosce come di pari diritto la chiesa delle catacombe e quella di Gregorio VII, i tribuni del popolo romano e i baroni feudali, la lega lombarda e l'imperatore Barbarossa. La storia non è mai *giustiziera*, ma sempre giustificatrice [...]. La storia, dunque, non solo non può discriminare i fatti in buoni e cattivi e le epoche in epoche progressive e regressive, ma essa non comincia se non quando le condizioni psicologiche, che rendevano possibili codeste antitesi, sono state sorpassate e sostituite dall'atto dello spirito, che indaga a quale ufficio abbia adempiuto nello svolgimento il fatto o l'epoca che prima si condannava (45).

Un testo, questo, anteriore alla presa di potere in Italia da parte dei fascisti, nel quale rifluiscono scritti pubblicati tra 1912 e il 1915. In esso il filosofo della distinzione non distingue più. Non c'è un „fatto buono” da una parte e un „fatto cattivo” dall'altra; non c'è un' „epoca progressiva” da una parte e un' „epoca regressiva” dall'altra. „Fatto buono” e „fatto cattivo”, „epoca progressiva” e „epoca regressiva” non costituiscono distinti, non sono termini di un'antitesi irresolubile. Ma che non costituiscano distinti, che non siano i termini di un'antitesi irresolubile lo si può comprendere ed ammettere unicamente quando si riesce a stabilire „quale ufficio abbia adempiuto” un fatto che solo astrattamente si dice „cattivo”, un'epoca che solo astrattamente si dice „regressiva” nello svolgimento che è storia, vita libertà, spirito. La concezione liberale come concezione della vita, della storia, della libertà ecc. può concedere che anche un „fatto cattivo”, un' „epoca regressiva” come il fascismo svolge, da ultimo, un ruolo dialetticamente positivo, nella sintesi dinamica, nell' „atto dello spirito” (e si sorprende la concessione al lessico gentiliano e, naturalmente, non solo al lessico gentiliano).

In questa sintesi, in quest'atto il „fatto cattivo”, l' „epoca regressiva”, tale solo in una considerazione psicologista o moralistica o solo secondo una logica astratta, viene sollevato dal piano del distinto a quello dell'opposto, senza il quale l'altro opposto, in quanto distinto considerato nella sintesi dinamica o nello svolgimento, nella vita, nella storia, nell' „atto dello spirito”, nel dramma di una libertà sempre combattente, non avrebbe alcun senso. Ha un senso anche il distinto del fascismo sollevato alla dignità di opposto nella sintesi: se non altro perché ha un ruolo, quello senza il quale lo svolgimento non sarebbe più svolgimento, la vita non sarebbe più vita, la storia non sarebbe più storia, l' „atto dello spirito” cesserebbe di essere „atto”.

Perché lo svolgimento resti svolgimento, la vita vita, la storia storia, l' „atto dello spirito” „atto dello spirito”, è necessario che ci sia qualcosa che li promuova; e questo qualcosa è proprio quello che si riteneva un „fatto cattivo”, quella che si riteneva un' „epoca regressiva”. Il fascismo, per Croce, è anche questo fatto, quest'epoca. Se non altro perché coincidente con uno Stato illiberale. Ma non bisogna attendersi da Croce una denuncia per dir così „politica”, ideologica, dello Stato fascista come Stato illiberale. Almeno se allo Stato fascista Croce finisce con l'obiettare una sola cosa, cioè di interrompere la dialettica dei partiti. Ma l'obiezione di Croce è, da ultimo, metapoliticamente liberale. Nel liberalismo inteso come concezione della vita o, addirittura, come visione del mondo delle cose e degli uomini, non c'è posto per una critica „politica”, ideologica dello Stato fascista come Stato illiberale. La ragione è semplice: non c'è posto neppure per una apologia „politica”, ideologica dello Stato liberale e, ad un certo punto, per la giustificazione di una militanza in un partito liberale. Ciò che importa a Croce è che ci siano i partiti. Ciò che importa a Croce è che: lo Stato illiberale fascista pretende di farla finita o di fatto la fa finita con il pluralismo partitico. Ciò che a Croce importa di uno Stato liberale è che esso assicura il pluralismo partitico. Da ultimo, ad importare a Croce è unicamente

che ci siano i partiti, perché solo dove ci sono i partiti c'è la lotta e, dove dovesse esserci un partito unico, lì non ci sarebbe „svolgimento”, vita, storia, „atto dello spirito” o, senz'altro, la lotta (46).

Già nel 1923, quasi sentenziosamente, Croce:

La teoria idealistica... , poiché è dialettica, è liberale e riconosce, con la necessità della lotta, l'ufficio e la necessità di tutti i più diversi partiti (47).

Il liberalismo si dà come una concezione idealistica. Non si può essere liberali senza essere idealisti naturalmente idealisti alla maniera crociana. E si capisce perché: l'idealismo crociano, soprattutto quando maggiormente resta fedele a Hegel, risolvendo i distinti in opposti, assume la storia come luogo temporale di un infinito conflitto tra parti contrapposte, il *pendant* delle quali, sul terreno politico, sono i partiti, impegnati nella lotta politica, nella guerra per il potere. Osserva, con la consueta chiarezza, Croce:

Il senso comune o pensiero volgare [...] nutre gran malumore contro i partiti; perché – dice - a che pro dividersi? Se ci si divide in questioni di pubblico interesse, segno è che vi si introducono interessi personali: altrimenti si sarebbe tutti d'accordo. E il sogno sempre sognato di chi così ragiona è quello del gran partito unico: il partito dei ben pensanti e degli uomini onesti: partito che non avrebbe poi altro difetto se non di non essere né partito né politico (48).

In realtà, gli uomini si dividono: non solo in „partiti nei quali si attua la lotta politica” (49), ma anche in associazioni, corporazioni, sindacati (50), „unioni tra individui” con interessi personali o di gruppo. Ma, se non si dividessero, o si dovrebbe presupporre un accordo tra loro che di fatto non c'è (dove c'è il partito unico - e si è verificato con lo Stato illiberale fascista -, si presume, più ideologicamente che utopisticamente, che un popolo sia „uno”, cordialmente tale, o si dovrebbe far tacere ogni tensione all'accordo. La 'concezione liberale' non permette che si presuma un accordo presupposto o che si tolga spazio ad ogni tensione, naturalmente attraverso la lotta e lungo un percorso ininterrotto storicamente, verso un accordo, del resto mai definitivo. E, addirittura, la 'concezione liberale' - non politica, bisogna insistere, ma filosofica - può plaudire ad uno Stato liberale proprio perché esso favorisce il pluralismo partitico e il formarsi continuo e massiccio di associazioni, corporazioni, sindacati ecc. Solo un tale Stato può garantire lo svolgimento, la vita, la storia. Ma si affaccia il convincimento che lo stesso termine „Stato” possa suonare equivoco e contraddittorio in una 'concezione liberale', se in questa, in quanto concezione della vita o visione del mondo delle cose e degli uomini, non si iscrive convenientemente l'idea di *stasi* che lo stesso termine Stato comporta:

La parola „Stato”, del resto, che fu messa in uso nel suo significato politico dagli italiani del Rinascimento, sembra quasi un paradosso verbale, perché richiama la „statica” in una cerchia come la vita politica, che, al pari di ogni vita, è dinamica o, per meglio dire, spiritualmente dialettica (51).

Anche „lo Stato nella sua essenza spirituale è sempre e non è mai”, avrebbe potuto affermare Croce, prendendo in prestito le parole che il suo odiato ed amato compagno di strada nel sentiero teoretico del neoidealismo, Giovanni Gentile, avrebbe usato (52), per esorcizzare l’illusione e combattere la pretesa ideologica che, con lo stato fascista, fosse finita la storia.

Si è riaffacciata, intanto, un motivo di fondo della concezione liberale come concezione della vita: sì, il motivo bernsteiniano secondo il quale „l’obiettivo finale è niente ed il movimento è tutto”. Perché ci sia movimento è necessario che ci sia lotta. Ed il laico, laicissimo Croce, non poco indulgente, spesso, all’argomentare paradossale - lui che, come si è visto, getta un nesso dialettico tra il „liberalismo (morale)” ed il „liberismo (economico), un nesso in cui è implicita l’idea di un passaggio non troppo pacifico ed anzi sempre conflittuale da un momento all’altro, nel caso specifico dall’ „economico” all’ „etico”, dal momento „liberistico” al momento „liberale” - la lotta in questione non esita ad esemplificare sulla „perpetua lotta tra ’Stato’ e ’Chiesa’, che si combatte nella storia”, con „l’impossibilità di sopprimere mai uno dei due termini” (53). Il saggio in cui questa esemplificazione avviene conclude così:

Che poi il punto di vista della „Chiesa” o dell’etica sia superiore a quello dello „Stato” o dell’economia, è comprovato dalla storiografia, non essendo possibile costruire una storia dell’umanità, che sia di piena umanità e non di umanità dimidiata e unilaterale, se non come storia etico-politica. La storiografia moderna ha il suo spirito generatore nella *Historia ecclesiastica*. (54)

„Idealmente”, cioè metaforicamente, Chiesa = etica, Stato = economia. Si è accennato all’identificazione crociana di economia e politica. Allora, si può anche stabilire: Chiesa = etica; Stato = politica. Croce, nel caso specifico - ed importa avvertirlo perchè si dà, naturalmente sempre in senso „ideale” o metaforico, come „superiore” la Chiesa allo Stato, l’etica all’economia o alla politica -, esce dall’uso di termini tutto sommato astratti (etica, economia, politica), costruendo il quadro mosso, anche letterariamente suggestivo, di uomini affaccendati o nel mondo delle cose „terrene” o in quello delle cose „celesti”:

Perciò, nel tempo che ora consideriamo, accanto agli uomini di azione, ai politici, ai guerrieri, ai capitani delle industrie e dei commerci, e anche ai faccendieri, ai maneggioni, alla gente di pochi scupoli e pronti a rendere i corrispondenti servizi, accanto, insomma, alla gente variamente mondana dalla più alta alla più bassa, dai dominatori ai servi, dall’aristocrazia al canagliume, si trovano gli uomini di Chiesa, che sorreggono i deboli, e rimbrottano e condannano e anatemizzano gli oppressori, richiamano le anime all’eterno e a Dio e pregano e annunziano e preparano le vie del Signore. Uomini di Chiesa, che qui bisogna intendere, come la Chiesa stessa, in senso ideale, e che nella società moderna e laica sono i rappresentanti dei cultori del vero, degli educatori di sé e di altrui, dai custodi degli ideali, da quanti, al pari dei sacerdoti delle religioni, hanno cura di anime (55).

Due specie di uomini: da una parte, gli „uomini della mera azione utilitaria” e, dall’altra, gli „uomini della Chiesa”; da una parte, gli uomini, diremmo con Aristotele, del *Bios praktikos*, dall’altra gli uomini del *Bios*

theoretikos; da una parte, gli uomini che agiscono praticamente, con i „difettosi sillogismi”, diremmo con Dante, che fanno loro „quaggiù battere l’ali”, dall’altra i „cultori del vero”, i „custodi degli ideali” ecc. E lo „speculativo” Croce, che si è visto ben inclinato, almeno a parole, a vivere in un eremo, al riparo dei rumori del mondo, opta per la seconda specie di uomini. Riemerge il distinzionismo crociano, anche aristocratico, più demofilo che democratico. L’ ”economico” o il „politico” è subordinato all’ ”etico”, non senza, tuttavia, aprire all’attesa, che lo stesso „economico” o lo stesso „politico” possa essere trasceso in „etico”. Ma ciò che più conta è il fatto che l’ ”economico”, il „politico” è messo in un necessario rapporto con l’ ”etico”. Solo in una situazione di „inferiorità” rispetto all’ ”etico”? E’, questa, una domanda che, mettendo da parte i termini più consueti del lessico crociano, si può formulare così: solo in una situazione di „inferiorità”, il liberismo, metaforicamente assunto a filosofia dell’ ”economico” o del „politico”, rispetto al liberalismo, metaforicamente assunto come filosofia dell’ ”etico”? Ed è domanda, questa, alla quale bisogna rispondere, per comprendere il ruolo, importantissimo, dialetticamente indispensabile e indispensabilmente dialettico, che l’*homo oeconomicus*, quanto si vuole subordinato all’*homo ethicus*, assume nella concezione liberale come concezione della vita di Croce.

NOTE

1. F. A. VON HAYEK, *Liberalismo*, trad. it., Milano 1988, pp. 62-63. Lo scritto, del 1973, viene pubblicato solo nel 1978, nel terzo volume dell'*Enciclopedia italiana* e in F. A. VON Hayek, *Studies in Philosophy, Politics, Economics and History of Ideas* (trad.it., *Nuovi Studi di filosofia politica, economia e storia delle idee*, Roma 1988).
2. Un titolo di cui Croce finisce col menare vanto, anche se „altri intendeva come biasino o satira” (B. CROCE, *Panlogismo, misticismo e distinzione*, in *Il carattere della filosofia moderna* (1941), ed, Bibliopolis, Napoli 1991, p. 245.
3. B. CROCE, *Considerazioni sul problema morale dei nostri tempi* (1945), in *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, Bari 1973, p. 149.
4. F. A. VON HAYEK, *Legge, legislazione e libertà*, III, *Il sistema politico di un popolo libero* (1973-1979), trad.it., Milano 1986, pp. 428-429.
5. Croce, che si trova in Vico un suo grande „autore”, utilizzato anche per distinguere tra l'economia e l'etica cura, nel 1948, un'edizione della *Canzone* („Philobiblon”, Napoli).
6. O non si parla di „mercato globale”, alle leggi del quale non si può non ubbidire, secondo alcuni (*global*), o, secondo altri (*no global*), si deve disobbedire? Per questo mercato, in sostanza, si è escogitata la metafora dell'”impero” (M. HARDT-ANTONIO NEGRI, *Impero. Il nuvo ordine della globalizzazione* [2001], trad. it., Milano 2002), ma invano, forse, si pretende che, in questo „impero”, vivano, possano vivere uomini liberi.
7. Sacerdote di questa religione ha voluto essere Croce, facendo consistere la libertà nella „spiritualità dell'uomo”, nella sua attività che è la sua realtà” (*Discorsi di varia filosofia*, Bari 1945, p. 262).
8. L. INFANTINO, Prefazione a F. A.VON HAYEK, *Liberalismo* cit., p. 28.
9. R. CUBEDDU, *Atlante del liberalismo*, Roma 1997, pp.117-118.
10. N. BOBBIO, *Benedetto Croce e il liberalismo*, in *Politica e cultura*, Torino 1955, p. 265.
- 11.F. BASTIAT, *Contro lo statalismo*, trad. it., Macerata 1994, p. 74.
12. B. CROCE, *Liberismo e liberalismo*, in *Etica e politica*, I ed.ec., Bari 1981, p. 264.
13. B. CROCE, *Ancora di liberalismo, liberismo e statalismo* (1974), in *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, II, Bari 1973, pp. 441-442.
14. B. CROCE, *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932), ed., ec., Bari 1965, p. 125.
15. B. CROCE, *Agli amici che cercano il „trascendente”* (1945), aggiunta al *Contributo alla critica di me stesso*, in *Etica e politica* cit., pp. 383-384.

16. L. EINAUDI, in B. CROCE-L. EINAUDI, *Liberismo e liberalismo* a cura di P. Solari, Milano 1977, p. 126. Lo scritto è del 1931. Per la nozione di „mano invisibile”, alla quale si appellano spesso i neoliberisti, cfr. A. Smith, *Wealth of Nations*, IV, 2: “[Ogni individuo] è guidato da una mano invisibile a promuovere un fine che non rappresentava alcuna parte delle sue intenzioni. E non è sempre un danno che quel fine non rientri nelle sue intenzioni. Nel perseguire l’interesse proprio egli spesso promuove quello della società più efficacemente che quando realmente intenda promuoverlo.” Il problema serio è che i neoliberisti dimenticano anche l’avverbio „spesso (*frequently*)” che ricorre in questo testo!

17. E’ vero, intanto, che nel „mercato globale”, dove pur si produce tanta ricchezza, i gravi problemi che affliggono milioni di uomini in tutto il mondo (malattie, fame, catastrofi naturali ecc.) spesso si risolvono con il volontariato generoso dei paesi più ricchi: ma si tratta di una generosità, quanto si vuole cristiana, tuttavia incapace di risolvere quei problemi che il „mercato globale” non risolve e gli Stati ormai troppo assenti non risolvono.

18. Si accenna al celebre opuscolo intitolato *Perché non possiamo non dirci „cristiani”* (1942), dove si legge: „E il Dio cristiano è ancora il nostro, e le nostre affinate filosofie lo chiamano lo Spirito che sempre ci supera e sempre è noi stessi”. Il „liberalismo (morale)” crociano vuol essere la religione di questo Dio; e ci si può ricordare altresì del Dio che si fa uomo. La libertà si offende ogni volta che si pongono degli ostacoli a che l’uomo comprenda le cose „con l’occhio della logica concreta, che potrà ben dirci ’divina’, intendendola nel senso cristiano come quella alla quale l’uomo di continuo si eleva, e che, di continuo congiungendolo a Dio, lo fa veramente uomo” (*Perché non possiamo dirci „cristiani”*, Bari 1943, p. 24). In Dio, cioè nello Spirito (nella vita e nella storia), dice anche Croce, „siamo, viviamo e ci muoviamo”. Perché? Perché „ben si vede che, nel nostro presente, punto non siamo fuori dai termini posti dal cristianesimo, e che noi, come i primi cristiani, ci travagliamo pur sempre nel comporre i sempre rinascenti ed aspri contrasti tra immanenza e trascendenza, tra la morale della coscienza e quella del comando delle leggi, tra l’eticità e l’utilità, tra la libertà e l’autorità, tra il celeste e il terrestre che sono nell’uomo, e dal riuscire a comporli in questa o in quella loro forma singola sorge in noi la gioia e la tranquillità interiore, e dalla consapevolezza di non poterli comporre mai a pieno ed esaurire, il sentimento virile del perpetuo combattente o del perpetuo lavoratore, al quale, e ai figli dei suoi figli, non verrà mai meno la materia del lavoro, cioè della vita” (pp. 23-24).

19. „Liberale eretico”, Hobhouse, per quel suo „sinistreggiare” e „socialisteggiare”? Ma Hobhouse - scrive uno studioso egregio del liberalismo e del liberismo - „inizia la fase della tradizione liberale in cui si cerca di superare la persunta immoralità del mercato ampliando il ruolo e la competenza dello stato. Questo tipo di ’liberalismo’ tenta così di risolvere il problema senza rendersi conto che i denunciati limiti politici ed economici della teoria liberale del suo tempo erano in realtà la conseguenza logica della teoria dell’azione umana che era a

fondamento dell'economia classica e del suo utilitarismo costruttivista" (R. CUBEDDU, *Atlante del liberalismo* cit., p. 97).

20. B. CROCE, *Liberismo e liberalismo* cit., in *Etica e politica* cit., pp. 266-267.

21. Si può pensare a „movimenti” come quelli di „Giustizia e libertà” o, anche, di „Libertà e Giustizia” o, ancora, a socialismi (come quello democratico o craxiano), miranti a conciliare libertà e giustizia sociale. Eppure, Croce, quello stesso Croce che guarda con simpatia a Hobhouse (cfr. nota 19), non è tenero con l' "ibrido libertà-democrazia", l' "ibrido libertà-giustizia", con l' "ibrido liberalismo-liberismo": cfr. N. BOBBIO, *Benedetto Croce e il liberalismo* cit., in *Politica e cultura* cit., pp. 236-237 (polemica con il Partito d'Azione, con Calogero e con Einaudi).

22. B. CROCE, *Principio, ideale, teoria, a proposito della teoria filosofica della libertà* (1939), in *Il carattere della filosofia moderna* cit., pp. 114-115.

23. N. NOBBIO, *Benedetto Croce e il liberalismo* cit., in *Politica e cultura* cit., p. 228.

24. B. CROCE, *Principio, ideale, teoria...cit.*, in *Il carattere della filosofia moderna* cit., p. 115.

25. Sempre da leggere l'ultima pagina di *Teoria e storia della storiografia* (1916), Bari 1941⁴, p. 238: „*Bis hierher ist das Bewusstsein gekommen*, 'fin qui è giunta la coscienza nel suo svolgimento': diceva lo Hegel, al termine delle sue lezioni sulla *Filosofia della storia*; e non aveva il diritto di dirlo, perché il suo svolgimento [...] non ammetteva prosecuzione. Ma possiamo ben dirlo noi, che abbiamo, ormai, vinto l'astrattezza dell'hegelismo". Il *bis hierher* di Hegel vale un „fin qui e non oltre”, indica una mèta. Tutt'altro, per Croce che, subito prima, scrive:”Siamo tra le onde e non abbiamo ammainato le vele nel porto per prepararci a un nuovo viaggio”.

26. ANTIMO NEGRI, *La concezione metapolitica della storia di Benedetto Croce*, in „Giorn. crit. d. fil. it.”, XLV, 1966, pp. 485-540.

27. B. CROCE, *Principio, ideale, teoria...cit.*, in *Il carattere della filosofia moderna* cit., p. 112.

28. B. CROCE, *Liberalismo contro il duplice dogmatismo liberista e comunista*, in B. CROCE-M. EINAUDI, *Liberalismo e liberismo* cit., pp. 150-151.

29. In fondo, nonostante tutti gli impieghi pratici, anche di alto rilievo istituzionale e politico, prima e dopo la caduta del fascismo, Croce resta l'uomo di studio, di cui egli stesso parla nel *Contributo alla critica di me stesso*: „Per lunghi anni, avevo quasi sempre sofferto di disarmonia tra ciò che facevo e ciò che, sia pure confusamente, sentivo che si doveva fare: di scissione tra l'uomo politico e il teoretico, l'uno dei quali leggeva e scriveva, e l'altro oziava e si procacciava soddisfazioni in modi vari, disparati e occasionali; tra una sorta di studi, che non rappresentava l'utilità che io potevo arrecare, e la voce della coscienza, che mi rimproverava e mi spronava ad altro segno” (*Etica e politica* cit., p. 334; ma cfr. anche p. 332, dove, con riferimento anche a piccoli incarichi di

carettare amministrativo assunti, si legge: "Non solo non li ho mai sollecitati, ma non li ho accettati se non quando non ho trovato altri, volenterosi al pari di me e di me più adatti, che volesero assumerli: e questa è stata, ed è, mia norma costante. Ministro della Pubblica Istruzione nel quinto ed ultimo ministero Giolitti, scrive all'amico Vossler in data 24 ottobre 1920: "Le cose pubbliche, non solo delle nostre patrie, ma del mondo intero, fanno paura. E sebbene anch'io ora sia occupato nei pubblici affari, ti assicuro che questo è forse il maggiore sacrificio che io abbia fatto per adempimento di dovere". Significativa, questa confessione: "Quando mi sorprendo a sognare, sapete quale aspirazione trovo nel fondo della mia anima, - sapete qual'è l'immagine nella quale essa si bagna e si riposa? Un convento secentesco napoletano, con le sue bianche celle e il suo chiostro, che ha nel mezzo un recinto di aranci e limoni, e, fuori, il tumulto della vita fastosa e superba, che batte invano alle sue alte muraglie!" (cfr. G. CASTELLANO, *Benedetto Croce. Il filosofo, il critico, lo storico*, Bari 1967, p. 86).

30. B. CROCE, *La concezione liberale come concezione della vita*, in *Etica e politica* cit., pp. 235-236.

31. Utilissime indicazioni critiche su questo tema si incontrano in G. SARTORI, *Stato e politica nel pensiero di Benedetto Croce*, Napoli 1966, Appendice, *Identificazione di economia e politica*, pp. 113 sgg.

32. P. BONETTI, *Nota della vita e delle opere*, in *Introduzione a Croce*, Bari 1984, p. 150.

33. B. CROCE, *La concezione liberale come concezione della vita* cit., in *Etica e politica* cit., p. 242.

34. ANTIMO NEGRI, *La concezione metapolitica della storia di B. Croce* cit.

35. B. CROCE, *Storia d'Europa nel secolo decimonono* cit., p. 306.

36. H. STUART HUGUES, *Coscienza e società*, (1958), trad. it., Torino 1967, p. 220: „La scorrevolezza della prosa di Croce è ingannevole: le affermazioni si legano l'un l'altra troppo facilmente. Con irresistibile persuasività Croce trascina i suoi lettori. Giunti alla fine di un capitolo siamo affascinati e convinti. Ma quando sottoponiamo le stesse pagine ad una indagine più accurata ed analitica, ci ritroviamo non più tanto sicuri. Troppe cose sono state lasciate in aria, troppe domande sono rimaste senza risposta. Alla fine siamo portati a chiederci che cosa mai abbia detto di preciso Croce.” Si può condividere questo giudizio? In verità, l'esperienza dell'ermeneutica (e dello stesso idealismo) che respinge il criterio di un'assoluta oggettività critica e storiografica, sconsiglia di pretendere di far dire ad un filosofo ciò che precisamente egli ha detto. Ma su un punto si può convenire: Croce non dice mai chiaramente se è per il 'nesso' dei distinti o la dialettica degli opposti: oscilla tra le ragioni del nesso e quelle della dialettica; ed è vero che tutta quanta la sua riflessione è caratterizzata dalla tensione discorsiva a stabilire un equilibrio tra le une e le altre.

37. A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, ed. critica a cura di V. Gerratana, Torino 1975, p. 1224 (Quaderno 10 [XXXIII] 1932-1935).

38. K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. Della Volpe, Roma 1950, p. 258. Su questo fondamentale punto di divergenza tra il marxismo e la crociana filosofia dello spirito si sarà costretti a ritornare più volte.
39. A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere* cit., II, p. 1229 (Quaderno 10 [XXXIII] 1932-1935).
40. *Ivi*, p. 1242.
41. E. BERNSTEIN, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, trad. it., Bari 1968, p. 244.
42. B. CROCE, *Storia d'Europa nel secolo decimonono* cit., p. 266.
43. B. CROCE, *Il carattere della filosofia moderna* cit., p. 276.
44. Cfr. Nota 32.
45. B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia* cit., pp. 77-78.
46. Sul ruolo dei partiti nella vita politica, secondo Croce, sempre utile nella sua puntualità S. VALITUTTI, *Partito politico e liberalismo nel pensiero di B. Croce* (1946), in *I partiti politici e la libertà*, Roma 1966, pp. 319 sgg. In altri termini, la giustificazione „storica” del fascismo è tutta „logica”.
47. B. CROCE, *Contro la troppa filosofia politica* (1923), in *Cultura e vita morale* (1914), Bari 1926, p. 126.
48. B. CROCE, *I partiti politici*, in *Elementi di politica* (1924), in *Etica e politica* cit., p. 192.
49. B. CROCE, *La scienza empirica della politica*, in *Elementi di politica* cit., in *Etica e politica* cit., p. 198.
50. B. CROCE, *I partiti politici* cit., in *Elementi di politica* cit., in *Etica e politica* cit., p. 192.
51. B. CROCE, *Il senso politico*, in *Elementi di politica* cit., in *Etica e politica* cit., p. 174.
52. G. GENTILE, *Genesi e struttura della società*, Firenze 1946, p. 107. Altro che „Stato etico” in senso hegeliano! Lo „Stato etico” è lo Stato che è. Sia Croce che Gentile pensano ad uno Stato che si fa, continuamente. Anche da questo punto di vista, che è poi un punto di vista criticamente fondamentale, la distanza tra il neoidealismo crociano ed il neoidealismo gentiliano non appare così profonda da non poter colmarsi.
53. B. CROCE, *Stato e chiesa in senso ideale e loro perpetua lotta nella storia*, in *Elementi di politica* cit. in *Etica e politica* cit., p. 287.
54. *Ivi*, pp. 288-289.
55. *Ivi*, pp. 287-288.

ANTIMO NEGRI