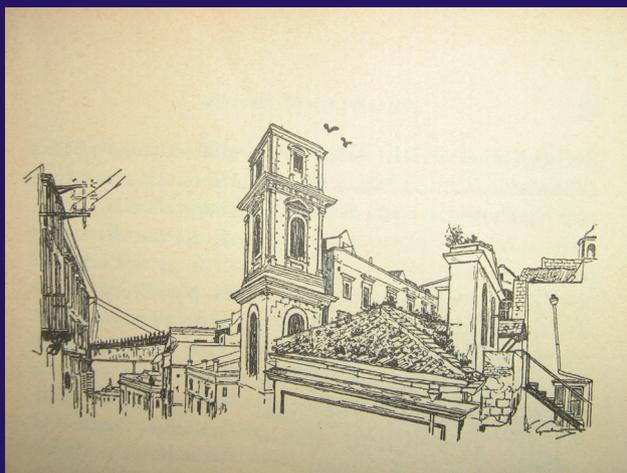

TÔB

Antropologia ed Estetica giuridica

Paolo Silvestri

**ECONOMIA, DIRITTO
E POLITICA
NELLA FILOSOFIA DI CROCE**

Tra finzioni, istituzioni e libertà



G. Giappichelli Editore – Torino

TÔB

Antropologia ed Estetica giuridica

Collana diretta da PIERANGELO SEQUERI e PAOLO HERITIER

Nel prendere in conto il legame tra il giusto e il bello, l'antropologia del diritto, rispetto alla tradizione filosofica e giuridica del diritto naturale, introduce allo stesso tempo elementi di continuità e rottura, quanto alle modalità e finalità del discorso.

L'area semantica del termine biblico Tôb delinea un plesso di significati che articola l'indisponibile nesso del buono e del bello in riferimento all'istituzione – non all'estetizzazione – del giusto.

Il nodo tra l'estetico e l'etico viene così analizzato nella concretezza plurale di un "umano comune", osservabile nelle relazioni sociali, giuridiche, politiche, economiche che configurano gli aspetti della contemporaneità in evoluzione.

La collana intende procedere, a piccoli passi, verso l'individuazione, in ambiti differenziati quali il rituale, l'artistico, il morale, il comunicativo e il tecnologico, del sistema di nomogrammi – scritture plurali del nómos – che presiede alle forme attuali del giuridico, ponendosi oltre la mera ripresa del rapporto tra morale e diritto, principi e prescrizioni, etica e pragmatica.

In copertina:

Immagine tratta da B. Croce, "Un angolo di Napoli", in ID., "Storie e leggende napoletane", Laterza, Bari 1976 (prima ed. 1919), p. 11.

Paolo Silvestri

ECONOMIA, DIRITTO
E POLITICA
NELLA FILOSOFIA DI CROCE

Tra finzioni, istituzioni e libertà



G. Giappichelli Editore – Torino

Copyright 2012 - G. Giappichelli editore - Torino
VIA PO, 21 - TEL. 011-81.53.111 - FAX 011-81.25.100

<http://www.giappichelli.it>

ISBN/EAN 978-88-348-3715-3

Il presente volume è stato parzialmente finanziato dall'Associazione Polis grazie a un contributo della Fondazione Cassa di Risparmio di Torino.

FONDAZIONE CRT

Composizione: Media Print s.r.l. - Livorno

Stampa: Media Print s.r.l. - Livorno

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org.

«Una formula come “*Fictio, figura veritatis*” (=finzione, figura di verità), non deve essere compresa qui come riassunto di enunciati riferibili solo al Medio Evo latino; deve essere posta in una prospettiva strutturale, vale a dire interpretata come sequenza medievale di un discorso di ripetizione, con l’impegno di stipulare i *fondamenti di rappresentazione* sui quali sono edificati, in Europa come dappertutto, le costruzioni istituzionali. Tutti gli habitat politici dell’umanità riposano su di una stessa base: la messa in scena del Terzo sociale, altrimenti detto di un’entità mitica fondatrice, a statuto di Immagine fondatrice, capace di produrre [...] il *potere d’attrazione istituzionale*. Di questo potere d’attrazione è facile riconoscere dappertutto i due versanti complementari: da una parte il potere di suscitare l’amore politico, d’altra parte il potere di produrre l’effetto giuridico».

P. LEGENDRE, *Sur la question dogmatique en Occident*

«Per coloro che si collocano nella tradizione scientifica ha senso servirsi di un modello senza sentirsi impegnati con esso; d’altro canto gli scienziati non riescono a immaginare perché semplici modelli debbano essere l’oggetto di passione»

J. Mirrlees, *Introduction*,
in J. Mirrlees, N. Stern (ed. by), *Models of economic growth*

Don Roderigo: “la geometria!...”

Don Giovanni: “Non hai mai provato questo solenne stupore di fronte a un sapere vero? Per esempio: che cos'è un cerchio, la purezza di un luogo geometrico. Io ho bisogno di questa purezza, amico mio, ho bisogno del razionale, dell'esatto; ho orrore della palude dei nostri stati d'animo. Di fronte a un cerchio, o di fronte a un triangolo non ho mai provato vergogna, non ho mai provato orrore. Tu sai che cos'è un triangolo? È ineluttabile come un destino: una sola figura composta di questi tre elementi che hai a disposizione, e la speranza, l'apparenza di possibilità incalcolabili, che così spesso confondono il nostro cuore, svanisce come una delusione di fronte a queste tre linee, a questi tre segmenti. Così, e non altrimenti! Dice la geometria. Così, e non in un modo qualunque! Qui non puoi far trucchi, qui non valgono gli stati d'animo, esiste una sola figura che coincide col suo nome. Tutto questo non è bello? [...] Ah Roderigo, sono pieno di amore, pieno di venerazione [...]. Al di là degli incensi, là dove tutto si fa chiaro e limpido e trasparente, la cominciano le rivelazioni; là non ci sono umori, Roderigo, come nell'amore umano; quello che vale oggi vale anche domani; e anche quando io avrò smesso di respirare, varrà senza di me, senza di voi. Soltanto chi è capace di questa sobrietà, intuisce il sacro; tutto il resto sono storie, credimi, non vale la pena di occuparsene”

Max Frisch, *Don Giovanni o l'amore per la geometria*

Indice

	<i>pag.</i>
<i>Introduzione generale</i>	1
1. Ti presento “Benedetto Croce”. Intro-durre	1
2. Questo Libro. Istituzioni-istituenti, dogmatiche, finzioni, figure	3
3. La tetralogia dello spirito. Un quadro introduttivo	49

Parte Prima

Economia, diritto e politica: tra volontà e finzione

I.

<i>In principio era l’Utile-economico. Il dibattito con Pareto</i>	55
4. Critica della concezione meccanica dell’economico	58
5. La teoria della scelta nella scala dei valori di Pareto	61
6. Critica della concezione egoistica e fondazione dell’economico	64
7. Gli pseudoconcetti (I). Realismo versus nominalismo?	65
8. Auto-nomia dell’economico?	77
9. Filosofia e Scienza dell’economia. Riferimenti	80
10. La fondazione paretiana della scienza economica	84
11. Gli pseudoconcetti (II). Lo scambio tra finzione e realtà	89

	<i>pag.</i>
II.	
<i>La Filosofia della pratica: la rifondazione della volontà</i>	97
12. L'economico e la tecnica	98
13. Mezzi e fini	103
14. Necessità e libertà	108
III.	
<i>La realtà della Volontà-diritto</i>	115
15. Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia	116
16. Coercizione e consenso	123
17. Individuo, relazione, società	132
IV.	
<i>L'irrealtà della legge</i>	145
18. La legge come prodotto individuale: i programmi della vita	146
19. La legge come volizione astratta e irreali. L'aiuto all'azione	150
20. Gli pseudoconcetti (III). Tra individuale e universale	158
21. La volontà e lo pseudoconcetto. La finzione della volontà	170
V.	
<i>Il politico e l'etico</i>	175
22. La finzione dello Stato e la realtà del governo	176
23. La scienza empirica della politica e la filosofia	182
24. Istituzioni, forza e patria. L'amore politico	187

pag.

Parte Seconda

Liberismo, liberalismo, libertà

I.

<i>Liberalismo come Weltanschauung e teoria della Libertà</i>	201
25. Sul dibattito Croce-Einaudi. Considerazioni preliminari	201
26. Liberalismo come concezione totale del mondo e della realtà	203
27. Una teoria filosofica della libertà?	209

II.

*Einaudi: liberismo, liberalismo e buongoverno.
Tra scienza e valori*

	221
28. Tra liberismo morale e scienza economica	222
29. Il dibattito con Del Vecchio e il riferimento alla dogmatica di Robbins	228
30. Liberismo e libertà	240
31. Ipotesi e realtà. Normatività della scienza economica	249

III.

Specchi normativi di senso

	263
32. La Religione della libertà di Croce	264
33. Il Buongoverno di Einaudi	272

	<i>pag.</i>
IV.	
<i>Riflessioni conclusive</i>	279
34. La libertà e il vitale. Il mancato superamento dell'antropologia delle facoltà	280
35. Il «pane», o dell'empirico indeducibile	290
36. Congedo da Benedetto Croce	296
 <i>Riferimenti Bibliografici</i>	 303

Ringraziamenti

Desidero anzitutto ringraziare le persone che, in tempi e modalità diverse, non hanno mai fatto mancare il loro supporto e la loro fiducia: Paolo Heritier, per l'amicizia, per gli incoraggiamenti e per i tanti debiti che ho accumulato nei suoi confronti in tutti questi anni; Roberto Marchionatti, Luigi R. Einaudi e Francesco Tuccari. Un ringraziamento particolare va a Carlo Isoardi per aver gettato i semi di un'antropologia della libertà.

Vorrei altresì ringraziare tutti coloro che in questi anni di mie peregrinazioni interdisciplinari tra Einaudi e Croce mi hanno donato un po' del loro tempo, dandomi preziosi consigli, ascoltando e rispondendo a problemi, dubbi e argomenti, o leggendo pazientemente gli articoli attraverso i quali è andata maturando la ricerca che ha preso forma in questo libro. Oltre ai già menzionati Heritier e Marchionatti, desidero ricordare: Francesco Forte, Raimondo Cubeddu, Dario Antiseri, Enzo Di Nuoscio, Riccardo Faucci, Pier Luigi Porta, Aldo Montesano, Marco E.L. Guidi, Ernesto Paolozzi, Paolo Bonetti, Silvana Borutti. Con riferimento alle mie brevi incursioni all'Istituto italiano per gli studi storici di Napoli, uno speciale ringraziamento va a Gennaro Sasso, Natalino Irti e Marta Herling. Sempre a Napoli ho avuto il piacere di discutere con Vincenzo Vitiello e Fulvio Tessitore. Preziosi suggerimenti ho altresì ricevuto da Emanuele Severino nel contesto della Scuola di Alta Formazione Filosofica di Torino.

Infine, il mio ringraziamento più sentito va ad Elena, per tante «ragioni, che la ragione non conosce».

Introduzione generale

1. Ti presento “Benedetto Croce”. Intro-durre

“Ti presento Benedetto Croce”... “*Let me introduce Benedetto Croce to you*”... sono classiche *formule* o *figure* di un inizio o cominciamento. Formule e figure atte a intro-durre, condurre dentro, far entrare, presentare, far conoscere. Formule e figure che appartengono a una ineludibile retorica della presentazione, e che dunque si addicono al carattere necessariamente finzionale di questa introduzione, di ogni introduzione. Formule, come il «C'era una volta ...», con cui, in virtù della sospensione dell'incredulità, il lettore entra in un mondo parallelo, quello della narrazione. Figure, come le maiuscole miniate cesellate in immagini con cui lo scriba medievale segna la prima lettera, riga o capitolo. *Incipit*.

«Come ogni grande pensatore, Croce è un mondo a parte e in certo senso un'istituzione o, se si vuole, un labirinto. Ma alla fine, quanti hanno coraggiosamente tentato l'impresa di penetrarvi, ne sono venuti fuori e in qualche caso hanno scoperto la strada per entrarvi di nuovo con la sicurezza di poterne uscire al momento opportuno»¹.

Queste parole di Franchini esprimono perfettamente l'«impresa», il viaggio che vorrei intraprendere con il lettore alla scoperta

¹ R. FRANCHINI, *Il significato della filosofia di Croce*, in R. FRANCHINI-G. LUNATI-F. TESSITORE, *Il ritorno di Croce nella cultura italiana*, Rusconi, 1990, pp. 11-29: 29.

di quel mondo-istituzione-labirinto che è Benedetto Croce. Non saprei dire se «coraggiosamente» o temerariamente, certo non senza una buona dose di rischio. Ogni inizio, ogni intrapresa, ogni iniziativa è rischiosa. E tanto più se si tratta di «penetrare» il pensiero di un «grande pensatore», uno di quelli, come si dice, che fa tremare le vene dei polsi, e che, a distanza di tanti anni, sebbene si siano attenuate le polemiche tra crociani e anti-crociani, fautori e detrattori, continua ancora a suscitare assensi e dissensi.

Croce è un mondo-istituzione-labirinto: cos'è un «mondo»? Cosa un'«istituzione»? E cosa la può trasformare in (o la rende anche) un «labirinto»? Di più: cosa vuol dire, per la nostra libertà, «entrare in» o «uscire da» una istituzione? E, soprattutto, cosa vuol dire, per la nostra libertà, quel processo di apprendimento² attraverso il quale si «scopre la strada per entrarvi di nuovo con la sicurezza di poterne uscire al momento opportuno»?

Ho detto di voler intraprendere *con* il lettore questo viaggio, ma tu, lettore, potresti giustamente obiettarmi che io il viaggio l'ho già compiuto, e dunque non lo faremo proprio *insieme*, o quanto meno *alla pari*. Ed in effetti è così. E lo è a tal punto che potresti chiedermi: “cosa dovrebbe spingermi a seguirti in questo viaggio?”, oppure, e più esattamente: “perché mai dovrei lasciarmi guidare da te?”. A queste domande non posso che risponderti con un'espressione paradossale: “*Devi fidarti*”. E che si tratti di un paradosso è evidente, poiché non posso costringere proprio nessuno a fidarsi di me. Al massimo, posso dire: “Se non ti fidi, non posso farci nulla”. Ciò sarebbe riconoscere che “non c'è nulla che la mia volontà possa fare per convincerti a leggermi e tantomeno convincerti della verità, bontà, utilità o autorità delle mie tesi”. Non posso che fare appello a una tua buona disposizione d'animo.

Questa peculiare e inafferrabile dinamica della fiducia, il suo statuto, per così dire, spontaneistico, è un postulato fondamentale della libertà. E questo riconoscimento del limite, dell'impotenza

² Sulla questione epistemologica dell'entrare in un sapere rinvio sin d'ora a P. HERITIER, *Urbe-Internet* vol. 1, *La rete figurale del diritto*, Torino, Giappichelli, 2003.

della mia volontà è già un'importante riconoscimento e garanzia della tua libertà.

2. *Questo Libro. Istituzioni-istituenti, dogmatiche, finzioni, figure*

“The map is not the territory”...

Alfred Korzybski

...“But you need the map to get there”

Richard Powers

Questo libro non è perfetto.

Come racconta Borges in “*Del rigor en la ciencia*”:

«In quell’Impero, l’arte della cartografia raggiunse una tale perfezione che la mappa di una sola provincia occupava tutta una città, e la mappa dell’Impero, tutta una provincia. Col tempo, codeste mappe smisurate non soddisfecero e i colleghi dei cartografi eressero una mappa dell’impero che uguagliava in grandezza l’impero e coincideva puntualmente con esso. Meno dedite allo studio della cartografia, le generazioni successive compresero che quella vasta mappa era inutile e non senza empietà la abbandonarono alle inclemenze del sole e degl’inverni. Nei deserti dell’ovest rimangono lacere rovine della mappa, abitate da animali e mendichi; in tutto il paese non è altra reliquia delle discipline geografiche»³.

Questo racconto ci dice qualcosa di importante sul problema del rapporto tra rappresentazioni e mondo, e, in particolare, sulla questione dell’accuratezza delle nostre rappresentazioni e della loro utilità. È un racconto sul fallimento del tentativo di una rappresentazione perfetta, pensata in scala 1:1, pensata come totalità. Una tale rappresentazione è, prima di tutto, *inutile*. Ma, si potrebbe ag-

³ J.L. BORGES, *Del rigore nella scienza*, in ID., *Tutte le opere*, vol. I, a cura di D. PORZIO, i Meridiani, Mondadori, Milano, 2005, pp. 1252-1253.

giungere, sarebbe altresì inutile una rappresentazione talmente astratta da ridursi a un semplice punto. L'*utilità* sembra essere allora una sorta di condanna: la rappresentazione è condannata a *oscillare* tra due estremi. Ma questi due estremi sono *realmente* attingibili?

Non di meno, con riferimento allo statuto epistemologico delle rappresentazioni, e citando *The World and the Individual* (1899) di Josiah Royce, ove il filosofo immagina le implicazioni di una carta geografica perfetta, lo stesso Borges ci mette anche su un'altra strada:

«Immaginiamo che una porzione del suolo d'Inghilterra sia stata livellata perfettamente, e che in essa un cartografo tracci una mappa d'Inghilterra. L'opera è perfetta. Non c'è particolare del suolo d'Inghilterra, per minimo che sia, che non sia registrato nella mappa; tutto ha lì la sua corrispondenza. La mappa, in tal caso, deve contenere una mappa della mappa, che deve contenere una mappa della mappa della mappa, e così all'infinito»⁴.

Questo libro, dunque, non è perfetto. Affinché sia perfetto, bisognerebbe che le sue "rappresentazioni" – questa stessa introduzione, l'Indice (la "mappa" per antonomasia del testo), e persino il titolo del libro quale peculiare concetto dei concetti – indicassero il contenuto del libro in tutti i suoi dettagli, e quindi dovrebbero contenere anche se stesse, ingenerando ancora una volta una regressione all'infinito.

Riformulando la questione in modo filosoficamente più tecnico, il punto è stato sintetizzato così da Vitiello:

«Se è vero che provare la saldezza del principio di tutti i principi, del *firmissimus*, della *bebaiotata arché*, è sufficiente che il suo avversario parli, perché se non parla è come un vegetale [Aristotele, *Metafisica*, IV, 1006° 11-15], allora va detto che il filosofo, rispetto al principio – vale a dire, la filosofia rispetto a se stessa – fa la figura del vegetale. E non perché abbia bisogno di far parlare l'altro dalla filosofia, il contraddittore: costui, in fondo, è solo la controfigura del filosofo. Ma per una ragione più intima ed essenziale: perché il filosofo non riesce mai a parlare del principio

⁴ J. ROYCE, *The World and the Individual* (1899), cit. in J.L. BORGES, *Altre inquisizioni* (1960), trad. it. Feltrinelli, Milano, 2005, p. 51.

della filosofia, se parlarne è ridurlo a oggetto di dimostrazione, da soggetto qual è, o quale si presuppone che sia. L'espedito del circolo qui non può essere neppure tentato. Bisognerebbe, infatti, prima di dimostrare che i due estremi s'incontrano, che il principio esaminato – oggetto di discorso – sia il medesimo che il principio in base a cui l'esame è condotto, lo stesso che il principio soggetto di discorso. Ma come dimostrare questo, se non valendosi del principio? Il circolo v'è, e come! Ma non è virtuoso, anzi vizioso, viziiosissimo. Sembra che la filosofia non riesca a liberarsi della differenza tra pensiero ed essere: quando l'ha assottigliata tanto sino a farla scomparire, essa si ripresenta nella forma dell'essere del pensiero»⁵.

Parlando metaforicamente della differenza tra pensiero ed essere, Blumentberg osserva che tra libro e mondo v'è un'«antica inimicizia»⁶. Orbene, questo libro vuole tenersi lontano dalla ricerca di una conciliazione a tutti i costi. Non si tratta di mettere pace: bisogna anzi mantenere aperta la tensione costitutiva tra libro e mondo, pagina e vita, ma anche tra l'io e il libro.

L'introduzione e le due narrazioni summenzionate ci conducono (im)mediatamente ai due snodi fondamentali di questo libro: il finzionale e l'istituzionale. L'istanza di una rilettura della filosofia crociana muove dalla circostanza per cui la sua teoria degli «pseudoconcetti» o «concetti finzionali», mira a trattare unitariamente questi due ambiti⁷. Lo pseudoconcetto ambisce a istituire un nominalismo di nuovo genere, incaricatosi di rendere conto della logica dell'*astratto* o dell'*empirico*, a cui Croce riconduce le leggi, i tipi, i modelli e gli schemi della scienza economica, giuridica e politica, e delle scienze sociali in generale, ma anche le istituzioni e le leggi degli ordinamenti giuridici, politici ed economi-

⁵ V. VITIELLO, *Ripensare il cristianesimo. De Europa*, Ananke, Torino 2008, p. 254.

⁶ H. BLUMENTBERG, *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura* (1981), trad. it. Il Mulino, Bologna, 1984, p. 11.

⁷ Su questo punto si v. la monumentale opera di G. SASSO, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli, 1975, spec. pp. 73-135.

ci. Da questa teoria dipende anche, nel discorso crociano, la riconfigurazione del rapporto tra filosofia e scienze, vero e utile, conoscere e volere, legge e libertà. Orbene, questo libro intende problematizzare il senso del nesso posto da Croce tra finzioni-istituzioni e Realtà-Spirito-Libertà onde mostrare una via per ripensare, oltre Croce, l'istituzionale e il finzionale come strutture dogmatiche (istituite e istituenti), dove la posta in gioco, nel bene e nel male, è la libertà umana nella sua contingente e ineducibile concretezza.

Al lettore che abbia una minima cognizione dei problemi e delle discussioni suscitate dalla filosofia crociana, potrebbe sembrare paradossale operare una tale rilettura a partire dal problema delle finzioni concettuali, cioè da uno degli aspetti più contestati e controversi della filosofia di Croce, nonché segno, secondo alcuni, dell'ostilità del filosofo nei confronti delle scienze, e dunque dell'arretratezza del suo pensiero. È questo, in effetti, un punto estremamente delicato, e, onde evitare equivoci che inficerebbero la lettura di questo libro, vorrei iniziare a precisare il senso della mia rilettura del pensiero crociano.

Cominciamo con il perimetrare i confini o i "limiti" di questo libro: l'inizio e la fine. Il libro si apre con la ricostruzione del dibattito tra Croce e Pareto «sul principio economico» e si chiude con la disputa tra Croce ed Einaudi su «liberismo e liberalismo».

Ciò che sta alla fine è, di fatto, ciò da cui questo libro ha originariamente preso le mosse: un'istanza di chiarimento e di problematizzazione dei nodi insoluti e delle incomprensioni affiorate nel celebre dibattito su liberismo e liberalismo, di cui mi ero già occupato, ma analizzandolo più dalla prospettiva di Einaudi che da quella di Croce⁸. Chiarimento ancor più necessario se a ragio-

⁸ Cfr. P. SILVESTRI, *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del Buongoverno*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, cap. IV; ID., *Rileggendo Einaudi e Croce: spunti per un liberalismo fondato su un'antropologia della libertà*, in *Annali della Fondazione Luigi Einaudi* (Firenze), XLI, 2007, pp. 201-240; ID., *Liberalismo, legge, normatività. Per una rilettura epistemologica del dibattito Croce-Einaudi*, in R. MARCHIONATTI-P. SODDU (a cura di), *Luigi Einaudi nella cultura, nella società e nella politica del Novecento*, Leo Olschki, Firenze, 2010, pp. 211-239.

ne si è potuto parlare di «cripto-crocianesimo»⁹ di Einaudi.

Due problemi, in particolare, chiedevano e chiedono ancora una risposta. Il primo problema, di natura epistemologica, concerne la natura delle ipotesi e delle premesse a partire dalle quali si costruiscono i modelli o i ragionamenti nella scienza economica. Il secondo problema riguarda le diverse concezioni dell'istituzionale che avevano Croce ed Einaudi in rapporto alla loro idea di libertà.

Il dibattito su liberismo e liberalismo si apre con la rievocazione, da parte di Einaudi, della frattura consumatasi tra Croce e Pareto sulla questione dello status epistemologico delle «premesse» o delle ipotesi di partenza del ragionamento economico. Einaudi sembra voler evitare di riaprire quella ferita, che lo stesso Croce aveva successivamente rimarcato con la distinzione tra Filosofia dell'economia e Scienza dell'economia, concetto e pseudoconcetto, realtà e finzione. Il dibattito con Pareto si chiudeva con la celebre ingiunzione di Croce: «se già agli economisti e matematici abbiamo raccomandato di calcolare e non pensare, ai filosofi invece bisogna che ora diciamo: "Pensate e non calcolate!"»¹⁰. Questa ingiunzione, con la quale Croce esortava economisti e filosofi a non scambiare le «finzioni» con la «realtà», segna convenzionalmente, in Italia, l'interruzione delle "vie di comunicazione" tra filosofia e scienza economica. Da allora, solo Einaudi, non senza esitazioni e titubanze epistemologiche, ebbe l'"ardire" di riaprire il dialogo con il filosofo. Ma verso la fine del dibattito Einaudi sarà costretto a ritornare proprio sul problema delle «premesse» del ragionamento economico e sul loro rapporto con la «realtà storica», e alcuni dei nodi epistemologici del dibattito tra Croce e Pareto verranno nuovamente al pettine. Problema su cui lo stesso Einaudi tornerà nel suo saggio epistemologicamente più impegnativo, *Ipotesi astratte ed ipotesi storiche e dei giudizi di valore nella scienza economica*, saggio che

⁹ R. FAUCCI, *Einaudi*, Utet, Torino, 1986, p. 291.

¹⁰ B. CROCE, *Filosofia della pratica. Economia ed etica* [1909], Laterza, Bari, 1945, p. 254.

nondimeno recava una conclusione apparentemente crociana, nella misura in cui Einaudi declinava (involontariamente?) il rapporto tra liberalismo e liberismo in termini di assoluto e contingente: il liberalismo è una «visione della vita» che «implica un ideale di vita e vien fuori da imperativi morali assoluti [...]. [mentre] il liberismo è mera pratica contingente derivata soprattutto da considerazioni politico-morali»¹¹. A rendere molto più complicato il quadro è l'esistenza di una riscrittura inedita di questo saggio di Einaudi, che mi ha spinto quindi a cercare di comprendere meglio il pensiero crociano, prima di tornare ancora sul discorso epistemologico einaudiano¹² e sciogliere il suo cripto-crocianesimo. Quali, dunque, questi nodi insoluti e le ragioni delle incomprendimenti tra Croce e Pareto?

Per quanto riguarda la questione dell'*istituzionale*, notiamo sin da subito che essa rinvia immediatamente, sia per Croce che per Einaudi, al problema della *libertà*. Ma su questo punto bisogna essere chiari, onde evitare di cadere in luoghi comuni piuttosto radicati. Fra questi, uno dei più frequenti è la presunta assenza nella riflessione crociana di una specifica tematizzazione delle istituzioni secondo i canoni della tradizione liberale; o, in un'altra variante, quello dell'«indifferenza» di Croce nei confronti dei «mezzi» per la realizzazione della libertà. Questo *topos*, che invero era stato formulato da Einaudi più in termini di «dubbio» che di certezza, venne poi tematizzato in un fortunato saggio di Bobbio, *Il liberalismo di Benedetto Croce*¹³, e spesso ripreso nelle successive riletture del liberalismo crociano che si sono rifatte alla

¹¹ L. EINAUDI, *Ipotesi astratte ed ipotesi storiche e dei giudizi di valore nella scienza economica* (1942-1943), ora in ID., *Scritti economici storici e civili*, a cura di R. ROMANO, Mondadori, Milano, 1973, p. 420.

¹² L'inedito che avevo scoperto presso gli archivi della Fondazione Einaudi è ancora parte della mia ricerca e sarà pubblicato in L. EINAUDI, *On Abstract and Historical Hypotheses and on Value-judgments in Economic Sciences*, edited with an Introduction and an Afterword by Paolo Silvestri (Forthcoming: Routledge, 2013).

¹³ N. BOBBIO, *Il liberalismo di Benedetto Croce*, in ID., *Politica e Cultura*, Einaudi, Torino, 1955, pp. 211-268.

critica bobbiana¹⁴. D'altra parte alcune di queste riletture hanno amplificato le accuse di Bobbio a Croce, fra cui quella di aver formulato un liberalismo «eterodosso», cioè non rientrante nei canoni o nell'ortodossia della «tradizione» liberale, e quella di essersi mantenuto sul terreno, non dell'«empirismo» anglosassone, ma dell'idealismo tedesco. Bobbio concludeva il suo saggio con un gesto quasi liquidatorio, in sintonia con quella parte della cultura italiana che non vedeva l'ora di liberarsi della cosiddetta egemonia culturale crociana:

«chi volesse oggi capire il liberalismo non mi sentirei di mandarlo a scuola da Croce. Gli consiglierei piuttosto di leggere i vecchi monarcomachi e Locke e Montesquieu e Kant, il *Federalist* e Constant e Stuart Mill. In realtà più Cattaneo che non gli hegheliani napoletani, compreso Silvio Spaventa; e gli metterei in mano più il *Buongoverno* di Einaudi che non la *Storia come pensiero e come azione* (che pur fu il libro certamente più importante dei movimenti di opposizione)»¹⁵.

In questa sede non interessa tanto muovere l'ovvia critica che di «tradizione liberale» non ce n'è una bensì tante e spesso confliggenti, come ha dimostrato la proliferazione di saggi, emersi (non a caso) dopo il 1989, su quale sia il “vero” liberalismo o la “vera” tradizione liberale. Ognuna di queste “storie del liberalismo” continua inevitabilmente a riproporre un'identità liberale: il noi e il loro, chi è dentro e chi è fuori, con relative scomuniche effettuate sempre in nome del “vero” liberalismo. A questo riguardo, sarebbe forse ora di cominciare a riflettere sul carattere di riferimento dogmatico che assumono queste ricostruzioni identitarie. E sarebbe altresì facile obiettare che Montesquieu non è Kant, che Kant non è Mill, che Mill non è Locke, e così via sino a Einaudi. Non è quindi l'identità liberale che in questa sede intendo ricercare. E nemmeno indagare le ragioni del perché il dibattito tra Croce ed Einaudi abbia segnato le sorti del liberalismo poli-

¹⁴ Fra queste si v. soprattutto G. SARTORI, *Studi crociani*, 2 voll., Il Mulino, Bologna, 1997.

¹⁵ N. BOBBIO, *Il liberalismo di Benedetto Croce*, cit., p. 266.

tico italiano (con la scissione del partito liberale) e avuto notevoli ripercussioni nel lessico giuridico-politico-economico. Il dibattito su liberismo e liberalismo è semmai importante perché in esso emergono questioni che tendono a travalicare i confini e gli steccati disciplinari, ponendo, per così dire, “interrogativi di frontiera”. Non a caso, del problematico rapporto tra liberismo e liberalismo se ne sono occupati, e continuano a interessarsene, economisti, giuristi e politologi, filosofi del diritto e della politica e filosofi *tout court*¹⁶.

La questione che invece mi pare cruciale è che sia la religione della libertà crociana quanto il liberalismo del buongoverno einaudiano nascono *post res perditas*, vale a dire dalla tragica esperienza della fine delle istituzioni liberali che non resistettero ai colpi della guerra, delle crisi economiche, del biennio rosso, e, infine, del fascismo, con la conseguente perdita delle libertà. Questo comune punto di partenza, sebbene rimasto sullo sfondo dello stesso dibattito, non va trascurato, giacché è proprio dalla constatazione del fallimento delle istituzioni dello Stato liberale che emerge la loro consapevolezza sia dell'*insufficienza delle istituzioni a garantire la libertà*, sia dell'*esistenza di qualcosa d'altro su cui queste istituzioni si fondano*. Per dirla con il celebre paradosso di Bökenforde: «lo Stato secolarizzato vive di presupposti che non è in grado di garantire»¹⁷. È dunque a partire da questa consapevolezza che muove tanto la religione della libertà di Croce quanto il buongoverno di Einaudi. Ad essere diverse saranno invece le risposte al problema, che tuttavia elaborarono ognuno per la sua strada, mentre nel dibattito su liberismo e liberalismo mostreranno una diversa sensibilità alle questioni di volta in volta sollevate

¹⁶ Fra i più recenti segnalo, da diverse prospettive: F. FORTE, *L'economia liberale di Luigi Einaudi. Saggi*, Olschki, Firenze, 2009, pp. 193-221; M.L. SALVADORI, *Liberalismo italiano. I dilemmi della libertà*, Donzelli, Roma, 2011, pp. 43-80; N. IRTI, *Dialogo sul liberalismo tra benedetto Croce e Luigi Einaudi*, Il Mulino, Bologna, 2012.

¹⁷ E.W. BÖCHENFORDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione* [1967], in P. PRODI-L. SARTORI (a cura di), *Cristianesimo e potere*, EDB, Bologna, 1986, p. 121.

dall'uno o dall'altro, ritrovandosi quindi a risolvere (o a intendere) problemi diversi.

Infine, per quanto riguarda la questione dell'«indifferenza» di Croce ai «mezzi» o agli istituti di libertà in quanto «empirici» o «contingenti», bisognerebbe riflettere criticamente proprio sul senso dell'empirico e del contingente nella filosofia crociana, e, di conseguenza, sulle ragioni dell'*in*-differenza o, specularmente, sulla possibilità che la *differenza* sia dicibile nell'orizzonte della filosofia crociana. D'altra parte, vedremo che nel ragionamento di Einaudi affiora qualche difficoltà ad argomentare rigorosamente i suoi «dubbi» circa l'«indifferenza» di Croce, e vedremo anche che questi stessi mezzi rinviano a un significato ambivalente: sono strumenti analitici della scienza economica (l'«ipotesi» di pura concorrenza), o «istituti» economici, giuridici o politici? Per Croce entrambe le declinazioni di questi «mezzi» sono dell'ordine dell'astratto o dei concetti finzionali. E, a ben vedere, Einaudi avrebbe potuto dire la stessa cosa, se solo avesse tematizzato la sua nozione di «dogma» usata in altri contesti per designare due cose apparentemente diverse e da lui non collegate. Da un lato, inteso in senso tecnico-giuridico, il «dogma» indica le costruzioni logico-concettuali della scienza economica; dall'altro, inteso in senso politico-giuridico, il «dogma» indica il fondamento di legittimità delle istituzioni. Quest'ultima nozione, che Einaudi mutuava dalla scienza politica italiana, subirà nelle sue riflessioni una trasformazione al fine di sottrarla all'ambito dell'ideologico o dell'irrazionale. Tuttavia, questi rispettivi sfondi teoretici non vennero mai esplicitati dai due contendenti. È allora da qui che bisogna ripartire per intendere le incomprensioni reciproche. Per capire Croce, prima ancora di criticarlo, è alla dottrina degli pseudoconcetti e alla correlativa teoria dell'empirico che bisogna guardare; e per capire Einaudi, prima ancora di celebrarlo, è allo snodo «dogmatico» tra istituzionale e finzionale che si deve guardare. E se di «indifferenza» di Croce rispetto ai mezzi si vuole parlare, questa dovrà essere compresa a partire dalla questione della pensabilità o impensabilità dell'«empirico» nell'orizzonte della sua filosofia dello spirito.

Ripartiamo allora dall'inizio. Quali i nodi insoluti nel dibattito tra Croce e Pareto? Ce ne sono molti, invero, ma uno in particolare è determinante per intendere il taglio ricostruttivo di questo libro. Molto sinteticamente: Croce accusa Pareto di fondare la scienza economica introducendo un presupposto «metafisico»; Pareto, a sua volta, dichiarandosi il più «nominalista dei nominalisti», rovescia l'accusa al filosofo e precisa che le loro divergenze sono riconducibili all'opposizione tra «nominalismo» e «realismo». Secondo Pareto, mentre la ricerca di Croce del «principio economico» è una ricerca dell'*essenza* o «natura» dell'economico, la Scienza economica muove invece da «ipotesi» fondative meramente finzionali. La questione che nondimeno rimaneva aperta e, nel corso del dibattito, insoluta, è quella del legame tra ipotesi e «realtà», e quella, ad essa collegata, di come debba intendersi la realtà dell'empirico, tanto più che sia Croce che Pareto rivendicano di attenersi ai fatti, e tanto più se a questa realtà le ipotesi continuano a *riferirsi*. La realtà di cui parlano è il meramente empirico o il Reale inteso come realtà *fondata e vera*?

Ingaggiando un serrato confronto con le scienze della natura, Croce cerca di sviluppare un programma che doveva essere, almeno nelle intenzioni, coerentemente antimetafisico. Nell'Avvertenza alla III edizione della *Logica* (1917) precisa che il suo libro non era, come a molti parve, una «requisitoria contro la Scienza», giacché i suoi bersagli polemici erano invece stati, fra gli altri, il positivismo e la «filosofia generale» che, «consapevolmente o no», «prepara la restaurazione della Metafisica». Pertanto,

«il distacco che vi si compie della filosofia dalla scienza non è distacco da ciò che nella scienza è verace conoscere, ossia dagli elementi storici e reali della scienza, ma solo dalla forma schematica, nella quale questi elementi vengono compresi, mutilati e alterati; e perciò è, nel tempo stesso, un ricongiungimento con quanto vi ha di vivo, di concreto e di progressivo nelle cosiddette scienze. E se alla distruzione di qualcosa vi si mira, ciò non è chiaramente altro che la filosofia astratta e antistorica; e per questo rispetto, ossia sempre che come vera filosofia si ponga la filosofia astratta, questa *Logica* dovrebbe, caso mai, considerarsi,

piuttosto che liquidazione della scienza, liquidazione della filosofia»¹⁸.

Confrontandosi con l'epistemologia dell'empirio-criticismo, del pragmatismo e del convenzionalismo, Croce sviluppa la dottrina degli pseudoconcetti e del loro carattere *non conoscitivo* bensì *pratico-economico*, ma, si noti, nel tentativo di andare oltre l'opposizione tra nominalismo e realismo. Di qui la fondamentale questione sollevata da Croce: l'empirismo e i «teorici delle finzioni» dimenticano di rispondere alla domanda «se la loro teoria dei concetti come finzioni sia, a sua volta, *finzione*»¹⁹. L'empirismo, nota Croce, non è in grado di rendere conto di se stesso. E ogni volta che ci prova, o che prova a *giustificarsi*, ricade in una logica fondazionalista, dando luogo, spesso inconsapevolmente, a una sorta di autotrascendimento dell'empirico, in virtù del quale il contingente si trasforma in necessario, l'empirico in assoluto. Croce, invece, cerca di rendere conto della finzione e del *nome*, ma evitando di far coincidere il nome con la verità, cioè evitando di dire quella verità che il nominalismo tradizionale continua, nonostante tutto, a «predicare»: l'universale è nome, sostiene il nominalismo, ma l'*essere* del nome è predicato pur sempre in nome del vero. Nominalismo e realismo rimangono due metafisiche, rovesciate e in rapporto di esclusione reciproca.

Il punto cruciale del discorso crociano è evitare ogni forma di ipostatizzazione o entificazione dell'empirico. L'empirico, per rimanere coerente con se stesso, deve rimanere empirico. Il che vuol dire, come Croce ripete in continuazione, che non bisogna scambiare il nome per il vero, il contingente per il necessario, la finzione per realtà. Sono queste le coppie che definiscono la macro-distinzione tra scienze e filosofia, e, di conseguenza, anche la distinzione tra le scienze economica, giuridica o politica come scienze costruttrici di finzioni, schemi, leggi o modelli, e la filosofia.

Di qui la fondamentale distinzione tra pseudoconcetto e concetto puro. Lo pseudoconcetto non è verità ma imitazione della

¹⁸ B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari, 1964, p. IX.

¹⁹ *Ivi*, p. 11.

verità o concetto. La dottrina del concetto puro è, per Croce, «realismo», nel senso che è realtà fondata (=vera). Ma è una dottrina che non nega il nominalismo, in quanto il nome e la finzione, proprio perché utili, rientrano nella categoria dell'*Utile*. Riferendosi ai concetti scientifici come *étiquettes* e *symboles*, secondo la tematizzazione fattane dal convenzionalismo nel tentativo di superare il binomio positivistico natura-verità, Croce scrive che

«quelle formazioni spirituali sono, per così dire, gl'indici delle nostre conoscenze; ed etichette o cartellini indicativi sono stati infatti denominati, di recente, da logici e filosofi. Come conoscenze, non valgono se non in quanto si traducono in queste, ossia in quanto dall'indice si passa al libro; il che vuol dire che, come conoscenze, valgono e sono zero. Ma, quanto meno valgono teoreticamente, tanto meglio sono foggiate per gl'interessi pratici»²⁰.

La metafora dell'«indice» e del «libro» deve essere presa sul serio, poiché ci aiuta a fissare sin d'ora un nodo problematico del discorso crociano: essa tradisce e rivela il permanere di una logica fondativa e metafisica: il «libro» è il Reale o Vero, è il temine di paragone a partire dal quale si giudica il finzionale, che sin dall'inizio è assunto da Croce come il «fittizio», cioè una «falsificazione» del reale. Appunto perché la finzione è imitazione-falsificazione del vero, Croce continua a presupporre un Reale, vero, già dato e noto. In questa prospettiva il fittizio è *ab origine* svalutato in nome del Reale.

Con l'interpretazione *pratica-economica* del nome e della finzione, e con la sua esclusione dall'ambito del conoscere, Croce ritiene di aver trovato il «posto» del nome nella tetralogia dello spirito (Vero-Bello-Utile-Buono). L'*Utile* è appunto la categoria chiamata ad assolvere questa funzione. Ora, questo «posto» deve per Croce essere pensato comunque all'interno della verità o filosofia. La filosofia (il vero) si assume dunque il compito di dire che il nome è irriducibile alla verità e che, ciononostante, mantiene con essa un *rapporto*. Nella prospettiva crociana, spiegare questo rapporto si-

²⁰ B. CROCE, *Lineamenti di Logica*, in ID., *La prima forma dell'«Estetica» e della «Logica»*, a cura di A. ATTISANI, Messina, 1924, p. 205.

gnifica *dedurre*, cioè legittimare e fondare, il nome in quanto nome, la finzione in quanto finzione. Significa cioè dire che la finzione, il nome o il concetto empirico *non possono non essere* altro che schemi per ordinare il mondo. Il che, nel discorso crociano, vuole anche dire *dedurre l'empirico*, come aveva rilevato Aldo Mautino a proposito della difficile «posizione» del diritto nel sistema crociano. La questione si

«ricollegava a premesse metafisiche generali già stabilite. Si trattava di dedurre il diritto dal processo dello spirito dove tutta la realtà era stata risolta; né era più sufficiente, come nell'*Estetica*, escluderlo quale fatto empirico, poiché quand'anche alla fine dell'indagine si fosse ritornati a questa stessa premessa come a definitivo risultato, si sarebbe pur sempre dovuto dedurre l'empiricità e spiegare la posizione del diritto nel sistema»²¹.

Se poi Croce riuscirà davvero a trovare il «posto» del nome, della finzione, dell'astratto o dell'empirico nella categoria dell'Utile, rimanendo coerente con le premesse fondative, è una questione che affronteremo nel testo, lì dove dovremo anche ricostruire la questione, molto più complessa, del rapporto tra pseudoconcetto e concetto per intendere la tesi del concetto come universale-individuale e il correlativo e problematico «oscillare» dello pseudoconcetto tra individuale e universale. Basti qui ricordare una controobiezione formulata da Croce, quando, rispondendo ai critici della sua *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia* (e dunque anche alla riduzione del diritto alla sfera pratica), scriveva:

«bisognerebbe dimostrare, per confutarmi, che l'attività pratica, filosoficamente considerata, possa distinguersi altrimenti che in attività dell'individuale [economia] e attività dell'universale [etica]; ovvero che sia possibile filosoficamente, un *tertium quid*, misto d'individuale e di universale»²².

²¹ A. MAUTINO, *La formazione della filosofia politica di Benedetto Croce*, Torino, 1941, p. 104.

²² B. CROCE, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia* (Memoria accademica del 1907, rist. con agg. e Intr. di A. Attisani), Ricciardi, Napoli, 1926, p. 77.

Orbene, si direbbe che questa contro-obiezione si confuti da sé, perché era stato proprio Croce a configurare gli pseudoconcetti non solo come prodotti dell'«attività pratica», ma anche come un *tertium quid*, cioè come «oscillatori» tra individuale e universale. Sullo sfondo c'è, ovviamente, l'ardua questione del «Concetto puro» che avrebbe dovuto risolvere il nesso individuale-universale, o del «Concetto» come universale-concreto, con cui Croce aveva cercato di incorporare Hegel nella sua filosofia, convinto di recuperarne la parte più viva²³, e che invece lo condurrà a quegli stessi vicoli ciechi che hanno decretato il fallimento dell'idealismo.

In via introduttiva, è sufficiente fissare il problema del permanere della logica fondativa nel discorso crociano. Nonostante il tentativo di andare oltre il nominalismo e rendere conto della realtà dell'empirico senza fare del nome una sostanza, la soluzione prospettata da Croce sembra ricadere nel problema che intendeva risolvere. Ponendo la domanda «se la teoria dei concetti come finzioni sia, a sua volta, finzione», Croce intende risolvere il problema muovendosi su un piano «superiore», cioè ricercare un criterio trascendentale per poter dire il punto di vista empirico, per poter cioè dire la *necessità* della finzione della necessità, la necessità dell'imitazione della realtà. La dottrina dell'«irrealtà della legge», non può essere compresa senza prima intendere questo punto. Con il rinvio alla prassi utile-economica, Croce crede di trovare la soluzione alla deduzione della finzione. Ma è proprio questa soluzione che ripresenta il problema che voleva risolvere. La finzione, infatti, in quanto «non verità», deve pur sempre essere legittimata, fondata dall'Utile. Dietro questo tentativo si nasconde anche l'esigenza profonda, avvertita da Croce, di rendere conto dell'*autonomia* dell'*astratto* in un senso diverso da Hegel. L'Utile qui non è l'intelletto astraente hegeliano che deve essere superato dalla ragione, o l'astratto che deve essere superato dal concreto. L'Utile è prassi costruttrice di schemi, leggi e finzioni,

²³ B. CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, Laterza, Bari, 1906.

utili a ordinare e organizzare il mondo dell'esperienza, e Croce intende riconoscere a questi schemi e leggi una loro ineludibile necessità. L'Utile quindi è il fondamento della finzione, è produttrice di finzioni. Ma l'Utile, è una delle quattro categorie dello Spirito, e lo Spirito è Realtà e Verità; dunque l'Utile, in quanto categoria, è anche verità. Come allora tenere assieme la finzione, che è «non verità» o scissione, con la «verità» che è sintesi? Come dedurre la prima dalla seconda? Questo problema, lo vedremo, apre una serie di aporie insolite nella filosofia crociana.

Queste difficoltà legate al permanere della logica fondativa, è bene dirlo sin d'ora, sono altamente istruttive, e ci aiutano a comprendere meglio gli equivoci che si sono accavallati nel tempo attorno alla teoria crociana dell'economico, del giuridico e del politico. Quanto al politico e alla successiva riflessione crociana sul liberalismo come teoria «metapolitica», a cui dedicheremo la seconda parte del lavoro, vedremo che gli equivoci sono principalmente legati alla difficoltà di Croce di tenere assieme il politico, come Utile-economico, con l'etico, lì dove tutte le acquisizioni maturate nella riflessione sull'economico e il giuridico subiranno profonde mutazioni.

Per quanto riguarda gli studi filosofico-giuridici, si può dire che non vi sia stato filosofo del diritto della prima metà del Novecento che non abbia avvertito la necessità di confrontarsi con le provocazioni teoretiche della *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia* e coi i suoi effetti paradossali e «sconvolgenti»²⁴. Effetti di cui lo stesso Croce non nascondeva un certo compiacimento:

«da quando orsono circa otto anni, lessi all'Accademia Pontaniana la mia memoria sulla *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, e feci cadere quella grossa pietra sul formicaio dei compilatori d'Istituzioni di filosofia del diritto, [...]

²⁴ Per una ricostruzione del dibattito e delle questioni teoretiche suscitati dalla filosofia del diritto crociana si v. anzitutto l'analisi dello stesso Croce, *Obiezioni alla mia teoria del diritto* (1908), in *Riduzione*, pp. 69-77, e ID., *Intorno alla mia teoria del diritto* (1914), in *Riduzione*, pp. 77-85. Per un quadro complessivo cfr. V. FROSINI, *L'idealismo giuridico italiano*, Giuffrè, Milano, 1978.

sto a guardare il curioso rimescolio e viavai che n'è nato, e che non cessa, anzi si agita sempre più sconvolto e vivace»²⁵.

Il senso della riflessione di Croce sul diritto deve essere colto in quel duplice movimento che procede prima alla dissoluzione del diritto nella volontà economica, intesa come volizione dell'individuale, e poi alla sua ricostruzione nella forma dell'«irrealtà della legge», intesa come pseudoconcetto o finzione. Anche in questo caso, la dottrina dello pseudoconcetto svolge un ruolo fondamentale, e ci aiuta a comprendere la consapevole presa di distanza di Croce dal positivismo giuridico, la quale, a sua volta, non può essere compresa senza intendere il tentativo di rifondazione del paradigma occidentale della prassi o della volontà, compiuto nella *Filosofia della pratica*. Con la costruzione della legge come finzione o «irrealtà», Croce intende sottrarre il diritto a ogni ricaduta metafisica: evitando l'identificazione di legge e verità, o la trasformazione dei nomi in predicati della necessità, o l'«ibridazione» dei concetti giuridici in concetti filosofici. «Di siffatti ibridismi sono piene le ordinarie filosofia del diritto e le cosiddette “dottrine generali del diritto”»²⁶. D'altra parte, costruendo la legge come finzione e sottraendola all'identificazione con la verità, Croce mira a rifondare la libertà della volontà, portando a compimento l'*autonomia* kantiana, secondo il programma iniziato dall'idealismo. Non si capisce a fondo la *Filosofia della pratica* crociana se non si coglie quell'istanza antilegalista e antimoralista²⁷ da cui è interamente pervasa. Il programma della *Filosofia della pratica* consisteva nell'eliminazione di ogni «filosofia pratica» e *normativa*, per questo Croce sottolineava il suo non essere «filosofia pratica», bensì «filosofia della pratica». L'«irrealtà della legge» è quindi logicamente connessa con la realtà dello Spirito-libertà che, nella filosofia della pratica, è anche realtà della volontà-libertà. Pensare la legge come «irreale», significa dunque

²⁵ B. CROCE, *Riduzione*, cit., p. 77.

²⁶ B. CROCE, *Constant e Jellinek: intorno alla differenza tra la libertà degli antichi e quella dei moderni* (1930), in *Etica e politica*, cit., pp. 244-250: 246.

²⁷ Su questo cfr. P. BONETTI, *L'Etica di Croce*, Laterza, Roma-Bari, 1961.

negare il suo carattere di *presupposto* assoluto della libertà. Cruciale diviene allora la svolta, rimarcata da Croce ricordando il suo debito con Gentile, consistente nella «conseguita identità di intenzione e azione». La volontà è volontà «in atto». E l'utile-economico come volizione-individuale è chiamato a esprimere la concretezza dello spirito e del suo agire nella storia. La riduzione del diritto alla volizione economica o volizione individuale assume dunque il senso di una libertà che, agendo nel concreto di una situazione determinata, o agendo «caso per caso», spezza sempre lo «schema» o «modello» della legge. Vedremo però che la riformulazione crociana della legge come «programma» o «aiuto all'azione» finisce con il reintrodurre una nuova forma di «normatività» che replica le aporie dello pseudoconcetto e, invero, le amplifica, giacché il rapporto tra finzione e volontà non riesce a costituirsi. Di più: è lo stesso pseudoconcetto a rivelarsi impensabile nello Spirito.

Per il momento fermiamoci qui e cerchiamo di intendere gli equivoci e i paradossi suscitati dalla riduzione del diritto a volontà economica. L'equivoco più ricorrente è quello contenuto nell'accusa, formulata in diverse declinazioni, di aver smarrito o dissolto la «reattà», la «giuridicità», l'«autonomia», il «concetto» o il *quid* del diritto²⁸. Tutte queste accuse, pur muovendo da un'istanza di mantenere il diritto nell'ambito dell'empirico, finiscono con il ricadere in una di quelle tante forme di autotrascendimento dell'empirico criticate da Croce, poiché continuano a presupporre un carattere *essenziale* o *sostanziale* del diritto, vale a dire proprio ciò che Croce voleva eliminare. L'intento di Croce era invece di far essere il diritto positivo coerente con se stesso,

²⁸ Cfr. G. SARTORI, *Studi crociani*, vol. I, Bologna, 1997, p. 227; G. CALOGERO, *La conclusione della filosofia del conoscere*, Firenze, 1960, pp. 76-92: 78; S. ROMANO, *L'ordinamento giuridico* (1918), Firenze, 1977, p. 18; ma anche G. FASSÒ, *La filosofia del diritto dell'Ottocento e del Novecento*, Il Mulino, Bologna, 1988, pp. 292-302. A questo riguardo mi rifaccio all'analisi critica di G. PERAZZOLI, *Benedetto Croce e il diritto positivo. Sulla «reattà» del diritto*, Il Mulino, Bologna, 2011, pp. XIII ss.

coerentemente *positivo*, cioè *posto* da una volontà. Il problema del giuspositivismo (muovendo dalla relativa critica crociana) è stato perfettamente riassunto come segue:

«le categorie del positivismo giuridico dipendono nella loro struttura da una consolidata, quanto fuorviante, tradizione circa l'essere della realtà e, dunque, discendendo, circa l'essere dell'empirico e del diritto. A definire questa tradizione, che coincide con uno dei temi portanti della filosofia occidentale, è l'idea che alla realtà spetti un carattere ontologico *sostanziale* o *vero*. Da questa interpretazione dell'essere del reale hanno origine le aporie "classiche" della tradizione giuspositivista. Volendo difendersi dal "nichilismo" (tanto più in quanto lo hanno dentro senza riconoscerlo), le teorie positivistiche del diritto hanno accolto, quasi inconsapevolmente, una prospettiva metafisica che cancella il contingente (reale) a favore del vero (assoluto) e sostanziale. La conseguenza di questa posizione è la paradossale scomparsa, nel giuspositivismo, della volontà a favore di un ingombrante (quanto sempre sfuggente) *concetto* del diritto»²⁹.

D'altra parte, anche quei settori della filosofia del diritto più attenti alle questioni epistemologiche della scienza e della dogmatica giuridica, come una sociologia giuridica epistemologicamente più avveduta di quella dell'epoca in cui Croce scriveva, continuano a rimarcare il lascito negativo dell'idealismo, in specie di Croce e Gentile, i quali «decretarono l'ostracismo della promettente sociologia italiana e del positivismo filosofico nel cui solco era nata», lasciando in eredità una certa «diffidenza [per] le correnti empiristiche, utilitaristiche e neo-positivistiche cui pure si ispira la maggioranza degli studi sociologici a livello mondiale». Una diffidenza che fra l'altro si accompagnerebbe a una «tendenza apparentemente inestirpabile a confondere la sfera dei fatti con quella dei valori»³⁰. Come abbiamo visto, quella di Croce non fu una «diffidenza», bensì un autentico tentativo di fare i conti con la migliore scienza ed epistemologia dell'epoca. Del resto non è

²⁹ G. PERAZZOLI, *op. cit.*, p. VII.

³⁰ V. FERRARI, *Prima lezione di sociologia del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 154.

mancato chi, come Uberto Scarpelli, non solo ha trovato somiglianze tra la teoria crociana dello pseudoconcetto e l'analisi del linguaggio della filosofia analitica, ma si è servito di Croce proprio «per dire cosa possa essere la sociologia come scienza»³¹. Certo, rimane aperto il problema di come venga pensata la realtà dell'empirico, e se esso risulti davvero legittimo e legittimato nella filosofia dello spirito. Ma di questo vedremo meglio nel corso del libro. Quanto alla confusione tra fatti e valori, questo giudizio può essere accostato ad un altro, opposto, che, suddividendo secondo la «tricotomia» di Bobbio gli ambiti di ricerca della filosofia del diritto – I) area *ontologica*: ricerca di ciò che il diritto è; II) area *deontologica*: ricerca di ciò che il diritto *deve essere*; III) area *fenomenologica*: ricerca sul diritto come *fenomeno* sociale –, considera Croce appartenente all'area ontologica³². Ma che Croce appartenga all'area ontologica è da escludersi per le ragioni sopra dette, almeno per quanto riguarda il punto di partenza della sua analisi. D'altra parte l'idealismo crociano, non «confonde» fatti e valori, essere e dover essere, perché con la filosofia della prassi cerca di eliminare alla radice tale distinzione. Lo spirito e la volontà *sono* libertà e non hanno un valore dietro o davanti a sé: è la volontà che crea il valore. Se poi questo tentativo riesce davvero è un problema da rinviare anch'esso alla successiva trattazione.

Volgendo ora lo sguardo alla crociana filosofia dell'economia, finite le grandi discussioni sul marxismo a cui aveva dato luogo, per cui persino Schumpeter aveva considerato Croce fra i grandi economisti dell'epoca, un tempo in cui «l'economica italiana non era seconda a nessuno»³³, è facile constatare come la scienza economica abbia deciso di seguire tutt'altre strade. Il *main stream*

³¹ U. SCARPELLI, *Il problema della definizione e il concetto di diritto*, Nuvoletti, Milano, 1955, p. 6, ma *passim*.

³² A.G. CONTE-P. DI LUCIA-L. FERRAJOLI-M. JORI, *Introduzione*, in ID. (a cura di), *Filosofia del diritto*, Cortina, Milano, 2002, pp. 1-4.

³³ R. MARCHIONATTI-F. CASSATA-G. BECCHIO-F. MORNATI, *Quando l'economica italiana non era seconda a nessuno. Luigi Einaudi e la Scuola di economia di Torino*, in R. MARCHIONATTI-P. SODDU (a cura di), *Luigi Einaudi nella cultura, nella società e nella politica del Novecento*, Olschki, Firenze, 2010.

contemporaneo (se di *main stream* è lecito parlare), collocabile nell'orizzonte epistemologico dell'empirismo logico (o neopositivismo) e in una concezione nomologico-deduttiva della scienza economica, pare aver seguito Pareto e non Croce³⁴. Ma delle fondamentali questioni epistemologiche emerse nel loro dibattito, sembra che se ne sia persa completamente la traccia.

Eppure, merita anzitutto notare come positivismo giuridico e positivismo economico abbiano cominciato a pensarsi come Scienze sullo sfondo di un comune orizzonte epistemologico. Entrambe, infatti, muovono da un identico tentativo di uscire da premesse metafisiche o giusnaturalistiche, in nome di un programma che, almeno nelle intenzioni, doveva essere coerentemente empirico. Il programma antimetafisico di Pareto muove, non a caso, dall'intento di eliminare quegli ultimi residui di giusnaturalismo ancora presenti in Walras. Entrambi, inoltre, procedono alla costruzione di un sistema³⁵ assiomatico, logico o ipotetico-deduttivo. Infine, il giurista e l'economista si pensano come chierici o intellettuali di professione (nel senso di Weber) la cui attività non è politica, bensì tecnica, neutrale e scientifica. Nel corso del lavoro dovremo allora capire se questo programma rigorosamente antimetafisico riesca davvero nelle sue intenzioni o se, invece, non realizzi una forma di sostituzione di un'autorità (il giusnaturalismo o la metafisica) con un'altra.

D'altra parte, la somiglianza epistemologica tra positivismo economico e positivismo giuridico era stata notata da Passerin

³⁴ Si v. soprattutto, L. BRUNI, *Vilfredo Pareto and the Birth of Modern Microeconomics*, Edward Elgar, Cheltenham UK, 2002. Per un bilancio sulla filosofia dell'economia di Croce e la sua presenza o, meglio, assenza nel panorama contemporaneo della scienza economica cfr. R. BODEI, *Il ruolo dell'economia in Croce*, in *Economia politica*, XX, 2, agosto 2003, pp. 159-165; R. FAUCCI, *Croce e la scienza economica: dal marxismo al purismo alla critica del liberismo*, in *Economia politica*, XX, 2, agosto 2003, pp. 167-184; A. MONTESANO, *Croce e la scienza economica*, *Economia politica*, XX, n. 2, agosto 2003, pp. 201-223.

³⁵ Sulla problematica nozione di sistema e di ordine sistematico nella tradizione di pensiero occidentale e i suoi riflessi nella filosofia del diritto si v. M. MANZIN, *Ordo Juris. La nascita del pensiero sistematico*, FrancoAngeli, Milano, 2008.

d'Entrèves a proposito del tentativo di Einaudi di mutuare la rifondazione della dogmatica della scienza economica operata da Lionel Robbins (un tentativo fra l'altro lodato proprio da Croce). Ora, che la scienza economica vada costruendosi alla stregua di una dogmatica giuridica era stato proprio Einaudi a sostenerlo, in un celebre dibattito con Michels, proponendo di mutuare la nozione di «dogma», per indicare lo «*schema logico* in base a cui provvisoriamente e successivamente si ordinano i *concetti* usati dagli economisti nei tentativi di costituire una scienza»³⁶. E ciò non deve stupire, giacché gli economisti dell'epoca erano giuristi di formazione. A questo riguardo si può anche ricordare che, nella costruzione del «metodo delle scienze storico-sociali», Weber aveva esplicitamente riconosciuto i «concetti» della dogmatica giuridica come «*Idealtypen*», accostandoli altresì a quelli della scienza economica pura.

Croce aveva dunque visto bene nell'assimilare le scienze economica, giuridica e politica all'insegna delle finzioni pseudoconcettuali. Tutto sta ovviamente nel capire come intendere questi concetti giuridici, tipi, schemi o leggi: se cioè essi rinviino ad una realtà vera o fondata e se, in questo caso, non si torni di nuovo ad una forma di realismo metafisico. Emblematica a questo riguardo è la «polemica sui concetti giuridici», sviluppata in Italia anche a seguito della riflessione crociana sul diritto, che ha visto tra i suoi protagonisti Arturo Carlo Jemolo, Sergio Pugliatti, Widar Cesarini Sforza e Guido Calogero³⁷. Quest'ultimo, in particolare, notava che la polemica sui concetti giuridici ha un suo specifico interesse

«nel rinnovato esempio che essa offre [...] delle difficoltà a cui si va incontro, anche in sede di metodologia giuridica, tutte le volte che si cerca di giustificare il carattere “scientifico”, “teoreti-

³⁶ L. EINAUDI, *Del modo di scrivere la storia del dogma economico*, in *La Riforma sociale*, marzo-aprile 1932, pp. 207-219; MICHELS-EINAUDI, *Ancora intorno al modo di scrivere la storia del dogma economico*, in *La Riforma sociale*, maggio-giugno 1932, pp. 303-313. Cfr. anche P. BARUCCI, *Luigi Einaudi e la storia del «dogma» economico*, in *Note economiche*, n. 4, 1974, pp. 39-68.

³⁷ Cfr. DE GENNARO, *Crocianesimo e cultura giuridica italiana*, Giuffrè, Milano, 1974; e N. IRTI (a cura di) *La polemica sui concetti giuridici*, Milano, 2004.

co”, di una data disciplina o ricerca, di fronte agli aspetti empirici o pratici che appaiono propri nel suo immediato contenuto, mercé il riferimento a presunti principi formali della “logica” o della “razionalità”»³⁸.

Gran parte dei problemi, «ormai riconosciuti scevri di utile significato [come quello se il diritto coloniale o automobilistico “esista come scienza”]», sono per Calogero derivanti proprio dall’assunzione della «logicità», «razionalità» o «teoreticità» come «ingredienti indispensabili del vero». Per evitare i suddetti problemi, Calogero propone l’«abbandono dell’antiquato gnoseologismo ed ontologismo». Dal mio punto di vista, e fermo restando la critica crociana a ogni forma di ipostatizzazione o entificazione dei concetti empirici, rimane nondimeno interessante proprio quel «*riferimento* a presunti principi formali della “logica” o della “razionalità”», anche al fine di capire se la dogmatica dei saperi che muove da un dato «riferimento», lungi dal costituirsi come meramente astratta avalutativa e neutrale, non sortisca effetti normativi.

Torneremo ampiamente su questo punto; dobbiamo ora riprendere ciò che aveva originariamente pungolato questa rilettura di Croce: il dibattito con Einaudi su liberismo e liberalismo.

In primo luogo, mi pare importante interrogare quel dibattito chiedendosi quale sia la posta in gioco, vale a dire cosa si vuole *difendere* quando si *nega* o *afferma* l’esistenza di una certa *relazione* o connessione tra due entità: l’unità e/o la distinzione (spesso intesa secondo un rapporto gerarchico di superiorità-inferiorità) e/o la separazione tra liberalismo e liberismo. Vedremo che la domanda “qual è il rapporto tra liberismo e liberalismo?”, è, in certo senso, una domanda mal posta, nella misura in cui non si sottrae a una logica fondativa, cioè al tentativo di trovare una «connessione necessaria» tra i due ambiti. Infatti, la predicazione o il discorso effettuato nell’ordine della *necessità* solleva sempre la seguente domanda: perché parli? Se una qualunque connessione

³⁸ G. CALOGERO, *La natura dei concetti giuridici*, in N. IRTI (a cura di) *La polemica sui concetti giuridici*, cit., p. 78.

non può non essere così come viene predicata, allora dov'è il problema? Se liberismo e liberalismo o economico ed etico, fossero davvero in un rapporto necessario, allora non ci sarebbe nessun problema da discutere. La necessità elimina proprio la dimensione della parola e del discorso. La necessità elimina l'animale parlante.

D'altra parte, a ben vedere, l'esigenza di *difendere l'essere* (necessario) di quel rapporto, svela proprio la percezione di una sua *manca*za. Se infatti questo rapporto non potrebbe non essere come è, non avrebbe bisogno di essere difeso. Se invece è difeso, è perché è in pericolo o minacciato. E se è minacciato, allora non è dell'ordine della necessità. La percezione di una mancanza dell'essere di quella relazione, che porta la difesa a predicarne, contraddittoriamente, il suo essere come necessario, rivela un discorso fatto nell'ordine del dover essere. Il discorso che intende definire la connessione necessaria tra liberismo e liberalismo o economico e etico, credendo di dire qual è il loro rapporto, dice, invero, come *deve essere*. E allora, è il discorso che articola queste connessioni e relazioni, definizioni e *nomi*.

E nondimeno, la difesa (e la ricerca) crociana ed einaudiana di un rapporto tra «liberismo» e «liberalismo» o «economico» e «etico» è interessante in quanto rivelativa di qualcosa che sta a cuore ad entrambi i pensatori: una concezione dell'uomo e della sua libertà. Ciò che tenterò di mostrare è che nel dibattito siano in gioco *visioni dell'uomo e della libertà*, e che senza porre quella che potremmo chiamare la questione antropologica, risulta difficile intendere tanto le difficoltà di Croce ed Einaudi, quanto le reciproche incomprensioni.

Da questa prospettiva, e anche alla luce di quanto detto sopra a proposito della posizione crociana nei confronti dell'empirico e dell'astratto, mi pare sterile insistere, come è sì è spesso fatto, sulla contrapposizione “empirismo *vs* idealismo”, cioè tra l'empirismo einaudiano di “matrice anglosassone” e l'idealismo crociano di “matrice tedesca” quale chiave di lettura delle divergenze e incomprensioni del dibattito (si ricordi che l'«astratto» crociano non è l'astratto hegeliano). Una contrapposizione che, tra l'altro, nessuno dei due contendenti aveva chiamato in causa. Così come

mi pare insufficiente schierarsi a favore di uno dei due corni della dicotomia, presupponendo cioè la superiorità dell'uno o dell'altro³⁹. Il problema sarà semmai capire se Croce riesca davvero a dedurre l'empirico, oppure se questo empirico continui ad essere presupposto al di qua (o al di là) di ogni tentativo di deduzione.

D'altra parte, se per empirismo si intende quello di una scienza economica le cui leggi sarebbero meramente descrittive, allora si dovrebbe piuttosto notare come tra questo empirismo e lo storicismo o «immanentismo assoluto» (come definiva Croce la sua filosofia per distinguerla, ancora una volta, dall'idealismo tedesco) sussistano delle strane «convergenze parallele». Seppur muovendo da problemi diversi, l'idealismo e l'empirismo (e poi l'empirismo logico) sono accomunati dalla credenza di aver «risolto» il problema dell'*ideale* e della *normatività* semplicemente cancellandolo: il primo identificando reale e razionale, il secondo espungendo dall'ambito del conoscere e del teoretico i giudizi di valore. Per un esito solo apparentemente paradossale empirismo e idealismo si ritroveranno sul terreno comune della mera *positività* o di un mero descrittivismo. Per questo empirismo la legge è sistematicamente *scorporata* dalla sua normatività: in questo modo essa non sarebbe altro che un mero *descrivere* la realtà; mentre la normatività, se e nella misura in cui è chiamata in causa, è aprioristicamente relegata alla sfera del pratico e non del conoscitivo. Per l'immanentismo «quella che è legge dell'essere» è, a un tempo, «legge del dover essere». Nonostante questa «scorporazione», è tuttavia sintomatico che entrambi – Croce con l'idea di liberali-

³⁹ A favore dell'empirismo di Einaudi si sono variamente schierati, fra gli altri, B. LEONI, *Benedetto Croce pensatore politico*, in *Studi in memoria di Gioele Solarì*, Torino, Istituto di scienze politiche dell'Università di Torino, 1954, pp. 449-462; ID., *Conversazioni su Einaudi e Croce* (edizione postuma di una lezione universitaria del 1967), *Biblioteca della libertà*, luglio-settembre 1987, pp. 55-81; e L. FIRPO, *Introduzione* a L. EINAUDI, B. CROCE, *Carteggio (1902-1953)*, a cura di L. FIRPO, Torino, Fondazione L. EINAUDI, 1988, pp. 1-24. Più attento a cogliere le difficoltà epistemologiche di Einaudi e il suo problematico riavvicinamento a Croce è R. FAUCCI, *Einaudi*, Utet, Torino, 1986, pp. 294-302; ID., *Einaudi, Croce, Rossi: il liberalismo fra scienza economica e filosofia*, *Quaderni di storia dell'economia politica*, VII, n. 1, 1989, pp. 113-133.

simo come *Weltanschauung*, Einaudi ricercando un raccordo tra ipotesi e realtà ed evocando l'idea di una scienza economia che avrebbe dovuto essere legge «incarnata» dal politico – predicheranno a più riprese la normatività, testimoniando così l'insopprimibile idealità del loro discorso. Nel tentativo di costruire una «teoria filosofica della libertà» nel discorso crociano si apre una faglia tra etico ed economico. L'etico finirà con il coincidere con la libertà, l'economico sarà sempre più ridotto alle forze «vitali». Un processo invero già in atto nella riflessione sul politico immediatamente precedente quella sul liberalismo, dove l'emersione del volto minaccioso della «forza», non più facilmente riconducibile alla positività categoriale dell'utile, chiamerà in causa la forza «redentrica» dell'etico. Mosso dagli intenti di fuoriuscire dalla tradizione etico-politica occidentale, Croce ripiegherà su di essa. La *Filosofia dello spirito* può essere letta come un tentativo inconcluso, e in parte inevitabilmente destinato a fallire, di superare i dualismi e le aporie del Soggetto “moderno”: spirito e natura, ragione e passione, trascendenza e immanenza. Emblematica è, a questo riguardo, proprio la configurazione delle «istituzioni» nel discorso crociano sulla libertà: gli «*istituti*» (o i «provvedimenti») politici giuridici ed economici sono «il *corpo* storico» della libertà, cioè «spiritualità corporificata e, perciò stesso, corporeità spiritualizzata». Il problema è che la Filosofia dello spirito finisce con l'ipostatizzare proprio quell'antropologia delle facoltà, o antropologia gerarchico-dualistica, che Croce riteneva di aver superato per fondare il suo «storicismo assoluto», o «assoluto immanentismo». Vedremo, allora, come le difficoltà in cui incappa la filosofia della libertà di Croce siano in gran parte riconducibili proprio a questa insuperata antropologia delle facoltà.

Come allora devono essere pensate finzioni e istituzioni? Quale il loro rapporto con la libertà?

Questo libro vorrebbe essere una rilettura della filosofia crociana per andare, con Croce, oltre Croce. In quanto tale, è una rilettura senza dubbio rischiosa, se non azzardata. Cerco adesso di esplicitare le prospettive che mi hanno aiutato a leggere (e rileggere) il pensiero crociano. Ma si noti sin d'ora quanto segue. Dire: «questo libro ...», o «questo libro vorrebbe ...», è già una

finzione, una *personificazione* di “questo libro”, è già pensarlo *come se fosse (l')autore*.

Ripartiamo dal problema dell'istituzionale nella filosofia crociana. E intendo farlo muovendo da un'analisi di Ricoeur su *Il problema del fondamento della morale*⁴⁰, una prospettiva solo apparentemente lontana dall'analisi su diritto politica ed economia, oggetto di questo lavoro.

Lo scopo di Ricoeur è «cercare per la morale un fondamento più primitivo, più radicale di quello della legge, sia che si intenda questo termine in un senso formale, materiale o naturale, e mostrare l'inserzione del concetto di legge in questo fondamento più radicale». Questo fondamento è trovato nella libertà. Una libertà che «si pone», ma «non si possiede». Questa libertà «non può attestarsi che nelle opere ove essa si oggettiva». Posta la libertà come «fonte dell'etica», nondimeno ciò ha solo a che fare con una «libertà in prima persona». Il problema morale si presenta solo quando c'è anche una «libertà in seconda persona» che deve altresì essere riconosciuta.

Dopo queste fondamentali premesse, Ricoeur affronta il problema della «mediazione dell'istituzione», che è quello che in questa sede ci interessa maggiormente. Il termine “istituzione” è introdotto sia perché «più neutro» rispetto ai termini valore, norma, legge – per cui in esso rientrano anche le istituzioni «famigliari, giuridiche, economiche, sociali, politiche» – sia per «chiarire lo statuto di quasi oggettività di ogni mediazione tra le due libertà. È necessaria la mediazione di un termine neutro, “che faccia da terzo” tra due libertà».

Non appena si pone il problema della mediazione dell'istituzione, sorge anche, nota Ricoeur, la questione della strana natura dell'«oggettualità» dell'istituzione, che «si presenta con dei tratti affatto paradossali, in quanto non possiamo accordarle né la con-

⁴⁰ Tutte le citazioni qui di seguito sono tratte da P. RICOEUR, *Il problema del fondamento della morale* (1975), in ID., *Etica e Morale*, Morcelliana, Brescia, 2007, pp. 73-113 (corsivi miei).

sistenza di un oggetto, né l'inconsistenza di una creazione soggettiva, istantanea, evenemenziale e datata». Per uscire dalla contrapposizione tra essenzialismo e creazionismo, occorre allora esplorare e «comprendere il ruolo mediatore di quel termine neutro [l'istituzione], lungo la via della realizzazione della libertà nell'intersoggettività».

Si noti che a Ricoeur non interessa tanto approfondire il problema della natura dell'*oggettualità* dell'istituzione, quanto appunto il suo «ruolo mediatore»:

«ognuno di noi – e ogni desiderio d'essere [o *conatus*] che ciascuno porta con sé – nasce in una situazione non eticamente neutra; sono già in gioco scelte, preferenze, valorizzazioni *crystalizzatesi* in valori che ognuno trova [...]. *L'attualità* dell'atto si innesta sulla passività e quindi sull'acquisto di un agire anteriore al nostro. Detto altrimenti, nessuno comincia la storia dall'etica, nessuno si situa nel punto zero dell'etica».

Orbene, questo discorso, condotto nell'ambito dell'etica, è per noi importante poiché, per spiegare quest'ultima tesi, Ricoeur deve chiamare in causa un'analogia con il linguaggio e con l'ambito del giuridico-politico, introducendo la nozione di finzione:

«è una situazione che si può comprendere comparandola a quella del linguaggio: come nessuno comincia il linguaggio, così nessuno comincia l'istituzione. Ne abbiamo la prova in questo: la storia, la sociologia e l'etica non possono che risalire di istituzione in istituzione, verso istituzioni sempre più primitive, senza mai farci assistere a un cominciamento dell'istituzione. Un tale *cominciamento* costituirebbe una sorta di *finzione* alla maniera del *Contratto sociale* di Rousseau. Rousseau lo sapeva bene: “eliminiamo i fatti”, diceva – e ci si è presi gioco abbastanza di lui! Questo vuol dire che *si deve entrare in una prospettiva altra* da quella della storia, *quella propriamente della finzione*. Ogni cominciamento in etica, non può che essere una finzione; e la comparazione con il linguaggio è tanto più pertinente in quanto il linguaggio è esso stesso una finzione [...]».

Prima di trarne delle conclusioni, seguiamo ancora per un po' il ragionamento di Ricoeur. In particolare qui importa il doppio registro del suo discorso: quello relativo al duplice momento della

relazione istituzione-passività e istituzione-libertà, e quello relativo al fondamento finzionale dell'istituzione:

«con l'istituzione, appare un nuovo fattore di *passività* che si compone con la passività dell'autoaffezione di ciascuno con se stesso e con quell'altra passività che corrisponde alla situazione intersoggettiva iniziale d'ineguaglianza, che non si è mai finito di correggere. Incontriamo ora una passività che chiamerei l'autoaffezione di tutti con tutti. Voglio dire: noi possiamo agire attraverso strutture di interazione che sono già qui e che tendono a dispiegare la loro storia fatta di inerzie e innovazioni che si sedimentano a loro volta. Detto altrimenti non vi può essere storia della libertà e delle libertà senza la mediazione di un termine neutro, dotato di una inerzia propria, in breve di una libertà, oserci dire in terza persona, che è piuttosto la non-persona tra le persone».

Relativamente alla natura finzionale dell'istituzione (la sua «oggettualità») e al suo potenziale istituyente per la nostra stessa libertà, Ricoeur aggiunge:

«ogni istituzione rinvia a una *Urstiftung*, a una prima instaurazione mitica, poiché l'istituzione significa che io sono già nell'istituto; dall'altra parte, appartiene all'istituzione, che essa instauri delle libertà. Essa è insieme istituita e istituyente. La mediazione etica è *istitutita-istituyente*, e a partire da essa possono essere introdotte nozioni come quelle di imperativo o di legge».

Orbene, dato il riferimento analogico di Ricoeur all'ambito del giuridico-politico possiamo riformulare quest'ultima tesi come segue: «appartiene all'istituzione, che essa instauri delle libertà. Essa è insieme istituita e istituyente. La mediazione giuridica, politica e/o economica è *istitutita-istituyente*». Di più: poiché il discorso di Ricoeur si allarga anche al linguaggio, vedremo come questa stessa affermazione possa estendersi, senza particolari forzature, anche ai saperi e alle dogmatiche della scienza giuridica, politica ed economica, e ciò non solo perché i saperi non possono sottrarsi allo statuto di discorso, ma perché i saperi, come le istituzioni, parlano e comunicano.

Riprendiamo infine le conclusioni di Ricoeur relativamente alla mediazione istituzionale:

«questa assenza di cominciamento fornisce un primo indizio, d'ordine semplicemente storico, della necessità di una mediazione attraverso il neutro: non sono mai davanti al cominciamento di una istituzione, giungo sempre a cose fatte. Un secondo indizio è fornito dallo scacco di tutti gli sforzi, fenomenologici o altri, per dedurre il sociale e il politico dalla relazione immediata dell' "io" e del "tu" e, conseguentemente, fare a meno del termine neutro. È ben noto questo sogno di un immediato, di un "faccia a faccia" senza l'intermediazione di un elemento neutro: è il sogno che il dialogo sia la misura di ogni relazione umana. Ma sappiamo bene come anche la relazione dialogica più intima sia possibile solo su uno sfondo istituzionale».

Sulla scorta di quest'ultima conclusione relativa al «sogno di un immediato», possiamo iniziare a trarre qualche riflessione per il nostro discorso, non senza aver prima notato che la prospettiva di Ricoeur riprende le teorie del fenomenologo della sociologia Alfred Schutz, e procede a una peculiare riformulazione dello "spirito oggettivo" di Hegel: si muove «sempre da una relazione esteriore per interiorizzarla, riconoscendo quindi la necessità iniziale di questo momento di esteriorità».

È questo un punto importante giacché ci permette una prima precisazione relativamente a una delle grandi aporie dell'idealismo italiano. Nella filosofia crociana, quello che è stato variamente chiamato il problema dell'istituzionale non riguarda tanto la presunta assenza tematica, quanto la difficoltà di rendere ragione di quella peculiare "oggettualità" dello "spirito oggettivo" hegeliano⁴¹. E ciò, si noti, anche quando, dopo aver tentato con la *Ri-*

⁴¹ In questo senso mi pare pertinente l'affermazione di A. BRUNO, *Croce e le scienze politico-sociali*, La nuova Italia, Firenze, 1975, p. 16: «il suo interesse [di Croce] va alle "guise" attraverso le quali le forze vitali si risolvono in forze etiche e la "persona" si adempie nell'"opera", tralasciando l'analisi delle *forme*, delle *strutture*, degli *istituti* che *preparano* ed *educano* a quel fine. [corsivi miei]. Manca l'indagine su quello che Hegel definiva lo "spirito oggettivo" [...], quel *tessuto sociale* che gli individui trovano nascendo e attraverso cui gradatamente si *orientano* e operano, assimilando modelli, comportamenti, abiti, linguaggi, anche se tanto più variamente e liberamente, quanto più forte è la forma creativa. Affermare che l'individuo creatore, sia esso artista o pensatore o uomo politico, supera gli schemi, le poetiche, le ideologie della propria classe e del proprio partito, non significa che

duzione, e attraverso una peculiare rilettura della dialettica servopadrone, di «dedurre il sociale e il politico dalla relazione immediata dell' "io" e del "tu", cercherà di rendere conto dell'esistenza delle leggi e della natura della società. Emblematica a questo riguardo è la riflessione politica successiva alla *Filosofia della pratica*: constatando amaramente la disgregazione del tessuto sociale, Croce muove alla ricerca dei fondamenti del legame sociale, riscoprendo quelle che egli stesso definì le «grandi parole», come «Re» o «Patria». Ma queste grandi parole sarà difficile ricondurle alla teoria dei concetti finzionali.

Il problema che emerge è che la tematizzazione crociana dell'istituzionale risulta incompatibile con alcuni dei postulati fondamentali della sua Filosofia dello Spirito. E questa incompatibilità ha anzitutto a che fare con ciò che Ricoeur chiama la passività dell'istituzionale rispetto al nostro agire, o anche il nostro essere esposti all'istituzionale: «l'attualità dell'atto si innesta sulla passività e quindi sull'acquisto di un agire anteriore al nostro». È difficile immaginare che Ricoeur, con «attualità dell'atto», si riferisse all'attualismo di Gentile; eppure il problema, da un punto di vista logico, è identico. L'«attualità dell'atto» è il fondamento o principio dell'attualismo gentileano. D'altro canto Croce, con la filosofia della pratica e la relativa teoria dell'identità di intenzione e azione, sino ad arrivare alla teorizzazione dello storicismo, si ritrova sulla stessa strada del suo amico. L'«attualità della coscienza» e la «contemporaneità della storia» (o realtà) riassumono perfettamente il tentativo di riformare radicalmente l'idealismo⁴² e,

si possa prescindere da essi e che quindi le divisioni tra classi, tra partiti, tra ideologie, siano soltanto vuote etichette. Il politico conservatore, se è veramente politico, supera certo nelle concrete situazioni i programmi del suo partito, ma non mai da identificarsi nell'opera di un partito rivoluzionario. Questo estremo nominalismo porterebbe al qualunquismo e al peggiore trasformismo, nello smarrimento di ogni distinzione di valori e in un generico attivismo che, come Croce stesso affermava, porterebbe alla soppressione dei partiti e al totalitarismo. Non per nulla le varie correnti pragmatiste e attivistiche del primo Novecento confluirono nel fascismo, compreso l'attualismo gentiliano col suo misticismo».

⁴² Cfr. da diverse prospettive, G. SASSO, *Benedetto Croce*, cit., *passim*; F. TESSITORE, *Storicismo hegeliano e storicismo crociano* [1970], in ID., *Contributi*

allo stesso tempo, il suo fallimento: la pretesa di cogliere l'«atto in atto», cioè l'«atto» nella sua «attualità», si rivelava una pretesa impossibile. L'attualità, e, a ben vedere, lo stesso «atto», rimangono «oggetto» o «fatto» (*factum*) del pensiero. E la volontà «in atto» crociana non si sottrae a questo problema: anch'essa è una volontà oggettivata.

Bisogna ora approfondire quel rinvio di Ricoeur al giuridico-politico, nel tentativo di spiegare il problema del «cominciamento» dell'istituzione e del suo fondamento «finzionale» o «mitico», onde procedere avanti nell'esplicazione della griglia di lettura in virtù della quale intendo rileggere e problematizzare il pensiero crociano.

Su questo punto sono particolarmente chiarificatrici la prospettiva dell'«antropologia dogmatica» di Pierre Legendre, e la peculiare rilettura fattane da Paolo Heritier in chiave di «estetica giuridica»⁴³. Tanto più che la prospettiva legendreiana, muoven-

alla storia e alla teoria dello storicismo, vol. III, Edizioni di Storia e letteratura, Roma, 1997, pp. 253-314; E. SEVERINO, *La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano, 1996, pp. 201-219; M. VISENTIN, *Il neoparmenidismo italiano. I. Le premesse storiche e filosofiche: Croce e Gentile*, Bibliopolis, Napoli, 2005.

⁴³ Per una sintesi del pensiero legendreiano cfr. P. LEGENDRE, *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, trad. it. e a cura di P. HERITIER, Giappichelli, Torino, 2005; ID., *Sur la question dogmatique en Occident* [1999], trad. it. parziale *Il giurista artista della ragione*, a cura di L. AVITABILE, intr. di G.B. Ferri, Giappichelli, Torino, 2000. In questa sede faccio anche riferimento alla ricezione e alla rilettura operata da Paolo Heritier in chiave di antropologia filosofico-giuridica, nonché di «estetica giuridica»: P. HERITIER, *Introduzione*, *ivi*, pp. 1-31; ID., *Società post-bitleriane? Urbe-internet vol. 2. Materiali didattici di estetica giuridica*, Giappichelli, Torino, 2007, spec. pp. 77-106; P. LEGENDRE, *Lo sfregio. Alla gioventù desiderosa... Discorso a giovani studenti sulla scienza e l'ignoranza*, trad. it. e a cura di P. HERITIER, Giappichelli, Torino, 2009; P. HERITIER, *Postfazione: credere nella scienza?*, *ivi*, pp. 67-102; P. LEGENDRE, *L'Occidente invisibile*, trad. it. e a cura di P. HERITIER, Milano, Medusa, 2009; P. HERITIER, *Dal diritto naturale all'antropologia. Una sfida incompiuta del Novecento*, in *Le culture di Babele. Saggi di antropologia filosofico-giuridica*, a cura di E. DI NUOSCIO-P. HERITIER, Medusa, Milano, 2008; ID., *Diritto e teologie*, in B. MONTANARI (a cura di), *Luoghi della filosofia del diritto*, cit., pp. 291-

do dalla nozione di *dogmatica*, è per questo lavoro fondamentale in quanto si presenta all'intersezione delle due direttrici di ricerca: l'istituzionale e l'epistemologico. In questo senso assumiamo, e vedremo perché, la nozione di *dogma* come equivalente a quella di *finzione*⁴⁴.

Secondo questa prospettiva, il *dogma* (in greco: ciò che pare, appare, che sembra e si fa vedere) non è l'antitesi della ragione, una verità indiscutibile o un principio assoluto, né coincide interamente con il regno del razionale inteso come sfera del logico-concettuale. Il dogma è il "luogo" su cui si fonda la ragione umana e che, proprio per questo, è sottratto (temporaneamente) alla discussione critica. È il luogo del "Riferimento fondatore" o dell'"in nome di" fondatore, cioè quel Riferimento in nome del quale i suoi interpreti parlano, siano essi papi, imperatori, governanti, giuristi, economisti o scienziati. Donde anche il rapporto tra dogma e dogmatica, lì dove quest'ultima indica una struttura a piani. «Un sistema dogmatico è un sistema di interpretazioni» e si «definisce socialmente come organizzazione a piani di luoghi di interpreti». A sua volta, il piano della dogmatica si costituisce attraverso una «messa in scena» (della legittimità) della «cui certezza non si discute, ma si tiene in un "è così"». La dogmatica dunque è la «dimensione delle evidenze sostenute dalla finzione»⁴⁵. Il Dogma è anche definito da Legendre il luogo della *Terzietà*, del Testo, dello Specchio, dell'Immagine, del Mito, della rappresentazione *finzionale*, metaforica ed emblematica. Esso è, insomma, il luogo delle nostre *credenze fondatrici*: dell'individuo, della società, ma anche dei *saperi*. In questo senso mi pare possibile trattare unitariamente, come vedremo, le dogma-

323. Sul pensiero di Legendre cfr. anche L. AVITABILE, *La filosofia del diritto in Pierre Legendre*, Giappichelli, Torino, 2004; A. SUPLOT, *Homo juridicus. Saggio sulla funzione antropologica del diritto*, trad. it. Mondadori, Milano, 2006.

⁴⁴ Riprendo, qui di seguito, quanto ho scritto in merito alla dogmatica einaudiana in P. SILVESTRI, *Veritas, Auctoritas, Lex. Scienza economica e sfera pubblica: sulla normatività del Terzo*, in *Il pensiero economico italiano* (Roma), XVII, 2/2009, pp. 37-65.

⁴⁵ P. LEGENDRE, *Nomenclator. Sur la question dogmatique en Occident*, Fayard, Paris, 2006, pp. 70, 353 e 344, cit. da P. HERITIER, *Società post-hitleriane?*, cit., pp. 90, 92 e 91.

tiche dei poteri e le dogmatiche dei saperi, la dogmatica delle istituzioni e la dogmatica delle scienze.

La prospettiva di Legendre permette inoltre di ripensare la nozione di normatività: il normativo è qui l'*effetto giuridico* (o, in senso lato, comportamentale) scaturente dal nostro *rapporto* con la mediazione istituita-istituente, che è una relazione di identificazione o di «amore politico», come la chiama reinterprestando il celebre lavoro di Kantorowicz su *I due corpi del Re*. I riferimenti allo Specchio, al Testo e alla terzietà chiariscono meglio perché il dogma può avere effetti normativi. Come scrive Legendre,

«la Torah, la Bibbia cristiana, il Corano, tutti i Corpus fondatori di civiltà, possono essere definiti come l'oggetto terzo divinizzato, occupante il luogo dello Specchio assoluto, il *Luogo ove il soggetto si identifica*, per il tramite del rituale d'appropriazione, al versetto ebraico, cristiano, mussulmano, *come alla propria immagine*. Il rapporto all'«è scritto» del versetto è l'analogo del rapporto al «è così» dell'immagine. Così constatiamo che l'*effetto normativo è in primo luogo effetto scenico*, funzionante, come dicevano gli antichi giuristi, «*ex autoritate*», a partire da un'autorità, l'*autorità di un luogo*. Specchio o libro sacro, siamo in una medesima logica, la *logica del potere dell'Emblema a partire dal suo posto*»⁴⁶.

Particolarmente chiarificatrice è a questo riguardo la riflessione di Legendre sulla normatività o giuridicità dell'Emblema. «Letteralmente, cos'è l'emblema? Tratto dal greco attraverso il latino *emblema* designa un ornamento in placcatura – su del legno, su un vaso –, il sostantivo è formato dal verbo *emballō* = gettare all'interno»⁴⁷.

«Metaforicamente, un Emblema incrosta nell'uomo un segno [...] che gli ricorda che qualcosa lo oltrepassa o lo governa, ma con cui entra in *relazione*. Concretamente, si può dire che le bandiere, i marchi, le monete ma anche gli slogan sono degli Emblemici. A un altro livello, i grandi testi tradizionali funzionano come

⁴⁶ P. LEGENDRE, *Nomenclator*, cit., p. 353, cit. da P. HERITIER, *Società post-bitleriane?*, cit. p. 92.

⁴⁷ P. LEGENDRE, *Della società come testo*, cit., p. 132.

Emblemi: la Bibbia, il Corano, ecc. [...] I sovrani tradizionali, ma anche i capi di Stato moderni, sono Emblemi viventi: il papa, il re o la regina d'Inghilterra, il presidente della Repubblica francese, ecc. *Cosa v'è di comune tra queste forme emblematiche?* [...] sono in delegazione, in rappresentazione di qualcosa che non è là, *in rappresentazione di un'assenza* che [...] è *l'invisibile fondamento del Potere*»⁴⁸.

Vedremo come questa logica della rappresentazione di un'assenza sia, da un punto di vista epistemologico, la stessa che presiede alla logica delle finzioni nelle scienze sociali, e come essa valga, a maggior ragione, per le finzioni fondatrici di questi saperi. In tal senso, *“vedere” significa anche entrare in questa messa in scena*, entrare in un sapere, in una cultura, in un testo o in una determinata versione storica del Riferimento (Mito, Religione, Scienza, ecc.). Questo *“entrare/essere entrati in”* presuppone sempre un credo, una fede. Come sostiene Heritier, *«qualsiasi forma di conoscenza, anche quella scientifica, si fonda su un precedente discorso mediante il quale quel determinato sapere è istituito e viene creduto dagli uomini come tale»*⁴⁹.

La posizione legendriana ci aiuta anche a comprendere meglio perché le narrazioni-ricostruzioni della Modernità che, ponendo l'accento sul nesso Ragione-Verità, la identificano con il processo di *secolarizzazione*, abbiano finito con l'occultare la distinzione tra *Auctoritas* e *potestas*⁵⁰. Quest'occultamento ha fatto sì che il concetto classico di *Auctoritas* (lat. *augere* = fondare, promuovere, conferire autenticità) sia finito sostanzialmente con il coincidere con quello di *“potere legittimo”*, nel senso di *“potere legal-razionale”*. In questa prospettiva l'*auctoritas* non sarebbe più il fondamento di legittimità trascendente (sacrale o religioso) del potere, e quest'ultimo sarebbe ormai *“interamente secolarizzato”*.

⁴⁸ P. LEGENDRE, *L'Occidente invisibile* cit., p. 68.

⁴⁹ P. HERITIER, *Società post-hitleriane?*, cit., p. 189, ma anche p. 151.

⁵⁰ Sul problema dell'Autorità nel diritto cfr. F. VIOLA, *Autorità e ordine del diritto*, Giappichelli, Torino, 1984; per una ricostruzione filosofico-politica e giuridica della nozione di cfr. G. PRETEROSSO, *Autorità*, Il Mulino, Bologna, 2002.

Una prospettiva ulteriormente enfatizzata dalla scienza moderna che ha rivendicato il dominio esclusivo (ed escludente) sulla Ragione e la Verità.

Attraverso la nozione di «malleabilità storica del Riferimento [fondatore]»⁵¹, Legendre mostra invece come queste grandi narrazioni⁵², *in primis* quella sulla “secolarizzazione” – per cui si sarebbe passati dalle tenebre di un Medioevo dogmatico, fideistico, irrazionale e magico a una Modernità disincantata, rischiarata dalla luce della Ragione (si noti: la *Dea* Ragione) e della Scienza –, non siano altro che discorsi tramite cui si è perpetrato il solito meccanismo di sostituzione di un’Autorità con un’altra: «Dio, il Popolo, la Scienza e oggi il Management sono, secondo Legendre, esempi di concetti-emblema che hanno occupato, di volta in volta, questo luogo vuoto e malleabile che è il Riferimento finzionale e astratto da cui procede il Potere»⁵³.

In quest’ottica, la distinzione tra religioso e secolare

«ha a che fare con il dispositivo della struttura dogmatica del Riferimento: ha un’utilità esegetica, consistente nell’indicare *due classi di interpreti del testo*, muniti di poteri differenziati. Ciò è vero, tuttavia, sia per la Chiesa e per le religioni, sia per quell’altra Chiesa che è l’edificio della scienza moderna: ove gli scienziati e i tecnici prendono il posto dei chierici di un tempo. Tutte queste versioni successive del Riferimento in Occidente funzionano, al livello emblematico del terzo sociale, sullo stesso principio: la distinzione di due classi di interpreti, siano essi i chierici o i laici, oppure gli scienziati e i ... profani»⁵⁴.

In altri termini, e semplificando: come i chierici parlano, “in nome del” Papa, per i laici; come i giuristi parlano, “in nome dello” Stato, per i cittadini; così gli economisti parlano, “in nome

⁵¹ Per un’analisi di questa nozione legedriana cfr. P. HERITIER, *Società post-hitleriane?*, cit., pp. 100-106.

⁵² Utilizzo l’espressione nel senso dei «metaracconti» o «metanarrazioni» di F. LYOTARD, *La condizione postmoderna* [1979], trad. it. Feltrinelli, Milano, 1981.

⁵³ P. HERITIER, *Società post-hitleriane?*, cit., p. 104.

⁵⁴ *Ivi*, p. 105.

della” Scienza economica, per i governanti e i governati.

Questo doppio registro in cui si muove Legendre, e che fa luce sulla struttura dogmatica tanto dei *poteri* quanto dei *saperi*, è importante giacché ci permetterà di comprendere perché il dibattito sui confini dei saperi (nel nostro caso: diritto politica ed economia), che in Italia ha conosciuto un gran fermento soprattutto in virtù delle discussioni tra Croce, gli economisti e i giuristi, abbia ingenerato una serie infinita di incomprensioni, e si sia spesso arenato a causa di una certa sordità reciproca dei contendenti. Queste discussioni possono infatti essere interpretate come lotte tra Testi e tra classi di interpreti del testo. D'altra parte, cosa vuol dire, come si è spesso sostenuto, che l'“economia” il “diritto” e/o la “politica” devono essere *subordinate* alla “morale”, o viceversa? Che l'“economia” debba essere *subordinata* alla politica e/o al diritto, o viceversa, e così via discorrendo? In altri termini, le varie tesi avanzate circa il rapporto tra questi saperi, i loro “confini”, o la loro “autonomia”, e dunque compresa la tanto discussa distinzione crociana tra filosofia e scienza o tra filosofia e scienze sociali, possono essere interpretate come lotte tra diversi Riferimenti fondatori, volte a sostituire l'autorità di un sapere con un altro. Ciò sarà particolarmente evidente nella discussione tra Croce e Pareto, ma anche in quella tra Croce, Del Vecchio ed Einaudi. D'altra parte lo stesso Croce, che assumerà la secolarizzazione e la «fine della trascendenza» come un processo ineluttabile della modernità, e che si sforzerà di costruire una filosofia come «immanentismo assoluto», quando cercherà di far coincidere quest'ultima con il suo liberalismo come «*Religione della libertà*», non riuscirà a sottrarsi a questo meccanismo di sostituzione di un'autorità con un'altra.

Dobbiamo ora procedere nella chiarificazione della seconda direttrice, e cioè il versante epistemologico di questa ricerca, che fa leva sulla nozione di finzione, anche per mostrarne il nesso con la prospettiva legendriana sull'istituzionale e la dogmatica.

Abbiamo detto in precedenza che la prospettiva legendreiana ci permette di ripensare la nozione di normatività in maniera tale cioè che la mediazione istituita-istituente, attraverso il rituale di ripeti-

zione, appropriazione e identificazione, diviene ciò che *guida* o *orienta* la nostra azione. L'istituzione, nel senso di Legendre, è dunque da intendersi proprio nel senso di *istituere* – collocare (*statuere*) dentro (*in-*) – ma anche di fondare e educare. Da questa prospettiva si potrebbe sostenere che anche i saperi possono avere una loro normatività. La normatività ha qui anche a che fare tanto con le istituzioni quanto con le finzioni attraverso cui si costruisce la conoscenza nelle scienze umane e attraverso cui si realizza anche il processo di apprendimento. Sicché, la prospettiva legendriana, che intende la finzione come “*messa in scena*” (giuridica, politica e, *lato sensu*, istituzionale), può utilmente essere accostata a una prospettiva epistemologica di stampo costruttivista volta a tematizzare la finzione come “*messa in forma*” (o “con-figurazione”) di un “modello”, “figura”, “schema”, “legge”, “tipo” o “ideal-tipo”, per mezzo dei quali si rendono *visibili* gli oggetti della realtà.

In altri termini, la circostanza per cui Legendre muove dalla nozione di *dogmatica*, non è affatto casuale: il diritto, da questa prospettiva, ha forse ancora qualcosa da insegnare alle scienze sociali. Nel corso della sua lunghissima storia, il diritto è stato una straordinaria fucina di *finzioni*: dall'invenzione della *fictio iuris*⁵⁵ a quella della *persona ficta*, sino alla costruzione di finzioni fondatrici, il diritto è una fucina di procedure di *tipizzazione* e *schema-tizzazione* del comportamento umano e dell'esperienza storica. Di più: lo stesso “fatto” *sub specie iuris*, è “fatto”, ed è riconoscibile come tale, solo in virtù della qualificazione giuridica. «La specie *iuris* è una *immagine* o una *figura* o uno *schema* o una *rappresentazione*». Di qui la funzione *costitutiva* o costruttiva del diritto: «il fatto non sussiste *sub specie iuris* di là dalla “figura” o “schema” astratto della corrispondente determinazione particolare dell'esperienza storica. Lo “schema” è dichiarativo della qualità che il fatto acquista nell'astrazione che lo isola *sub specie iuris*»⁵⁶. D'altronde, anche una delle più celebri e durature costruzioni della

⁵⁵ Si v. F. TODESCAN, *Diritto e Realtà. Storia e teoria della Fictio Juris*, Cedam, Padova, 1979.

⁵⁶ G. CAPOZZI, *Temporalità e norma*, (3ª ed.), Jovene, Napoli, 1996, p. 67 e p. 68.

scienza giuridica, e cioè il *Soggetto di diritto*, non si sottrae allo statuto di «messa in scena». Entrare nel diritto è entrare in questa messa in scena, prendere la maschera, diventare *persona*.

Ora, associare le strutture dogmatiche a strutture di finzioni, e assimilare alla «*finzione*» nozioni quali «figura», «schema», «legge» (o fattispecie), «tipo» o «ideal-tipo», in un discorso che vorrebbe riguardare non solo il diritto ma anche la scienza economica e quella che Croce chiama la «scienza empirica della politica», potrebbe sembrare quantomeno vago o arbitrario. Abbiamo però già incontrato questi rinvii analogici tanto in Einaudi quanto in Weber. E se ciò non bastasse, si ricordi come anche l'economista Pantaleoni, il quale insieme a Pareto contribuì alla diffusione della scienza economica pura in Italia, e con cui Croce ebbe uno strettissimo rapporto, sosteneva che la scienza economica è un complesso di teoremi di assoluta coerenza logica che si

«svolge nell'ambito di ipotesi *possibili* postulate da essa, ma che non cura l'accertamento storico dei rapporti possibili tra concetti, cioè se le condizioni supposte siano state realizzate o mai realizzate. Non si tratta di indagare la loro *realtà*, ma di esaminare tutte le conseguenze di una *finzione*. Lo esame della corrispondenza delle premesse, o condizioni, da noi supposte, con la realtà, è una questione di Storia, quindi anche eventualmente di statistica, o di osservazione empirica, utile ed interessante quanto mai, ma indipendente dallo studio teoremativo. Le ipotesi teorematiche possono coincidere con la realtà e possono divergere da essa. È una filosofia del *possibile*»⁵⁷.

È una scienza «astratta che quindi si è allontanata dalla realtà concreta e resa meno utile nei corollari che se ne può trarre per la nostra condotta pratica»⁵⁸; una «filosofia del *possibile*» dove però «la verità è necessariamente una sola»⁵⁹. Quest'ultima conclusio-

⁵⁷ M. PANTALEONI, *Definizione dell'economia*, in *Erotemi d'economia*, Laterza, Bari, 1925, vol. I, p. 15.

⁵⁸ M. PANTALEONI, *Una visione cinematografica del progresso della scienza economica (1870-1907)*, in *Erotemi*, cit., vol. I, p. 196.

⁵⁹ M. PANTALEONI, *Del carattere delle divergenze d'opinione esistenti tra economisti (1897)*, in *Erotemi*, cit., p. 159.

ne è evidentemente problematica, giacché Pantaleoni presuppone, invero, due diverse nozioni di verità: la verità come coerenza logica e la verità come «corrispondenza» alla realtà.

Ora ciò che qui interessa è il continuo ripresentarsi del *problema del rapporto tra finzione e realtà*, sul quale bisogna essere chiari sin d'ora poiché il lettore incontrerà nel testo *due diverse nozioni di finzione*. La prima è quella tematizzata da Croce: finzione come «concetto finzionale» o pseudoconcetto, pensato in rapporto ad una Realtà fondata, cioè vera, tale per cui la finzione è «non vera», è imitazione-falsificazione della Realtà-verità. Lo pseudoconcetto, scrive Croce, presuppone il concetto, come la moneta falsa presuppone quella buona. L'uso illegittimo dello pseudoconcetto (nell'ambito del Vero) presuppone l'uso legittimo (nell'ambito dell'Utile). La seconda è quella a cui abbiamo accennato, e che ora dobbiamo approfondire: è la finzione nel senso di *rap-presentazione*, che abbiamo incontrato sia con riferimento all'istituzionale e agli emblemi viventi, come «*rappresentazione di un'assenza*» (Legendre), sia con riferimento agli schemi o tipi del diritto, relativamente alla loro funzione costitutiva o costruttiva della "realtà", nel senso di ciò che la rende visibile.

La nozione di finzione ha recentemente suscitato un notevole interesse e proficue discussioni nei diversi rami delle scienze, non solo sociali, e meriterebbe una trattazione ben più approfondita. Per i miei scopi, e limitatamente ai problemi suscitati dalla filosofia crociana degli pseudoconcetti e alla sua possibile problematizzazione, credo sufficiente riprendere due prospettive epistemologiche a mio giudizio proficuamente accostabili. La prima è quella del filosofo del diritto Enrico Di Robilant, concernente lo statuto «figurale» delle teorie. La seconda è quella di Silvana Borutti che, muovendo da una prospettiva di filosofia teoretica, si concentra sullo statuto «finzionale» del conoscere nelle scienze umane⁶⁰, e ri-

⁶⁰ Riprendo in questa sede alcune delle premesse del mio articolo *Liberalismo, legge, normatività. Per una rilettura epistemologica del dibattito Croce-Einaudi*, cit.

comprende la stessa nozione di «figura» o «configurazione» in quella più ampia di «finzione».

La prospettiva filosofico-giuridica avanzata da Enrico Di Robilant⁶¹, si sofferma anzitutto sul significato epistemologico del «fare teoria», in una direzione che procede oltre l'empirismo logico e le varie riformulazioni del positivismo (non solo giuridico). Le teorie sono inizialmente distinte in base agli scopi che possono variamente perseguire: a) rappresentare; b) sistemare-unificare; c) spiegare. È qui sufficiente precisare le prime due attività. *Rappresentare* è «un *trasporre* qualcosa in un quadro di categorie e di qualificazioni, un *rendere l'oggetto in termini di qualche cosa di distinto da esso*». *Sistemare-unificare* è una procedura di riduzione della complessità, consistente nel ridurre «ad unità una pluralità di elementi o di ordinarli in termini di un determinato quadro di categorie e di qualificazioni».

Introducendo la nozione di «figura», Di Robilant riformula la dottrina dello «schema» kantiano («*figura*» è il corrispondente latino del greco «*schema*»), onde precisare la *componente estetico-percettiva delle teorie*, secondo cui la teoria «allude a qualche cosa che va oltre il suo contenuto informativo». In quest'ottica,

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

Conseguentemente, le teorie contengono

⁶¹ Le citazioni qui di seguito sono tratte da E. DI ROBILANT, *La configurazione delle teorie nella scienza giuridica*, in *Riv. int. filos. dir.*, 1976, pp. 470-539.

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

Da questa prospettiva, il diritto (ma vedremo come lo stesso possa dirsi di altre scienze sociali) è «un insieme di figure teoretiche che sono presenti come tali da dover tradursi in realtà effettiva», è una «*realtà virtuale* a cui è inerente la pretesa di trasformarsi in *realtà effettiva*»⁶². Qui importa rilevare sin d'ora come la *normatività* scaturisca proprio da questo scarto tra il virtuale e l'attuale. Una normatività dunque intesa non nel modo in cui è solitamente declinata riferendola al “dover essere”, al “precepto”, al “consiglio”, al “pratico”, bensì alla stessa sfera del “teoretico” ove tuttavia nelle “teorie” vengono a saldarsi, secondo la rilettura operata da Paolo Heritier, il conoscere, l'operatività (o utilità scientifica) e la componente estetica, o, per dirla altrimenti, il concettuale e l'immaginario⁶³.

Pur muovendo da un diverso ambito disciplinare, la prospettiva costruttivista di Silvana Borutti merita di essere sinteticamente richiamata sia per il nesso instaurato tra finzione, figura e configurazione, sia per evidenziare, in questa sede, un altro dei limiti dell'idealismo⁶⁴.

Tenendo assieme diversi riferimenti che vanno da Kant al neokantismo di Cassirer (per il quale la conoscenza è sempre funzio-

⁶² E. DI ROBILANT, *Diritto, società e persona. Appunti per il corso di filosofia del diritto 1998-99*, Giappichelli, Torino, 1999, p. 32.

⁶³ Sul nesso tra estetico e normativo cfr. P. HERITIER, *Società post-hitleriane? Materiali didattici di estetica giuridica*, in ID., *Urbe-internet*, vol. II, Giappichelli, Torino, 2007, spec. pp. 86-100 e pp. 167 ss.

⁶⁴ Le citazioni qui di seguito sono tratte da S. BORUTTI, *Finzione e costruzione dell'oggetto in antropologia*, in *Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*, Roma, Meltemi, 2005, pp. 91-119 (corsivi miei). Più approfonditamente cfr. ID., *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'antropologia e della sociologia*, Mondadori, Milano, 1999, e ID., *Filosofia dei sensi. Estetica del pensiero tra filosofia, arte e letteratura*, Raffaello Cortina, Milano, 2006.

ne simbolica di un'assenza) passando per Wittgenstein e Ricoeur, questa prospettiva muove dal concetto di *finzione* quale «categoria-chiave della produzione della conoscenza in scienze umane». Finzione (der. dal latino *fingere*) non è riferita al campo semantico del fingere, simulare, mentire o dell'illusione di verità, ma a quello del «“modellare, formare, costruire” [...] e quindi della *proiezione simbolica e formale (poietica) di una realtà*».

In questo senso la finzione non può essere ridotta alla sfera del *vero-simile* (inteso come «illusione di verità»), come se cioè attendesse di «passare allo statuto di verità dimostrata». E non è neppure identica all'*ipotesi*, se quest'ultima è intesa nel senso di «approssimazione alla verità, o di quasi-verità». In questo caso, infatti, saremmo entro una concezione corrispondentista della verità, di una «verità come corrispondenza con il mondo dei dati», e in un «paradigma rappresentativo di conoscenza, intesa come riproduzione adeguata dei dati; il che significa che la verità è concepita come certezza».

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

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

«1) sotto l'aspetto *ontologico*, finzione significa un'ontologia degli oggetti possibili opposta all'ontologia empirista e positivista del dato; 2) sotto l'aspetto *epistemologico*, finzione significa un regime figurale legato (in quanto ne è la supplenza) alla mancanza dell'oggetto in presenza; e opposto al regime della rappresentazione immaginativa del non rappresentabile; 3) sotto l'aspetto *logico-retorico*, finzione significa il regime figurale e testuale della pre-

sentazione di oggetti-esempio, opposto al regime formale della deduzione di oggetti-classe».

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

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

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

Sulla scorta di quanto abbiamo visto possiamo allora ritenere che il regime finzionale su cui si reggono le istituzioni, come an-

che il loro statuto di oggettivazioni, non è epistemologicamente diverso dalle costruzioni finzionali nelle scienze umane, tanto più se questi saperi non rinviando mai a una realtà o un oggetto dato, sempre già lì, ma lo costruiscono e lo rendono visibile attraverso una messa in forma; e questi saperi, costruendo e costruendosi, devono anche essere istituiti e comunicati. Di più: bisogna *entrare* nelle istituzioni tanto quanto bisogna entrare nei saperi.

Di qui il duplice spostamento di prospettiva che a mio giudizio bisogna realizzare. In primo luogo, il problema della finzione non è tanto quello del suo rapporto con la realtà, se per realtà intendiamo la Realtà fondata o vera, appunto perché la finzione costruisce e configura la realtà e la rende visibile. In secondo luogo, la questione che mi pare particolarmente interessante da un punto di vista antropologico, è non tanto, e ancora una volta, il rapporto tra finzione e realtà, quanto il rapporto tra la finzione e l'individuo come rapporto istitutivo e istituente.

Il contributo della prospettiva costruttivista nel far luce su questo punto mi pare importante. Seguiamo, a questo riguardo, un saggio epistemologico di Aldo Gargani⁶⁵, per noi significativo poiché l'epistemologico è sintomaticamente espresso e confuso con un linguaggio giuridico-politico a tal punto che queste considerazioni potrebbero estendersi dai saperi agli individui, sino all'ambito dell'istituzionale. Questo saggio, in altri termini, può essere letto con le categorie di Legendre sopra menzionate.

Gargani muove da un interessante racconto sullo scambio tra finzione e realtà, notando come questo "scambio" sia stato un tratto tipico del paradigma di razionalità (occidentale), da lui anche chiamato «paradigma di visione»:

«perché un modello di razionalità non si limita a un impegno cognitivo, ma si pone come se fosse la realtà stessa? È questo che vuol dire *riflettere*? Cioè rappresentare pensieri e proposizioni

⁶⁵ A. G. GARGANI, *Introduzione*, in ID. (a cura di), *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino, 1979, pp. 3-55 (le citazioni seguenti sono tratte spec. da p. 9 a p. 48 (corsivi miei)).

come se fossero cose, per esempio sedie e tavoli? J.M. Keynes riferisce che Moore aveva avuto nel sonno un incubo, durante il quale non riusciva a distinguere le proposizioni dai tavoli. Ma aggiunge maliziosamente che, anche da sveglia, il filosofo inglese non sapeva distinguere l'amore, la bellezza e la verità dal mobilio. «Esse assumevano la medesima definizione nel contorno, le medesime qualità stabili, solide, oggettive, e la medesima realtà del senso comune» (Keynes). Certamente, la ragione classica ha praticato la riflessione nei termini di una duplicazione, assumendo i propri *schemi* una volta *come leggi e costrutti ideali*, e un'altra volta *come cose, natura*».

Se la razionalità tradizionale ha assunto questa fisionomia

«ciò è dipeso da una strenua e violenta aspirazione a un ordine assoluto e definitivo di sicurezza (non della verità si tratta, come osservava Hilbert, bensì della «sicurezza»). È dipeso, cioè, dalla circostanza che la ricerca cognitiva era coniugata a una strategia diretta a *disciplinare* sia i fenomeni naturali, sia la condotta intellettuale morale e sociale entro un sistema di *norme* e di *paradigmi* per i quali non si prevedono né *limiti*, né eccezioni e quindi assunti come irrevocabili e *assoluti*».

Ancora, riflettendo sul dispositivo per cui la razionalità è assurta a «supernorma», «metanorma» o «super ordine», posta in posizione *terza*, cioè «avulsa dal sistema che pretende di disciplinare», Gargani evidenzia la «parte che la nozione di *pensiero* ha esercitato nella condotta intellettuale e nella società in luogo di quella di (oppure accanto a quella di) «Dio»». In quest'ottica,

«“pensiero”, “mente”, “interiorità” hanno designato immagini, metafore proprie di una strategia sociale e culturale. Il *riferimento* a esse ha costituito un modo specifico per attribuire una *legittimazione* alle procedure linguistico-concettuali. [...] *Il fondamento di legittimazione accordato al “pensiero” si può considerare il surrogato della funzione esercitata dall'ipotesi teologica*».

Nei termini indicati da Legendre, siamo di fronte alla malleabilità del Riferimento, alla logica della sostituzione di un'autorità con un'altra (da “Dio” al “pensiero”), entrambi posti in posizione terza, in qualità di fondamento di legittimazione.

Orbene, conclude Gargani, «bisogna ricordare che prima di

esistere le nostre strutture teoretiche (dalla logica alla matematica, alla fisica, alla musica, alla letteratura fino al diritto tributario ed alla tecnica bancaria) andavano costruite e, soprattutto, che gli uomini hanno a lungo vissuto al di fuori di esse».

Tutto ciò mostra altresì la natura profondamente ambigua e ambivalente delle strutture dogmatiche, cioè il loro poter essere tanto la condizione di possibilità quanto l'estrema (e a volte brutale) negazione della conoscenza, dell'azione e, in generale, della *libertà*. Come evitare questo? come evitare che le istituzioni e le nostre mappe concettuali si trasformino in labirinti?

«*The map is not the territory*» ... «*but you need the map to get there*»: dobbiamo mantenere una certa vigile consapevolezza a partire da entrambi i moniti. Il primo può essere interpretato come *memento* circa l'inaggirabile scarto tra rappresentazione e mondo, e contro ogni pretesa di una rappresentazione perfetta. Tuttavia, bisogna anche evitare che, a furia di insistere sul fatto che la «mappa *non è* il territorio», si finisca con il volersi sbarazzare di essa, delle nostre mediazioni. Per questo: «*you need the map to get there*», come ammonisce Richard Powers, il quale ricorda i rischi di una «*post-fictional age*», nella quale dice di aver scritto i suoi romanzi. D'altra parte, bisogna altresì essere consapevoli che possiamo sempre smarrirci. Senza la mappa, possiamo perderci nel territorio. Ma possiamo anche perderci nella stessa mappa, «innamorarci perdutamente» delle sue linee geometriche, della «purezza» o delle sue certezze «assolute», senza mai toccare il territorio. Ma ancora una volta ciò ha a che fare non tanto col rapporto tra finzione e realtà ma con quello tra la finzione e l'individuo.

Il costruttivismo di Gargani sembra non di meno presentare un limite: non si tratta solo di «ricordare» la natura «costruita» delle «nostre strutture teoretiche», ma anche di essere consapevoli della disposizione di fiducia in virtù della quale entriamo in queste strutture. E *questa disposizione di fiducia non è dell'ordine del "costruito"*. E non è nemmeno «costruibile». Entrare in una finzione richiede pur sempre un credo, o, almeno, come si dice in letteratura, la sospensione dell'incredulità: bisogna credere nella finzione, già solo per poterla inizialmente recepire, leggere, stu-

diare o capire⁶⁶, poi per poter guardare il mondo attraverso di essa, cioè in quanto *medium*, e infine, ed eventualmente, per poterla criticare, prenderne le distanze o abbandonarla.

In questo senso la finzione indica l'inevitabile mediazione istituita-istituente – linguaggio, istituzioni, saperi, modelli e procedure retorico-argomentative nelle scienze umane – nel rapporto tra io e mondo, ma anche tra sé e immagine di sé, tra sé e l'altro, io e libro. Orbene, il Terzo finzionale e dogmatico qui chiamato in causa, quale fondamentale categoria giuridico-politica ed espressione privilegiata del normativo, proprio perché si presenta anch'esso come una figura di mediazione, ambisce a costituire un peculiare snodo tra il versante istituzionale e quello epistemologico della riflessione. La questione della normatività riguarderà allora il modo in cui ci *rapportiamo* con le finzioni, con le nostre mediazioni.

Come il lettore avrà notato, in fin dei conti siamo ancora al problema dell'intro-durre, del condurre dentro. D'altra parte, se nella sua lettura si è lasciato guidare ed è arrivato sin qui, significa che un minimo di credito o *fiducia* mi è stata accordata. Il problema vero sarà ora non tradire questa fiducia.

Dobbiamo allora rimetterci in viaggio nel tentativo di introdurci in quel mondo-istituzione-labirinto che è Croce, a partire dalla struttura della tetralogia dello spirito.

3. *La tetralogia dello spirito. Un quadro introduttivo*

La Filosofia dello spirito raggiunge una prima importante configurazione attraverso la riflessione sull'estetica, autentica pietra fondativa del pensiero crociano. Nelle *Tesi fondamentali di un'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1900) la Filosofia dello Spirito viene formandosi come un «si-

⁶⁶ A conferma di questo, si provi solo a iniziare a leggere un romanzo o un manuale di "Istituzioni di economia politica" pensando che le narrazioni dell'uno o i modelli dell'altro siano solo "stupide finzioni". Sarà semplicemente impossibile leggerli.

stema» o una tetralogia dell'«attività» umana.

Per figurarsi visivamente la tetralogia dello Spirito, bisogna tener presente che è attraversata, per così dire, da due linee: una volta a distinguere la “sfera” *teoretica* da quella *pratica*, e l'altra che suddivide ognuna di queste due sfere in *individuale* e *universale*: l'*Estetica* è intuizione o conoscenza dell'individuale, la *Logica* è conoscenza dell'universale, l'*Economica* è volizione del particolare, l'*Etica* è volizione dell'universale. Sin dall'inizio della riflessione, le due distinzioni teoria-pratica e individuale-universale vengono assunte da Croce come naturali ed evidenti, quasi un dogma da cui procedere per le ulteriori riflessioni. In questo senso l'*incipit* dell'*Estetica* è tanto assertorio quanto perentorio:

«la conoscenza ha due forme: è o conoscenza intuitiva o conoscenza logica; conoscenza per la fantasia o conoscenza per l'intelletto; conoscenza dell'individuale o conoscenza dell'universale; delle cose singole ovvero delle loro relazioni; è, insomma, o produttrice di immagini o produttrice di concetti»⁶⁷.

Il quadro complessivo entro cui Croce ripartisce il sistema delle attività umane è già sufficientemente delineato:

«il sistema delle attività umane è costituito di quattro attività, disposte in modo che le teoretiche stiano alla pratiche come la prima teoretica sta alla seconda teoretica, e la prima pratica alla seconda pratica. I quattro valori si implicano regressivamente per la concretezza: il vero non può stare senza il bello, l'utile senza entrambi, e il buono senza i tre precedenti. Se il fatto estetico solo è indipendente, e gli altri sono più o meno indipendenti, il meno spetta al pensiero logico, e il più alla volontà morale»⁶⁸.

La relazione tra le quattro forme dell'attività umana – Bello, Vero, Utile, Buono – è così concepita come un processo, a cui Croce dà il nome di teoria dei *gradi*, governato dalla regola dell'implicazione regressiva.

⁶⁷ B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Laterza, Bari, 1928, p. 3.

⁶⁸ B. CROCE, *Tesi fondamentali di un'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, in ID., *La prima forma*, cit., pp. 59-60.

Il fatto che il primo abbozzo del «sistema» sia formulato attraverso la riflessione sull'estetica è una circostanza carica di notevoli implicazioni. In primo luogo, sia le forme dell'attività umana che le loro relazioni sono pensati in funzione dell'attività estetica, l'unica a godere del privilegio dell'autonomia e indipendenza. In quanto primo grado della sequenza, l'estetica è concepita come la forma inaugurale o «aurorale» (come dirà in seguito) del «conoscere» e della realtà. D'altra parte essa delinea quelle caratteristiche elementari ed essenziali dello Spirito, *in primis* «attività» ed «espressione», che devono caratterizzare, proprio in quanto elementari, anche le forme successive.

Tuttavia, per questa stessa ragione, alcuni dei problemi che emergono nella riflessione sull'estetica, tenderanno a ripresentarsi nelle forme successive; primo fra tutti, il problema forma-contenuto, che nella successione a gradi tra le forme si ripresenta come rapporto tra materia e forma. Le prime tre forme, infatti, sono chiamate ad assolvere un duplice compito: di essere forme di una materia precedente, e di dovere decadere a materia della forma successiva. Nondimeno, quale deve essere l'antecedente della forma estetica, se essa è pensata come prima forma dello Spirito? Per questa via l'attività estetica, concepita originariamente come «espressione di un'impressione» o «sentimento», rischia di ritrovare innanzi a sé, come ciò che la condiziona, proprio quella «passività» o «natura» che lo spirito come «attività» avrebbe dovuto «scacciare». Similmente, l'ultima forma, quella morale, si presenta come pura forma, impossibilitata a convertirsi o a «decadere» a materia di una forma successiva, non avendo altra forma dopo di sé. Sicché, tanto nel primo quanto nell'ultimo grado dello Spirito la sequenza si spezzava.

Per risolvere questo problema Croce ingaggia una lotta con la strana natura del «sentimento», onde convertirlo da passività ad attività spirituale, sino a includerlo nella positività categoriale dell'utile. Attraverso la costruzione della *Filosofia della pratica* il sentimento viene definitivamente escluso come «terza forma spirituale». Ora il «contenuto» dell'arte, da materia extra-spirituale (impressione e natura), è pensato come *realtà* pratica, e dunque materia *dell'atto* intuitivo, che la stessa intuizione converte in forma.

Questa nuova elaborazione gli consente di ripensare la logica dei gradi e di accedere al nuovo concetto del *circolo* delle forme spirituali. A questo punto, tuttavia, l'analogia tra il rapporto estetica-logica ed economia-morale non vale più per il rapporto tra teoria e pratica. La teoria dei gradi è cioè mantenuta per spiegare le relazioni tra le due forme della teoria e tra le due della pratica (e dunque per il rapporto tra finito e infinito, particolare e universale), mentre il circolo configura ora il rapporto tra teoria e pratica, nella forma di una reciproca implicazione: «due linee tali che il capo dell'una si congiunge alla coda dell'altra»⁶⁹. Attraverso la metafora del circolo Croce ritiene altresì di aver superato definitivamente ogni riduzionismo intellettualista o pragmatista, e ogni rivendicazione di primato della teoria sulla prassi o della prassi sulla teoria.

Orbene, di questa tetralogia interessa soprattutto la forma dell'utile-economico quale peculiare categoria della «pratica», la categoria variamente riconosciuta come la più problematica, ma proprio per questo più interessante, della filosofia crociana, e nella quale egli configura e risolve l'economia, il diritto e la politica, da un lato riducendoli alla volizione economica e dall'altro tematizzando la loro natura pseudoconcettuale.

⁶⁹ B. CROCE, *Filosofia della pratica*, cit. p. 203.

Parte Prima

*Economia, Diritto e Politica:
tra volontà e finzione*

I.

In principio era l'Utile-economico. Il dibattito con Pareto

Nell'economia di questo lavoro il tentativo di ricostruire il dibattito tra Croce e Pareto ha un triplice scopo. Per un verso occorre intendere il modo in cui Croce, muovendosi tra riflessione epistemologica ed elaborazione di una teoria della volontà – procede alla *fondazione dell'economico*, anche per poter comprendere la successiva *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*. In secondo luogo, si tratterà di comprendere le questioni epistemologiche inerenti la costruzione delle fondamenta della filosofia dell'economia (Croce) e della scienza economica (Pareto), che bisognerà porre con chiarezza, per poi dedurne tutte le implicazioni nel prosieguo. D'altra parte, nel dibattito tra il filosofo e l'economista troviamo mirabilmente condensati alcuni nodi epistemologici, progressivamente affiorati in un crescendo di incomunicabilità tra i due contendenti, che riaffioreranno nella discussione tra Croce ed Einaudi su liberismo e liberalismo.

In *Marxismo ed economia pura* (1899), Croce sostiene che nel raccogliere e pubblicare i suoi primi scritti su Marx (*Materialismo storico ed economia marxistica*), egli li ha chiusi «come in una bara», chiudendo così «la parentesi marxista della mia vita»¹. Nell'atto stesso di chiudere questa parentesi, Croce ne apre un'altra, im-

¹ B. CROCE, *Marxismo ed economia pura* (1899), in *Materialismo storico ed economia marxistica* (1899), Laterza, Bari, 1961, p. 178.

battendosi in uno degli snodi più impegnativi e tormentosi della sua riflessione, e che attraverso il dibattito con Pareto accederà a una fondamentale formalizzazione del «principio dell'economico». È uno snodo da lui stesso rivendicato come una vera e propria svolta speculativa nonché una delle caratteristiche più originali (e ancora oggi più interessanti) del suo pensiero: la scoperta dell'utile. Si trattava di fondare l'*autonomia* e la *positività* della categoria dell'*utile* riflettendo sull'*attività economica* dell'uomo, nel duplice sforzo di epurarla da ogni connotazione di utilitarismo ed egoismo, e di sottrarla a ogni forma di riduzionismo scientifico, rivendicandone così il carattere di «valore» o «forma» dello Spirito.

Il saggio *Marxismo ed economia pura* è altresì importante poiché Croce vi delinea il programma della sua futura ricerca. Riprendendo il filo rosso della sua riflessione sui pregi e sulle acquisizioni dell'«Economia pura» e della «scuola austriaca»², da un lato mette un punto fermo nella sua convinzione circa il valore della critica, a suo giudizio definitiva, che l'economia pura ha rivolto alla «scuola storica»³. D'altra parte, è altresì convinto che occorra proseguire lungo la strada battuta dall'economia pura, ma con una serie di distinguo e precisazioni.

In primo luogo, Croce ritiene che «ci sia ancora da elaborare filosoficamente il concetto di valore». Bisogna «trovare il fatto primo economico, l'elemento irriducibile che fa dell'economia una scienza indipendente»⁴. Si noti sin d'ora come «il fatto primo», l'«irriducibile», l'«indipendenza» della scienza economica, sono espressioni

² Si è insistito variamente sulla problematica ricezione crociana della Scuola austriaca, del marginalismo e della teoria dei valori soggettivi; cfr. F. MONCERI, *Marginalismo come edonismo: su alcuni aspetti della prima ricezione italiana di Menger*, in *Il pensiero economico italiano*, 7/1, pp. 9-37; e R. CUBEDDU, *Croce gli austriaci e il liberalismo*, in ID., *Le istituzioni e la libertà*, Liberilibri, Macerata, 2006, pp. 207-230. Qui tuttavia importa notare sin d'ora che della «Scuola austriaca» a Croce pare interessare solamente la questione metodologica dell'«astratto», cioè la rivendicazione del ruolo della scienza «astratta» contro lo storico-concreto della scuola Storica.

³ B. CROCE, *Marxismo ed economia pura*, cit., p. 175.

⁴ *Ivi*, pp. 175-76.

che denotano l'intento fondativo perseguito da Croce sin da queste prime battute.

In secondo luogo, l'economia pura deve «sciogliersi dal connubio col liberismo, essendo il liberismo una persuasione *morale-sociale-politica*», che, per quanto giustificabile, è «non già *scientifica*». Gli economisti puri potranno poi nella pratica seguire, senza contraddizioni, le loro diverse inclinazioni morali, «perché la comune accettazione di leggi generalissime si presta ai più vari ed opposti programmi pratici e concreti»⁵. Allo stesso modo, «il programma sociale del marxismo», non può essere dedotto «da proposizioni di pura scienza, dovendosi portare il giudizio dei programmi sociali nel campo dell'osservazione empirica e delle pratiche persuasioni»⁶.

Questa dicotomia tra *scienza* e *valori*, o tra l'ambito della scienza come teoresi e gli ambiti del morale-sociale-politico, non sufficientemente distinti seppur inclusi nella categoria della «pratica», era già stata formalizzata da Croce nei *Primi saggi* ove, inserendosi nel grande dibattito tra scienze della natura e scienze dello spirito, riflette *Sulla classificazione dello scibile*. La formulazione della tesi ha un carattere assertorio: «esprimere giudizi di valore od operare verso un certo fine, non è parte della scienza o della conoscenza, ma del sentimento o dell'azione, perché la scienza in quanto scienza non valuta e non agisce, ma conosce»⁷. È questa una convinzione che taglia trasversalmente i vari articoli raccolti in *Materialismo storico ed economia marxistica*. Ed è all'interno di questa polarità tra scienza ed etica che i primi tentativi di formalizzazione dell'utile cercheranno di ritagliarsi uno spazio⁸.

Infine, Croce sostiene che bisogna «porre termine alla falsificazione matematica dei principi economici». Il pericolo insito nel linguaggio matematico è di «credere che il concetto economico, il

⁵ *Ivi*, p. 176.

⁶ *Ivi*, p. 112.

⁷ B. CROCE, *Sulla classificazione dello scibile*, in ID., *Primi saggi*, Laterza, Bari (1919) 1927, p. 62.

⁸ Cfr. M. VISENTIN, *La riflessione di Croce su Marx e l'organizzazione categoriale dell'utile nella Filosofia dello spirito*, in ID., *Il neoparmenidismo italiano*, cit., pp. 123-232, spec. pp. 173 ss.

quale è essenzialmente concetto di valore, di preferibile di desiderabile, ossia di alcunché qualitativamente distinto, sia, invece, concetto quantitativo»⁹.

Sono questi alcuni dei punti che dovrà affrontare e sviluppare nel dibattito con Pareto e che lo porteranno a tematizzare tanto la distinzione tra *Economia filosofica ed economia naturalistica* (1906), quanto la più generale distinzione tra filosofia e scienza, sancita dall'approdo alla teoria dei concetti finzionali.

È tuttavia importante notare sin d'ora che originariamente, e soprattutto nel dibattito con Pareto, Croce fa leva sulla dicotomia, all'epoca fondamentale, tra «scienze umane» (o dello «spirito») e «scienze della natura». Questa dicotomia presuppone che i due ambiti dello scibile si distinguano in virtù del diverso «oggetto di trattazione». Successivamente, Croce approderà alla teoria secondo cui i due ambiti si distinguono in virtù del diverso metodo o «modo di trattazione», che può quindi riguardare anche uno stesso «oggetto». Lo spostamento d'accento, non senza esitazioni e ripensamenti, è notevole, così come notevoli saranno le sue implicazioni.

4. Critica della concezione meccanica dell'economico

Il filosofo apre ufficialmente il dibattito con lo scritto *Sul principio economico* (1900)¹⁰. Il tentativo perseguito da Croce è quello di confutare preliminarmente le varie concezioni dell'economico che sino ad allora avevano ostacolato la fondazione rigorosa di tale «principio»: «la concezione meccanica, l'edonistica, la tecnologica e l'egoistica». Per i nostri scopi è qui sufficiente soffer-

⁹ B. CROCE, *Marxismo ed economia pura*, cit., p. 176.

¹⁰ Il dibattito Croce-Pareto comparve originariamente su il «Giornale degli economisti», tra il 1900 e il 1901. Le due lettere di Croce sono raccolte in ID., *Sul principio economico. Due lettere al prof. Vilfredo Pareto*, in ID., *Materialismo storico*, cit., pp. 229-252; le lettere di Pareto le cito direttamente dal *Giornale degli economisti*: V. PARETO, *Sul fenomeno economico*, agosto 1900, pp. 139-162; e V. PARETO, *Sul principio economico*, febbraio 1901, pp. 131-138.

marsi sulla critica della concezione meccanica e dell'egoistica, le quali pongono le basi, rispettivamente, della riflessione epistemologica e della fondazione della categoria dell'economico nel suo distinguersi da quella morale. Vedremo invece nel prosieguo la riflessione di Croce sull'economico e il tecnologico, attraverso la quale procederà alla tematizzazione dell'azione economica.

Il filosofo attacca anzitutto la qualificazione di «pura» di cui si fregia la scienza economica: «la parola “pura”, se non è pleonasmismo, è schiarimento aggiunto per gl'ignoranti e per gl'immemori di quel che scienza sia. L'Economia non è storia né questioni pratiche; è scienza che ha principio proprio, designato appunto come *principio economico*»¹¹. Detto questo, si è solo agli inizi: egli ritiene che bisogna ancora percorrere quella strada da lui additata in *Marxismo ed economia pura*.

La critica alla concezione meccanica è volta a confutare la tesi di Pareto secondo cui «l'Economia pura adopera gli stessi procedimenti della Meccanica razionale, ed ha con questa scienza parecchi punti di contatto»¹². Secondo Croce il principio economico ha «natura non meccanica». La dimostrazione di questa tesi è così argomentata:

«al fatto economico sono applicabili parole che suonano approvazione o disapprovazione. L'uomo si conduce economicamente bene o male, con vantaggio o con danno, con convenienza o senza convenienza: si conduce insomma, economicamente o antieconomicamente. Il fatto economico è, perciò, fatto di valutazione (positiva o negativa); laddove il fatto meccanico è concepito come mero fatto bruto, a cui non si possono attribuire aggettivi di lode o di biasimo se non per metafora»¹³.

Su questo punto emerge una prima incomprendimento. Innanzitutto Croce chiama «fatto economico», ciò che in seguito preciserà meglio come «atto» o «azione» economica:

¹¹ B. CROCE, *ivi*, p. 230.

¹² *Ivi*, p. 231.

¹³ *Ivi*, p. 232.

«certo, nel fatto economico entrano oggetti fisici, i quali, appunto perché fisici, sono misurabili. Ma l'Economia non conosce cose e oggetti fisici sibbene *azioni*. L'oggetto fisico è semplice materia bruta dell'atto economico: misurando esso, si resta nel mondo fisico, non si passa all'economico. Ovvero quando si comincia a misurare, l'atto economico è già volato via»¹⁴.

Nondimeno, questo riferimento al «fatto» tradisce un certo residuo di “realismo” nella filosofia crociana, come lo stesso Pareto individuerà nella seconda lettera.

All'economista invece non interessa tanto il «giudizio» sull'atto, ma il «fatto della scelta» economica in quanto “fatto”, a prescindere dal giudizio che se ne può dare. D'altra parte, come precisa in seguito Pareto, ma spostando impercettibilmente l'accento dall'oggetto al metodo, il ricorso alle procedure e ai metodi della Meccanica razionale non sta ad indicare che la scienza economica sia «identica» a questa, ma solo «simile». Nondimeno Pareto stesso non si perita di chiarire in che senso e perché egli ricorra, dal punto di vista metodologico, a una siffatta similitudine o assimilazione, se non giustificando il ricorso allo strumento delle equazioni matematiche come ciò che permette di trattare una gran mole di dati:

«io non sono menomamente imbarazzato nel giustificare l'asserto che l'economia pura non si occupa che delle scelte che cadono in cose le cui quantità sono variabili e suscettibili di misurazione. Questa restrizione ha solo per scopo di *escludere* problemi che sono troppo semplici per mettere in moto quella gran mole di ragionamenti matematici od altri che adopera l'economia pura»¹⁵.

Per inciso, si noti sin d'ora come l'*utilizzo* della matematica nell'economia non sia affatto “neutro” o puramente “ausiliario” o “strumentale”. La matematica non è solamente “applicata” all'economia. La matematica, e più in generale il *riferimento* alle scienze dure, *istituisce un sguardo* sul mondo economico, e lo istituisce a tal punto da «escludere», come scrive lo stesso Pareto, problemi

¹⁴ *Ivi*, p. 234.

¹⁵ V. PARETO, *Sul fenomeno economico*, cit., p. 151 (corsivo mio).

e/o fenomeni che non rientrano nella prospettiva, nella cornice di questo sguardo.

5. La teoria della scelta nella scala dei valori di Pareto

Proseguendo nel ragionamento, Croce prevede e anticipa, onde confutarla, una possibile obiezione alla tesi della natura non-meccanica del principio economico:

«ciò che non è meccanico non è misurabile; e i valori economici, invece, si misurano, e se finora non si è ritrovata l'unità di misura, sta in linea di fatto che noi distinguiamo molto bene valori più grandi e valori più piccoli, massimi e minimi, e formiamo scale di valori. Il che basta per stabilire la misurabilità, e di conseguenza, l'intrinseca natura meccanica del valore economico».

Muovendo da questa prospettiva, Croce problematizza il modo in cui la scienza economica *rappresenta* l'azione umana nell'atto della scelta, procedendo nello stesso tempo alla costruzione di una sua teoria del volere:

«Ecco l'uomo economico, che ha dinanzi una serie di possibili azioni, *a, b, c, d, e, f ...*; le quali hanno per lui valore decrescente, indicato dai numeri 10, 9, 8, 7, 6 ... Appunto perché egli misura i valori, si risolve per l'azione *a = 10*, e non per *c = 8*, o per *e = 6*. La deduzione non fa una grinza, *posto il fatto* della scala dei valori, che viene illustrata dall'esempio. Posto il fatto: ma se quel fatto fosse invece una nostra illusione? Se l'uomo dell'esempio, invece di essere l'*homo oeconomicus*, fosse l'*homo outopicus* o *heterocosmicus*, non trovabile neppure nelle costruzioni della immaginazione?»¹⁶.

In quest'ottica, «la pretesa scala di valori è cosa assurda. Alorché l'*homo oeconomicus* dell'esempio soprarecato sceglie *a*, tutte le altre azioni (*b, c, d, e, f ...*) non sono per lui valori minori di *a*: sono semplicemente *non a*; sono ciò che egli scarta: non valori». Poiché l'uomo opera sempre in «condizioni diverse», tutti i suoi

¹⁶ B. CROCE, *Sul principio economico*, cit., pp. 232-33.

«atti economici, ciascuno nato in particolari condizioni, sono tra loro incommensurabili. Sono vari; ma ciascuno è perfettamente rispondente alle condizioni date, e non può giudicarsi se non rispetto a queste condizioni. Ma, in tal caso, che cosa sono quei numeri 10, 9, 8, 7, 6, ...? – Sono *simboli*. – Simboli di che? Che cosa vi ha di *reale* sotto il simbolo numerico? Ciò che vi ha di reale è il *cangiar delle condizioni di fatto*; e quei numeri designano il seguirsi dei cambiamenti: né più né meno di ciò che designa la serie alfabetica, alla quale vengono surrogati».

L'assurdo della scala di valori sta dunque nel «presupposto che un individuo possa trovarsi *contemporaneamente* in condizioni diverse»¹⁷.

Si direbbe che Croce abbia qualche difficoltà nel cogliere il senso di ciò che egli critica, vale a dire che queste rappresentazioni dell'azione umana sono proprio, come lui stesso scrive (seppur polemicamente), una «*costruzione dell'immaginazione*». Solo in seguito, con l'elaborazione della *Logica*, attribuirà a questi «costrutti» il carattere, più neutrale e meno polemico, di finzioni o pseudoconcetti. Nondimeno è già qui adombrato uno dei nodi continuamente riaffioranti nella teoria crociana delle finzioni: se il problema fosse solo ed esclusivamente «che cosa vi ha di *reale* sotto il simbolo», come se cioè il “reale” possa essere colto in quanto tale o *così come è*, non si vede perché si debba ricorrere a questo tipo di formalizzazione simbolica.

In questa fase del dibattito, Pareto sembra epistemologicamente più consapevole nella misura in cui obietta che «la scelta si fa non già tra le cose ma tra i concetti che noi abbiamo delle cose [...] Non occorre dunque che “possa trovarmi contemporaneamente in condizioni diverse”, basta che io possa *figurarmi* quelle diverse condizioni»¹⁸. Secondo Croce, invece, non è possibile figurarsi «di essere *contemporaneamente* in condizioni *diverse*», perché

«la fantasia ha le proprie leggi, e non permette la figurazione del non figurabile [...]. La fantasia ritrae la realtà, ma la realtà

¹⁷ *Ivi*, p. 233-34.

¹⁸ *Ivi*, p. 250.

possibile, non l'impossibile o quella contraddittoria. Dunque, la mia dimostrazione dell'assurdità della scala dei valori si estende così alla realtà accaduta come alla realtà possibile. Anzi discorrendosi di scienza, in astratto, essa era riferita appunto alla mera considerazione dei possibili»¹⁹.

Al che Pareto ribadisce che la rappresentazione della scelta ha a che fare con scelte «*virtuali*» o «*potenziali*»²⁰.

In questo abbozzo crociano di una teoria del volere, strettamente legata al tema del valore, si delinea allora il problema: in che senso nell'agire si può parlare di scelte *possibili*? La questione, come vedremo, è di non poco conto. Basti qui per il momento notare che attraverso la critica della concezione meccanica dell'economia e della scala dei valori paretiana, Croce sembrerebbe avere a cuore la questione della libertà dell'agire. Per il filosofo la costruzione di una teoria scientifica della scelta economica porta a una rappresentazione astratta, *già data*, delle varie scelte *possibili*. E le volontà rappresentate nella scala dei valori sono volontà *già volute*. «Non appena si comincia a misurare», aveva scritto Croce, «l'atto economico è già volato via». E come precisa nella seconda lettera, a lui interessa il «fare», ossia l'«azione voluta nell'atto ch'è voluta», la «*scelta in atto*»²¹. Croce in altri termini sembra temere la riduzione della scelta a un processo meccanico e prevedibile che finisce con l'annullare la libertà del volere. In questa prospettiva il valore non è un ché di già disponibile davanti alla volontà, per cui alla volontà non rimarrebbe che riconoscerlo come valore. Ciò che la scala dei valori rappresenta e riconosce come valore in funzione della scelta è, in realtà, già scelto dalla volontà. I valori possibili sono il passato della volizione, non la volizione «in atto» che sorge su una «condizione», in una «situazione» di fatto che è sempre unica e irripetibile. Come Croce dirà di lì a poco, è la volontà che crea il valore. Il valore, l'utile è ciò che la volontà vuole.

¹⁹ *Ivi*, p. 234.

²⁰ V. PARETO, *Sul fenomeno economico*, cit., p. 157.

²¹ B. CROCE, *Sul principio economico*, cit., p. 249.

6. Critica della concezione egoistica e fondazione dell'economico

A questo punto il filosofo procede alla confutazione del luogo comune secondo cui il principio economico sia un «fatto egoistico», e, così facendo, perviene alla fondazione della categoria dell'economico:

«L'*egoistico* non è qualcosa di semplicemente diverso dal fatto morale, ma è l'*antitesi* del fatto morale: è l'*immorale*. Per questa via col fare del principio economico il medesimo dell'egoismo, anziché a distinguere l'economia dalla morale si viene a subordinare quella a questa, o perfino a negarle diritto all'esistenza, riconoscendola come qualcosa di meramente negativo, come un pervertimento dell'attività stessa morale. Tutt'altro è il fatto economico. Esso non sta in antitesi col fatto morale, ma nel rapporto pacifico di condizione a condizionato; come cioè la condizione generale che rende possibile il sorgere dell'attività etica. In concreto, ogni azione (volizione) dell'uomo è o morale o immorale, non potendosi concepire azioni *moralmente indifferenti*. Ma tanto il morale quanto l'immorale sono azioni economiche; il che vuol dire che l'azione economica, per sé presa, non è né morale né immorale. La fermezza del carattere, per esempio, è attribuito così dell'onest'uomo come del birbante»²².

Pertanto «L'azione economica deve essere considerata «come l'azione pratica, in quanto viene per astrazione, *vuotata* di ogni contenuto, *morale o immorale*»²³.

Ecco dunque, spiega Croce in conclusione – peritandosi di scrivere in caratteri maiuscoli la sua fondazione del principio economico – la «definizione del fatto economico che mi piacerebbe vedere a capo dei trattati di Economia: IL FATTO ECONOMICO È L'ATTIVITÀ PRATICA DELL'UOMO IN QUANTO SI CONSIDERI PER SÉ, INDIPENDENTEMENTE DA OGNI DETERMINAZIONE MORALE O IMMORALE»²⁴.

²² *Ivi*, p. 239.

²³ *Ivi*, p. 240.

²⁴ *Ivi*, p. 241.

Torneremo spesso su questa definizione già a partire dal problema del senso che dovrebbe attribuirsi all'enfasi retorico-comunicativa insita nell'uso dei caratteri maiuscoli per sottolineare il gesto fondativo, il discorso sul principio condotto da Croce. Per il momento, seguiamo ancora alcune delle obiezioni più interessanti di Pareto.

7. *Gli pseudoconcetti (I). Realismo versus nominalismo?*

Nella sua prima risposta *Sul fenomeno economico*, l'economista muove anzitutto proprio da questa definizione, facendo argutamente notare a Croce come quella stessa definizione di "economico" sia nata da una «partizione del fatto concreto», ottenuta attraverso una procedura di *isolamento e astrazione*, consistente nel «tagliare una fetta» del fenomeno concreto, vale a dire la stessa procedura che Pareto intende seguire nella costruzione-istituzione dell'«Economia pura», ovvero di quella «teoria economia che intendiamo *istituire*». Sicché avverte Croce di non rimproverarlo se poi proseguirà con quella stessa logica, giacché l'accusa ricadrebbe anche su di lui.

Nondimeno, Pareto non manca di notare una piccola differenza tra la sua impostazione e quella crociana, differenza che ora gli pare solo un «equivoco», e che invece si rivelerà fondamentale:

«le mie parole sono volte solo ad indicare dove faccio quel taglio arbitrario, voi invece le considerate come aventi per scopo di ricercare cosa sia il fenomeno economico. Ora io non credo che *oggettivamente* ci sia un fenomeno economico, quindi mi pare inutile ricercare cosa sia»²⁵.

C'è qui un'ambiguità circa l'uso della parola "oggettivo", e che tuttavia Pareto cercherà di precisare in seguito, probabilmente comprendendo che non si trattava solo di un «equivoco». In questa sede Pareto sostiene che Croce è volto all'*essenza* delle cose, alla ricerca del «cosa sia», come se questa essenza possa essere

²⁵ V. PARETO, *Sul fenomeno economico*, cit., p. 159.

colta non solo una volta per tutte, ma anche da un'unica prospettiva scientifico-disciplinare. In quest'ottica, dunque, l'*oggetto* è (presuntamente) assunto come *dato*. Eppure, nelle conclusioni Pareto sembra sostenere proprio ciò che critica al filosofo: «La scienza procede innanzi sostituendo alle relazioni tra concetti umani, le quali relazioni sono le prime che ci si parano davanti, relazioni fra le cose». Ed è questa la «via oggettiva», «la sola che possa condurre al vero»²⁶.

In secondo luogo, nella prospettiva del metodo paretiano, che è il metodo analitico e sintetico, che procede prima con le astrazioni o idealizzazioni e poi con le approssimazioni successive alla «realtà»²⁷, qualificare la scienza economica come «pura» non è affatto ridondante, come Croce credeva. Le scienze «pure» sono per Pareto tutte quelle «scienze che traggono *deduttivamente* molte conseguenze da uno o da pochissimi principi». Queste scienze procedono attraverso la formulazione di «principi» o «ipotesi» – i «*supposto* ciò ...» – attraverso cui «mettere in relazione» una congerie di «fatti». L'«utilità» di queste ipotesi si giudica poi dalla loro capacità di far «concordare» la «teoria» con i «fatti». È così facendo che Pareto, scartando ipotesi da lui stesso precedentemente formulate, come l'ipotesi «edonistica», sostiene di essere pervenuto al «fatto materiale della scelta», inteso come ipotesi-prima da cui procedere, attraverso rigorose deduzioni, nella costruzione di una teoria generale.

Infine, riallacciandosi alla questione del metodo *astrattivo e isolante*, Pareto avanza un'obiezione fondamentale. Contrariamente a quanto ritiene Croce, uno stesso fenomeno può essere studiato da più prospettive scientifico-disciplinari: «un gatto che corre è

²⁶ *Ivi*, p. 162.

²⁷ Per una puntuale e approfondita analisi del metodo paretiano cfr. R. MARCHIONATTI-E. GAMBINO, *Pareto and Political Economy as a Science: Methodological Revolution and Analytical Advances in Economic Theory in the 1890s*, in *Journal of Political Economy*, 105/6, Dec. 1997, pp. 1322-1348; ID., *L'economia sperimentale di Vilfredo Pareto*, in MARCHIONATTI R.-MALANDRINO C., a c. di, *Economia, sociologia e politica nell'opera di Vilfredo Pareto*, Leo Olschki, Firenze, 2000, pp. 97-122; L. BRUNI, *op. cit.*, *passim*.

un fenomeno unico. Ma noi per studiarlo lo dividiamo in infinite parti: [...] la zoologia, la chimica, la meccanica ...». Una tesi implicita anche nell'amara conclusione contenuta nella seconda lettera: «noi guardiamo le cose da punti di vista diversi e quindi è naturale che, ragionando logicamente, giungiamo a conclusioni diverse»²⁸.

In ogni caso, nella seconda lettera Croce appronta una risposta veloce e puntuale, ove le divergenze invece di appiarsi emergono con sempre maggiore evidenza, nella misura in cui il loro «dissenso sul modo di concepire il fatto economico ha la sua più forte radice nel dissenso sopra una questione di metodo e un'altra di presupposti»²⁹.

Per quanto riguarda il *metodo*, Croce è d'accordo con Pareto «nel rivendicare i diritti della elaborazione logica, astrattiva e scientifica», ma non può ammettere che essa «porti seco alcunché di *arbitrario*, né che possa compiersi indifferente per una via o per l'altra». Ammesso che si tratti di «ritagliare da un fenomeno concreto una fetta, e studiare questa soltanto», è pur vero che il

«“tagliare la fetta” è già un risolvere la questione del *quid*, nel quale consiste il fatto economico. Voi presupponete un criterio per distinguere ciò che assumete come oggetto della vostra esposizione e ciò che lasciate in disparte. Ma il criterio o il concetto direttivo, non può esservi dato se non dalla natura stessa della cosa, e dovrà a questa conformarsi»³⁰.

La confutazione di Croce secondo la quale Pareto, per poter tagliare la fetta, deve presupporre un «*quid*» economico, sarebbe stata evidentemente cruciale per una ulteriore riflessione – ad esempio circa il problema dell'interpretazione del fatto economico – senonché la conclusione immediatamente successiva lo rispinge verso un approccio “essenzialista”, come già aveva intuito Pareto. La ricerca del filosofo continua a essere guidata dal problema di defini-

²⁸ V. PARETO, *Sul principio economico*, cit., p. 132.

²⁹ B. CROCE, *Sul principio economico*, cit., pp. 242.

³⁰ *Ivi*, pp. 242-243.

re la «natura stessa della cosa» (l'economico), a cui il *definiens* dovrebbe «conformarsi». Ma qui sta il paradosso: «conformarsi», ovvero assumere la forma di qualcosa che ha già forma, e che non a caso Croce aveva già definito (seppur per sottrazione e «astrazione» dal morale).

Proseguendo la riflessione, Croce riprende la frase di Pareto circa l'opportunità di «non fermarsi sopra fatti troppo semplici, pei quali “non vale la pena di mettere in moto la gran mole dei ragionamenti matematici”». Secondo il filosofo questa opportunità si riferisce solo alla «pedagogia della cattedra o del libro, non già alla scienza in sé stessa, della quale solamente ora discorriamo. [...] A noi ora importa il pensare, ch'è il *farsi* della scienza, e non il modo di *comunicare* questa. E nel pensare, non possiamo concederci arbitri». Bisogna dunque evitare di scambiare «scienza ed esposizione della scienza»³¹.

È, questo, un altro punto importante sul quale si staglia un'altra incomprendimento. L'uso della matematica non rispondeva affatto, nelle intenzioni di Pareto, ad una strategia pedagogico-comunicativa, semmai ad una esigenza di trattazione dei dati. Tuttavia, e contrariamente a quanto potessero ritenere tanto Croce quanto Pareto, il mutuare ragionamenti e modelli matematici, nella misura in cui essi *mettono in forma* una serie di fatti «escludendone» altri (come aveva scritto Pareto), implica inevitabilmente, e allo stesso tempo, un «*farsi*» e un «*comunicarsi*» di quel *principio* della scienza economica che entrambi stavano ricercando, e sul quale stavano pur sempre *dialogando* e «*comunicando*». Vedremo come non sia affatto semplice separare l'aspetto costruttivo da quello comunicativo della scienza.

Venendo alla questione dei *presupposti*, Croce accusa Pareto di «introdurre nella scienza economica un presupposto *metafisico*», il presupposto cioè «che i fatti dell'attività dell'uomo siano della stessa natura dei fatti fisici». Il filosofo, quasi sfidando l'economista sul suo stesso terreno, rivendica di attenersi «alla *sola analisi del fatto*», all'«*esperienza*». Ma questa rivendicazione ri-

³¹ *Ivi*, pp. 243-44.

sulta affatto problematica alla luce della stessa definizione di «principio economico» che Croce aveva fornito nella sua prima lettera, ove sosteneva, senza accorgersene, che esso fosse la risultante di un processo di astrazione: «L'azione economica deve essere considerata «come l'azione pratica, in quanto viene *per astrazione*, vuotata di ogni contenuto, morale o immorale». Dunque: l'economico è pensato come «fatto», «esperienza», o come «astrazione»? In effetti, Pareto non sbagliava nel rimarcare che la definizione crociana di «economico» era nata da una «partizione del fatto concreto», ottenuta attraverso una procedura di *isolamento e astrazione*, consistente nel «tagliare una fetta» dell'economico dal morale (e aggiungeva, fra l'altro, che Croce non avrebbe dovuto rimproverarlo se anche lui riteneva giusto procedere con quello stesso metodo).

Qui importa notare come nelle conclusioni della seconda e ultima risposta di Croce emerga con chiarezza la grande dicotomia epistemologica che sino ad allora l'aveva guidato nelle critiche a Pareto, vale a dire la distinzione tra *scienze dell'uomo* e *scienze della natura*: i matematici, pur arrecando gran beneficio alla scienza economica, soprattutto per la loro «reazione contro la metafisica (provvida reazione in quanto ha liberato l'opera della scienza dalle mescolanze con gli arbitrii del sentimento e della fede)» e la critica alla scuola storica, vi hanno tuttavia introdotto «il pregiudizio che le matematiche possano prendere di fronte all'Economica», che è «scienza dell'uomo», «l'atteggiamento medesimo, che legittimamente prendono di fronte alle scienze empiriche della natura»³².

A questo riguardo, nella sua ultima lettera-risposta, *Sul principio economico*, Pareto ritiene argutamente di poter cogliere e precisare quale sia il vero nodo della discussione, al di là della distinzione crociana tra questione di presupposti e questione di metodo, vale a dire il dissenso tra nominalismo e realismo³³, ribaltando quindi l'accusa di metafisico allo stesso Croce:

³² *Ivi*, p. 251.

³³ Ha colto la rilevanza del problema, L. BRUNI, *op. cit.*, pp. 70-73.

«sul modo di stabilire i confini di una scienza, il nostro dissenso si può fare risalire nientemeno che a quello tanto celebre dei *nominalisti* e dei *realisti* [...] Io sono il più *nominalista* dei *nominalisti*. Per me non ci sono oggettivamente se non casi concreti; le classificazioni di questi sono opera nostra, e quindi arbitrarie, eccettochè stabiliamo, sempre arbitrariamente, il fine di una classificazione; nel qual caso essa si deduce logicamente da quel fine [...] Di nessuna scienza si è mai potuto dare una definizione precisa, muovente, come dite voi, “dalla natura stessa della cosa” e che a questa si conformi [...], *natura* che io, da buon empirico *nominalista*, dichiaro di ignorare».³⁴

Con questa importante notazione, Pareto sembra rivendicare la lezione galileiana della scienza moderna, secondo la quale bisogna “non tentar le essenze”, e allo stesso tempo precisa il problema epistemologico insito nel *realismo* di Croce. Così, l'economista ribadisce e riafferma proprio ciò che Croce gli aveva rimproverato: «io ritengo che pei fatti dell'attività dell'uomo come pei fatti fisici “noi non possiamo se non osservare delle regolarità e dedurre da queste regolarità delle conseguenze, senza penetrarne mai l'intima natura”»³⁵.

Su questa base, Pareto risponde anche a una precedente obiezione di Croce il quale aveva sottilmente notato, richiamandosi alla distinzione kantiana tra noumeno e fenomeno, la differenza tra i titoli delle due prime lettere: «Sul *principio* economico», nel caso di Croce, e «Sul *fenomeno* economico», nel caso di Pareto. Ora, l'economista intitola la seconda lettera «Sul principio economico», quasi rivendicando anch'egli di voler fare un “discorso sul principio”, ma in un senso epistemologicamente diverso da quello del filosofo: «non presuppongo menomamente *noumeni*. Come potrei presupporre ciò che io ignoro completamente? Per me, modestamente, studio solo fatti e casi concreti e cerco quali regolarità e analogie presentano»³⁶.

Sicché, se Pareto rileva il problema dell'impostazione crociana

³⁴ V. PARETO, *Sul principio economico*, cit., p. 131-32.

³⁵ *Ivi*, p. 132.

³⁶ *Ivi*, p. 133.

votata al «realismo», alla sostanza o all'essenza, nondimeno, sulla scorta di quanto egli asserisce relativamente al solo studio dei «fatti e casi concreti» e alla ricerca di «quali regolarità e analogie presentano», si profila un ulteriore problema legato al suo professato «nominalismo». Nominalismo che, *inter alia*, era già trapelato nella precedente lettera: «le equazioni dell'economia pura stabiliscono relazioni tra quantità di cose, quindi relazioni oggettive e non già relazioni fra concetti più o meno precisi della nostra mente».

Innanzitutto, se il nominalismo nega l'esistenza dei concetti universali rifiutando quindi un approccio essenzialista alla realtà, nondimeno la metafora utilizzata precedentemente da Pareto circa il "tagliare la fetta" da un insieme di fenomeni, testimonia di un vero e proprio modo di pensare, e rischia di rivelare un «realismo» non molto diverso dal «realismo» imputato a Croce. Si direbbe cioè che l'economista, pur non interrogandosi sull'essenza della realtà, assuma la parte o porzione ritagliata a tutti gli effetti come una porzione di *realtà data*: «per me – scrive Pareto – non ci sono *oggettivamente* se non *casi concreti*», o, ancora, «studio solo fatti e casi concreti». E che la realtà venga assunta come data è tanto più vero se, dopo l'astrazione, bisogna pur sempre ritornare, secondo il metodo delle approssimazioni successive, a questa realtà-*verità per verificare* la validità delle ipotesi e la «concordanza» tra «teorie» e «fatti». Qui la realtà, il «fatto», il «caso concreto», continuano ad essere sinonimi di «verità».

Ma c'è dell'altro: se per "nominalismo" Pareto intende quella dottrina che considera esistenti solo gli enti *individuali*, o i cosiddetti «casi concreti», dovrebbe spiegare perché egli parla di «*relazioni*» tra cose e non di enti individuali. Relazioni che tra l'altro sarebbero «oggettive». Ciò adombra un ben più arduo problema racchiuso in quella tesi metodologica per cui si tratterebbe di studiare solamente «fatti e casi concreti» e ricercare «quali regolarità e analogie presentano». E ciò perché nel prosieguo del ragionamento paretiano alcune incertezze terminologiche sembrerebbero smentire l'idea che siano fatti e casi a *presentare* «analogie» e «regolarità», che cioè quest'ultime siano *presenti in sé* nei fatti. Seguiamo ancora l'argomentazione dell'economista.

Per un verso egli ribadisce che gli scienziati non studiano le essenze o la natura dei fenomeni: «prima studiano quei fatti e poi cercano di unirli mediante certe ipotesi»³⁷. Tuttavia, l'importante esempio arrecato da Pareto per corroborare questa tesi sembra invertire l'ordine della procedura. Posto che, «sulla natura della gravitazione universale, gli astronomi fanno proprio niente», senza indagare quale fosse questa natura,

«ammisero semplicemente l'ipotesi che i corpi celesti si muovono **come se** ad essi fossero applicate forze proporzionali alle masse ed indirettamente proporzionali ai quadrati delle distanze, il che è un concetto oggettivo, chiaro, rigoroso, preciso, e *così crearono* la meccanica celeste, che è splendido monumento della scienza umana»³⁸.

Pertanto, è solo *dopo* la formulazione di questa ipotesi che i fatti poterono essere *configurati* in *unità*, l'unità della «meccanica celeste», la quale, una volta creata, ha organizzato quella massa caotica o informe di dati, rendendoli visibili, ordinati e dotati di senso.

L'«ipotesi» è qui equiparata alla procedura finzionale del «*come se*», che nel testo Pareto si perita di evidenziare addirittura in grassetto, quasi a voler ribadire a Croce la sua ignoranza di questo tipo di procedure epistemologiche. In effetti, già nella prima lettera lo aveva messo sull'allerta:

«I moti dei corpi celesti erano un vero rompicapo [per gli astronomi]; si aveva un numero stragrande di fatti e non si sapeva proprio come metterli in relazione. Si fece un'ipotesi, badate egregio amico che dico un'ipotesi, e con quella sola si poterono unire tutti quei fatti. Ma come può essere che un astro ne attiri un altro? Non lo sappiamo, ma non importa, intanto *supposto* ciò, i fatti sono proprio come li prevede la teoria»³⁹.

Ma Pareto è altrettanto consapevole di ciò che rivendica?

³⁷ *Ivi*, p. 134 (Corsivi miei).

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ V. PARETO, *Sul fenomeno economico*, cit., p. 143.

Nella conclusione l'economista torna sulla differenza del procedimento seguito da lui e quello seguito da Croce, spiegando implicitamente anche le ragioni dello spostamento operato sul titolo della sua lettera: «Sul principio economico». Mentre il filosofo muove alla ricerca delle «cause *prime*» o «natura delle cose», per poi scendere ai casi concreti, Pareto invece ritiene che il «*principio*» è statuibile «solo per ipotesi». E le ipotesi sono accettabili «solo in quanto ci danno deduzioni che stanno in armonia con i fatti»⁴⁰.

Eppure, anche quest'ultima affermazione rivela una profonda ambiguità circa il rapporto tra ipotesi e fatti. Se le *ipotesi* sono induttivamente ricavate dai *fatti* (gli scienziati «*prima* studiano quei *fatti* e poi cercano di unirli mediante certe ipotesi»), le «deduzioni» che si ricavano dalle ipotesi dovrebbero *necessariamente* essere in «armonia coi fatti». Ma questo è un circolo vizioso. Eppure, a ben vedere, il ragionamento di Pareto presuppone non solo che tra ipotesi e fatti sussista uno *scarto*, di cui non è chiara la natura, ma che tale scarto sia per di più *incolombabile*: «Badate – prosegue – che tale verifica [dell'armonia delle ipotesi con i fatti] non ha mai fine. Una teoria, già notò il Mill e ne trasse poderoso argomento in favore della libertà, può essere solo ritenuta vera ove essa vittoriosa da assalti che continuamente ad essa si muovono»⁴¹.

Questa la sua conclusione perentoria: «cerco tutt'altro che la ragione metafisica del valore, cerco una teoria che insieme accolga e *figuri* i fatti economici»⁴².

Ma «accogliere» e «figurare» i fatti è la stessa cosa? Se l'accogliere paretiano sembra indicare una registrazione passiva del dato, il «figurare» della «teoria» implica invece un mettere in forma, un *con-figurare*. Se, come sembra, Pareto li considera sinonimi, allora c'è una ragione in più per ritenere che presupponga una concezione corrispondentista della verità e una concezione rappresentativa della conoscenza. L'«ipotesi» o «finzione» fondativa del

⁴⁰ V. PARETO, *Sul principio economico*, cit., p. 136.

⁴¹ *Ivi*, p. 137.

⁴² *Ivi*, p. 138.

«principio economico» è da lui pensata come *adeguatio*, come ciò che tendenzialmente, e attraverso la «ricerca», deve adeguarsi o corrispondere alla realtà.

Se invece rileggiamo il suo stesso racconto di come è pervenuto alla fondazione della Scienza economica pura, è possibile evincere, al contrario, che l'«ipotesi» è quella struttura che connette e ordina i fatti; come del resto aveva scritto nella prima lettera allorché evidenziava che la formulazione di «principi» o «ipotesi» (i «*supposto* cioè ...») serve a «mettere in relazione» una congerie di «fatti». Una funzione che nella costruzione pareiana era stata svolta dall'ipotesi della «scelta», da cui egli diceva di aver dedotto i successivi ragionamenti nell'«istituzione» della teoria economia.

In questo senso, e al di là delle differenze, Pareto e Croce stavano portando avanti un stesso «*discorso sul principio*», a tal punto che il loro dibattito può anche essere letto come una *lotta per la legittimità dei rispettivi riferimenti fondatori*. Tuttavia, mentre per Pareto il principio poteva esser «fondato» solo attraverso una «ipotesi» finzionale, senza che tuttavia egli aggiungesse ulteriori precisazioni né sul senso epistemologico di questa finzione fondativa, né sul perché riteneva l'Economia pura «simile» alla meccanica razionale, Croce dal canto suo continuava a pensare che il principio economico potesse essere colto *in sé e per sé*. Torniamo su questi punti nel prossimo paragrafo.

All'accusa di «realista» metafisico rivoltagli dal Pareto «nominalista», Croce non trovò una ulteriore obiezione, e, per così dire, si limitò ad incassare il colpo. La risposta, pur non espressamente indirizzata a Pareto, venne elaborata nel torno di tempo che va dai primi *Lineamenti di una Logica come scienza del concetto puro* (presentata all'Accademia Pontaniana tra il 1904 e il 1905), alla *Logica* (1909). Nel tentativo di fondare la categoria della «Logica» come conoscenza dell'universale e come seconda forma dello spirito teoretico – seconda cioè dopo la prima forma, l'«Estetica», intesa come conoscenza (intuizione o rappresentazione) dell'individuale – Croce affronta sin dall'inizio le obiezioni o le forme di «sceptsi» nei confronti del concetto inteso come «universale». Una di queste «sceptsi» è appunto l'empirismo nominalista che, pur ammettendo le rappresentazioni individuali, sostiene che non esi-

stono gli universali, e che i concetti di cui si serve la scienza sono «un atto di volontà che soddisfa l'esigenza dell'universale con l'elaborare le rappresentazioni singole in schemi generali o simboli, privi di realtà ma comodi, finti ma utili». Tuttavia, obbietta Croce, l'empirismo e i «teorici delle finzioni» dimenticano di rispondere alla domanda

«se la loro teoria dei concetti come finzioni sia, a sua volta, *finzione*. Perché, se fosse finzione, si annuncerebbe e confuterebbe da sé come priva di verità; e se non fosse (come non è), riterrebbe carattere di universalità verace e non finta; cioè non sarebbe semplificazione e simboleggiamento di rappresentazioni, ma concetto, e darebbe il concetto vero nell'atto stesso che smaschererebbe quelli finti. La finzione e la teoria della finzione sono (e dovrebbe riuscire evidente) cose diverse [...]. Una finzione che finga di esser finzione, apre tutt'al più un processo all'infinito che non è possibile chiudere se non interviene un atto, il quale non sia finzione e renda ragione degli altri atti tutti, come nello scoglimento di una commedia di equivoci»⁴³.

Sin dai *Lineamenti di Logica*, la strategia seguita da Croce fu quella di fare i conti con il nominalismo, ma senza negarlo e ricadere nell'opposto realismo metafisico. Grazie anche alle istanze del pragmatismo e dell'empiriocriticismo (Avenarius, Mach, Rickert, Bergson, Le Roy), ma rielaborandolo in una sorta di nuova logica del nominalismo, Croce cerca di assumere coerentemente il carattere *pratico-economico* delle rappresentazioni della scienza.

«Conoscenze convenzionali, di comodo, pratiche, economiche sono conoscenze che non sono conoscenze, conoscenze impure, improprie, erronee, irrazionali; o, meglio, irrazionali in quanto conoscenze, sebbene del tutto razionali come fatti pratici. Ché, negando la prima razionalità, non intendiamo punto negare la seconda»⁴⁴.

Non si tratta quindi di «disconoscere il diritto all'esistenza» e l'«importanza» delle scienze. Pertanto, poiché il prodotto di que-

⁴³ B. CROCE, *Logica*, cit., pp. 11-12.

⁴⁴ B. CROCE, *Lineamenti di logica*, cit., p. 200.

ste scienze è uno «strumento» che «ha valore *pratico*», non è sottomesso «al criterio del vero e del falso, ma a quello dell'*utile* e dell'*inutile*».

Con questa tesi, Croce riesce a corroborare la distinzione tra concetto e pseudoconcetto, filosofia e scienze, Vero e Utile: escludendo le scienze dal vero, le sottrae alle pretese fondative e metafisiche, ritenendo di aver superato *l'opposizione tra realismo e nominalismo*. Indagando le ragioni della disputa tra «le due scuole opposte dei realisti e nominalisti, che ai tempi nostri si sono chiamate dei razionalisti e degli empiristi (arbitraristi, convenzionalisti, finzionisti)», Croce spiega:

«I realisti affermano che i concetti sono reali, ossia rispondo a realtà; e i nominalisti, che essi sono semplici nomi per designare rappresentazioni e gruppi di rappresentazioni, o, come ora si dice, "etichette" e "cartellini", appiccicati sulle cose per riconoscerle e ritrovarle. Per gli uni, delle rappresentazioni altra superiore elaborazione non è possibile se non quella concettuale e universalizzante; per gli altri, non è possibile se non quella che ha luogo nella già descritta mutilazione e riduzione e finzione, rivolta a fini pratici. [...] La secolare disputa non si può risolvere in favore dell'una o dell'altra delle due parti contendenti, le quali hanno ragione entrambi in quel che affermano e torto in quel che negano, ossia hanno ragione e torto insieme. [...] le due forme di prodotti spirituali [...] sussistono tutte due realmente, né l'una è in antitesi con l'altra come il razionale e l'irrazionale. La vera dottrina del concetto [puro] è realismo, che non nega il nominalismo, ma lo colloca al suo posto e stabilisce verso di esso rapporti chiari e senza equivoci»⁴⁵.

La riformulazione crociana del nominalismo mira a superare l'opposizione tra nominalismo e realismo, evitando di dire quella verità che il nominalismo tradizionale non può non dire. Infatti, sostenere che l'universale è nome, significa dire che è *vero* che l'universale è nome. L'*essere* del nome è predicato pur sempre in nome del vero. Nominalismo e realismo sono due metafisiche invertire di segno che, nella loro assolutezza, si elidono a vicenda.

⁴⁵ B. CROCE, *Logica*, cit., pp. 38-39.

Croce intende minare alla base l'errore di scambiare il nome per il vero, il contingente per il necessario, la finzione per realtà. Sarà questo il punto che verrà poi tematizzato, con la distinzione tra filosofia e scienza dell'economia, nella sua ultima critica a Pareto, e che poi troverà una cifra specifica nella riflessione sulla legge.

Per il momento è essenziale fermare un punto: la conclusione del passo summenzionato è rivelativa del permanere della logica fondativa nel cui orizzonte lo stesso Croce continua a muoversi. Incaricatosi di rispondere lui alla domanda se «la teoria dei concetti come finzioni sia, a sua volta finzione», finisce con il sostenere che la dottrina del concetto puro è «realismo» nel senso che è realtà fondata (= vera), e che «non nega il nominalismo», perché quest'ultimo è sottoposto alla categoria dell'utile. Attraverso l'interpretazione *pratica* del nome, Croce riesce a trovare il «posto» del nome nella filosofia dello spirito, vale a dire nella filosofia della pratica. Ora, questo «posto» deve per Croce essere pensato comunque all'interno della verità o filosofia. La filosofia (il vero) si assume dunque il compito di dire che il nome è irriducibile alla verità e che, ciononostante, mantiene con essa un *rapporto*. Nella prospettiva crociana, spiegare questo rapporto significa *dedurre*, cioè legittimare e fondare, il nome in quanto nome. Il problema del nome finiva quindi con il coincidere con il problema dell'empirico che, come già rilevato da Aldo Mautino a proposito della «posizione» del diritto, consisteva nella «deduzione dell'empiricità». Se poi Croce riuscirà davvero a trovare il «posto» del nome, della finzione, dell'astratto o dell'empirico nella categoria dell'Utile, rimanendo coerente con le premesse fondative, lo vedremo nel prosieguo.

8. *Auto-nomia dell'economico?*

Conviene ora tornare indietro, al momento in cui il filosofo si appresta a fondare l'economico, e chiedersi se riesce davvero in questo tentativo di fondazione. Riprendiamo la definizione cro-

ciana del «principio economico»:

«In *concreto*, ogni azione (volizione) dell'uomo è o morale o immorale, non potendosi concepire azioni moralmente indifferenti. Ma tanto il morale quanto l'immorale sono azioni economiche; il che vuol dire che l'azione economica, *per sé* presa, non è né morale né immorale. La fermezza del carattere, per esempio, è attributo così dell'onest'uomo come del birbante»⁴⁶.

Pertanto, l'azione economica deve essere considerata «come l'azione pratica, in quanto viene per *astrazione*, vuotata di ogni contenuto, morale o immorale»⁴⁷. Di qui, concludeva,

«la definizione del fatto economico che mi piacerebbe vedere a capo dei trattati di Economia: IL FATTO ECONOMICO È L'ATTIVITÀ PRATICA DELL'UOMO IN QUANTO SI CONSIDERI PER SÉ, INDIPENDENTEMENTE DA OGNI DETERMINAZIONE MORALE O IMMORALE»⁴⁸.

In questi passi troviamo una delle perduranti ambiguità dell'economico crociano, racchiusa nella polarità espressa dalle due locuzioni «in concreto» e «per sé presa». Delle due l'una: o «in *concreto*, ogni azione (volizione) dell'uomo è *o morale o immorale*, non potendosi concepire azioni *moralmente indifferenti*», e allora l'azione economica è, in concreto, anche morale, ma in questo caso si perderebbe il suo carattere distintivo dalla morale; oppure, se si deve considerare l'azione economica «per sé presa», allora è inevitabilmente *astratta*⁴⁹, ma di un «astratto» così concepito Croce non può rendere ragione, tanto più se, in polemica con ogni intellettualismo o razionalismo astratto, egli mirava a fondare la *concretezza* dello spirito proprio sull'attività economica o sulla categoria dell'utile.

⁴⁶ B. CROCE, *Sul principio economico*, p. 239.

⁴⁷ *Ivi*, p. 240.

⁴⁸ *Ivi*, p. 241.

⁴⁹ Cfr. anche G. GONELLA, *Diritto e morale. Saggi di teoria e storia*, Giuffrè, Milano, 1960, p. 291: «si potrebbe [...] chiedere al Croce come possa ammettere nello stesso tempo la possibilità di azioni amorali del momento utilitaristico puro, e l'impossibilità di azioni concrete moralmente indifferenti».

Di più: ci si potrebbe chiedere se Croce riesca davvero a pensare un economico in «astratto» o «per sé preso». L'astratto, se è astratto, è *es-tratto* da qualcosa d'*altro*, e dunque è in relazione con questo altro (anche se rimane pur sempre da chiarire in cosa consista questa procedura "estrattiva" e come debba pensarsi questa relazione). L'astratto, quindi, in quanto presuppone questa relazione, non può nemmeno essere assimilato, come nel discorso crociano, a un «per sé preso», posto che il «per sé» indichi una pura identità. Invero, se il «per sé» indica una pura identità, un puro *irrelato*, ciò lo è solo a parole (e così sembra dalle parole di Croce). Un puro irrelato non esiste. Un "oggetto", non appena pensato, è messo subito in relazione tanto con sé stesso, come testimonia quel «*per*» del «per sé», quanto con il pensiero che l'ha pensato⁵⁰. La pretesa di fondare l'*autonomia* categoriale dell'utile-economico è, almeno in questo senso, una pretesa destinata al fallimento.

Ancora, e infine, Croce tradisce questa istanza fondativa dell'*autonomia* categoriale dell'economico, allorché, ben prima del dialogo con Pareto, diceva di aver mutuato dalla letteratura i «*tipi*» e gli «*esempi*» di agire economico, senza rendersi conto che in questo modo l'economico, lungi dall'essere colto «per sé», veniva *pensato* attraverso una *mediazione simbolico-narrativa* di «*modelli letterari*»⁵¹. Esempi del tipo umano che agisce utilmente, scrive il filosofo, «è l'uomo del Machiavelli, Cesare Borgia, o il Jago di Shakespeare. Chi può non ammirare la forza della loro volontà, benché l'attività loro sia puramente economica?»⁵². Stesso discorso ripeterà allorché, dopo varie critiche alla sua categoria dell'utile, tornerà a ripercorrerne la genesi, utilizzando questi esempi e tipi umani quasi a corroborare la bontà della sua intuizione. Croce spiega che alla formazione della categoria dell'utile hanno contribuito una serie di suggestioni: i «*prolegomeni*» dei trattati di scien-

⁵⁰ Cfr. M. VISENTIN, *Breve profilo del neoidealismo italiano*, in ID., *Il neo-*parmenidismo italiano**, cit., pp. 49-86: 71.

⁵¹ Si v. M. REALE, *Una fonte dell'«utile» crociano: i «modelli letterari»*, in *La Cultura*, XXXVII, 1999, pp. 411-450.

⁵² B. CROCE, *Tesi fondamentali*, cit., p. 57.

za economica, le discussioni sul rapporto tra morale e politica e «la considerazione attenta della realtà, e in particolare della realtà che ci viene offerta dall'arte; la quale porge come potenziato il dramma della vita, che la filosofia è chiamata a rischiarare». E, con la «nitidezza delle loro immagini», poesia e letteratura sollevano e addirittura additano soluzioni a questioni etiche. Sicché, continua, «fin nei primi cenni» al tema dell'Utile nell'azione umana, «io mi sono riferito a quei singolari tipi di energia volitiva, priva di carattere morale, che sono il ser Ciappelletto boccaccesco o i malvagi delle tragedie alfierriane»⁵³.

Orbene, ciò non solo ripropone il problema del rapporto tra «immagini», «tipi» e «realtà», tanto più che alcuni di questi «modelli» di agire economico sono finzioni letterarie che non hanno alcun referente nella realtà o nella storia. D'altra parte, di questa *mediazione simbolico-narrativa* né la *Logica* con la dottrina delle finzioni concettuali, né l'*Estetica* e tanto meno la successiva formalizzazione dell'economico contenuta nella *Filosofia della pratica*, sono in grado di rendere conto.

9. Filosofia e Scienza dell'economia. Riferimenti

Bisogna adesso comprendere sia perché il dibattito tra Croce e Pareto può anche essere letto alla stregua di una *lotta per la legittimità dei rispettivi riferimenti fondatori* – filosofia dell'economia e scienza dell'economia –, sia perché le maggiori incomprensioni tra i due dipendano proprio dal non intendimento di questo problema. Riprendiamo, ancora una volta, quel passaggio in cui Croce, apprestandosi a definire e fondare l'autonomia dell'economico, si lascia sfuggire che è proprio quella definizione che gli «piacerebbe vedere a capo dei trattati di Economia», notando sin d'ora che il «capo» dei trattati di economia, cioè il “principio” della trattazione, è esso stesso una metafora che parla dell'inizio, e che fra l'altro non può sottrarsi al compito di introdurre il lettore

⁵³ B. CROCE, *Riduzione*, cit., p. 92.

nella trattazione. E notiamo altresì la strategia “estetica” o retorico-comunicativa insita nell’uso dei caratteri maiuscoli per enfatizzare proprio quel “principio”.

In occasione dell’uscita del *Manuale di economia politica* di Pareto⁵⁴, Croce riprenderà i fili del dibattito nel saggio *Economia filosofica ed economia naturalistica* (1906)⁵⁵. Il filosofo sottolinea, compiaciuto, un duplice progresso intervenuto negli studi di economia. Da un lato, una progressiva liberazione di questi studi dal «fardello di tutte le questioni d’indole *pratica* o *politica*», e la conseguente acquisizione del carattere «*teoretico* o *scientifico*» della scienza economica. Dall’altro, un sempre maggior disinteresse per il problema della «*natura* dei fatti economici e le relazioni tra essi e gli altri aspetti della realtà», e un progressivo «rinserrarsi nella cerchia dei *fenomeni* e professare di non volerla in alcun modo trascendere». La conseguenza è un progressivo avvicinamento della scienza economica al tipo delle «*scienze naturali* o delle *scienze matematiche* della natura». Ora, il «miglior rappresentante» di questa duplice tendenza è il Pareto, fra l’altro lodato per la capacità di tenere distinte scienza e programmi sociali, per il suo «fermo quanto leale proposito di reprimere e disciplinare i propri *sentimenti* di battagliero scrittore di cose politiche, sacrificandoli alla severità della scienza, tutte le volte che scientifico e non politico è il suo assunto»⁵⁶.

Nondimeno, con la distinzione tra «Economia filosofica» ed «Economia naturalistica» Croce introduce un’importante innovazione rispetto al dibattito precedente. In questa sede non distinguerà più tra «scienze dell’uomo» e «scienze della natura», distinte cioè in base al loro diverso oggetto. Anche muovendo da un stesso oggetto (l’atto economico), «Economia filosofica» ed «Economia naturalistica» si distinguono in base a un diverso «modo di trattazione»⁵⁷.

⁵⁴ V. PARETO, *Manuale di economia politica*, con una introduzione alla scienza sociale, Società editrice libraria, 1906.

⁵⁵ B. CROCE, *Economia filosofica ed economia naturalistica* (1906), in ID., *Materialismo storico*, cit., pp. 265-275.

⁵⁶ *Ivi*, p. 265.

⁵⁷ *Ivi*, p. 266.

In questo senso egli finisce con il dare ragione, pur senza riconoscerlo apertamente, alle precedenti obiezioni e tesi di Pareto circa la possibilità di studiare uno stesso oggetto da prospettive diverse. Tanto che, contrariamente all'ostilità mostrata in precedenza, qui Croce si dichiara persino d'accordo con la «riduzione dell'economia a scienza naturalistica astratta, o naturalistico-matematica, che volge le spalle alla indagine filosofica dell'atto economico». Ma quest'ultima precisazione relativa al «volgere le spalle all'indagine filosofica» è già la premessa per un ulteriore spostamento d'accento. Infatti, secondo Croce, solo l'economia filosofica può essere considerata «scienza vera e propria, perché è quella che sola permette di *comprendere*». Si direbbe che l'obiettivo di Croce sia quello di giungere a una tregua nella contesa epistemologica con Pareto e, in generale, con le scienze sociali. Ma bisogna seguire il suo ragionamento, e la successiva critica rivolta a Pareto, per chiarire il senso della sua nuova posizione e vedere come la tregua sia solo apparente, nonostante la sua dichiarazione di intenti secondo cui Economia filosofica ed Economia naturalistica, «pure armate l'una contro l'altra, non perciò dovranno guerreggiarsi, bastando a ciascuna vigilare gelosamente i propri confini»⁵⁸.

«Senonché – prosegue Croce – il Pareto cade nell'errore consueto a tutti i naturalisti e fenomenisti e matematici, di *negare il diritto* di quella trattazione [filosofica]». Per di più, costoro cadono in contraddizione poiché, «dopo aver *escluso* la filosofia dai loro fini, introducono, ora di soppiatto ora violentemente, una mala filosofia», come succede spesso nei capitoli introduttivi o nelle «prefazioni» dei trattati. Sicché, Croce sembra avere buon gioco nel chiedere a Pareto le ragioni del perché abbia scritto i primi due capitoli del suo *Manuale*, vale a dire i «Principi generali» e l'«Introduzione alla scienza sociale», che contengono rispettivamente la «gnoseologia del Pareto» e la sua «etica», e ciò tanto più se «la scienza economica in quanto tale comincia solo nel terzo»⁵⁹.

⁵⁸ *Ivi*, p. 267.

⁵⁹ *Ibidem*.

Nel precisare in che senso rivendica il «diritto» di un diverso modo di trattazione, Croce critica la tesi di Pareto secondo cui le *proposizioni* si dividono in due classi,

«*scientifiche e non scientifiche*: scientifiche sono quelle che possono verificarsi sperimentalmente; non scientifiche quelle non suscettibili di siffatta verifica. Ma che cosa significa qui “sperimentalmente”? E, se per esperienza si intende la condizione necessaria di ogni conoscenza umana, che cosa mai potranno essere le proposizioni non scientifiche, se non proposizioni false? O che cosa altro mai sono le proposizioni non false, ma fuori dell’esperienza umana?».

Da questa prospettiva a Croce riesce facile criticare Pareto, il quale aveva ingenuamente addotto come esempio di proposizione scientifica: «l’area di un rettangolo è uguale alla base moltiplicata per l’altezza»⁶⁰, proposizione che è sperimentalmente non verificabile.

Croce ha altresì il merito di aver intuito il carattere «escludente» o, per così dire, la potenziale “tirannia epistemologica” di un siffatto modo di concepire la scienza. Tuttavia, non rivolge a Pareto quella che è una delle più facili critiche all’empirismo, vale a dire che *la stessa proposizione “fondativa”* – le proposizioni si dividono in due classi, «scientifiche e non scientifiche: scientifiche sono quelle che possono verificarsi sperimentalmente; non scientifiche quelle non suscettibili di siffatta verifica»⁶¹ – *non è verificabile sperimentalmente*, e dunque dovrebbe considerarsi, una proposizione *non scientifica*. Con l’esito assurdo che saremmo di fronte a una non-scienza che pretenderebbe di fondare una scienza. E forse non è un caso che nel discorso di Croce manchi, in questo stadio della sua riflessione, una *pars construens* volta a precisare meglio in cosa consista il diverso modo di trattazione della *filosofia* dell’economia.

In altri termini, viene da chiedersi: l’istanza che Croce avanza nei confronti di Pareto è davvero solo una rivendicazione di un «diritto»

⁶⁰ *Ivi*, p. 268.

⁶¹ *Ivi*, pp. 267-68.

a un diverso «modo di trattazione»? Oppure dietro questa istanza di una reciproca «vigilanza» tra due scienze apparentemente di pari grado, si nasconde il tentativo crociano di rivendicazione di un *superiore* punto di vista della filosofia, nei termini di una pretesa formulazione di un principio del principio (economico)? di quel principio che egli vorrebbe a «capo» dei trattati di economia?

Se ciò è vero, si tratta nient'altro che di un classico tentativo di *sostituzione di un'autorità con un'altra*. Della sostituzione della "Filosofia" alla "Scienza". Ma se è così, allora le accuse che Croce rivolge a Pareto gli si ritorcono contro. È in questo senso che il loro dibattito si regge sulla sostanziale e reciproca incomprensione della lotta che stavano conducendo per l'affermazione di un riferimento fondatore – Filosofia *versus* Scienza – posto presuntamente, o meglio, finzionalmente, *più in alto di* (e in quanto tale escludente) quello dell'altro, o più in alto di quello dell'altra disciplina. Si ricordi ancora che Pareto, dopo la recensione-critica di Croce, e quasi accorgendosi delle ragioni della loro sostanziale incomunicabilità, confesserà al filosofo, lucidamente e amaramente: «noi siamo a due poli opposti e parliamo persino *lingue diverse*»⁶².

Per approfondire questo problema, dobbiamo riprendere la duplice direttiva, istituzionale-epistemologica, che ho richiamato nell'introduzione generale. Ciò ci permetterà anche di comprendere come e perché il problema della legittimità sia all'opera non solo nelle istituzioni umane, sociali e politiche, ma anche nei discorsi degli scienziati *sulla scienza e/o in nome della Scienza*. Questi discorsi hanno anch'essi un carattere istitutivo-istituente.

10. La fondazione paretiana della scienza economica

Proviamo allora a seguire questo problema in Pareto, ripartendo dall'intuizione di Croce circa il carattere potenzialmente

⁶² In una lettera scritta all'indomani della recensione di Croce del *Manuale di economia politica*. Cfr. G. DE CAPRARIIS, *Trentadue lettere di Vilfredo Pareto a Benedetto Croce, Revue européenne des sciences sociales, Cahiers Vilfredo Pareto*, n. 10, pp. 139-161: 157-159.

esclusivo ed escludente del modo paretiano di concepire la scienza. Nel far ciò, bisogna ricordare che il tentativo paretiano era volto, come scriveva all'inizio della sua prima lettera, a «*istituire*» una «nuova teoria» su basi più rigorose e scientifiche di quelle sino ad allora elaborate. Non a caso, pochi anni prima del dibattito con Croce, aveva dato inizio al suo tentativo di *fondare l'autonomia della scienza economica*, recidendo il cordone ombelicale che la legava ancora alla «metafisica» del «diritto naturale».

A questo riguardo, la critica di Pareto al Walras degli *Études d'économie sociale* è emblematica, giacché è essa stessa una “manovra” di sostituzione di un'Autorità con un'altra, un approccio dichiaratamente “scientifico”, ove Pareto si lascia tuttavia sfuggire di esser un «*believer*»:

«professor Walras thinks it possible to draw certain economic deductions from metaphysical principles of jurisprudence. This opinion is worthy of respect but I am unable to accept it. *I am a believer* in the efficiency of experimental methods to the *exclusion* of all others. For me there exist no valuable demonstrations except those that are based on facts»⁶³.

La questione cruciale è allora capire il fondamento di quella «*exclusion*». Cominciamo con il rilevare come anche l'ultima affermazione del passo citato sia indimostrabile, giacché non può essere «based on facts», e come quindi abbia anch'essa un carattere dogmatico. Con riferimento al problema del fondamento di questa «*esclusione*» si può altresì ricordare il *Discorso per il Giubileo* (1917) di Pareto, nel quale l'economista ribadisce il *riferimento al modello* delle scienze naturali, e, in specie, al metodo sperimentale, precisando il suo intento di «*bandire dalle scienze sociali [...] le considerazioni sentimentali e quelle metafisiche [...]*»⁶⁴.

Qual è, dunque, il fondamento di questa «*esclusione*» di tutti gli altri metodi, o il fondamento di questo «*bandire*» le conside-

⁶³ V. PARETO, *The New Theories of Economics*, in *Journal of Political Economy*, Sept. 1897, pp. 485-502: 491.

⁶⁴ V. PARETO, *Discorso per il Giubileo* (1917), in ID., *Scritti sociologici*, a cura di G. BUSINO, Utet, Torino, 1966, pp. 729-736.

razioni *sentimentali* e *metafisiche*, se non l'assunzione del metodo sperimentale a fondamento e verità metafisica?

Per intendere il plesso di questioni in cui si avviluppa l'epistemologia paretiana, ritengo interessante riprendere un passo di Bobbio che traeva spunto proprio dal summenzionato *Discorso* paretiano. Soppesiamo molto attentamente le parole di questa riflessione generale su Pareto come uomo e scienziato:

«Per tutta la vita l'*immagine* che Pareto amò presentare di sé stesso fu quella dello *spassionato* fustigatore di tutte le *passioni* umane che avevano ostacolato il cammino della conoscenza scientifica della società; dell'*incredulo* irrisore di tutte le *credenze* più assurde che avevano alimentato le metafisiche sociali (di cui molte si facevano passare per scienza); del lucido, *sempre raziocinante*, *impassibile* osservatore della ricorrente, e per quanto esecrata sempre rinascente, follia umana. Una delle sue *antitesi* preferite era quella tra il *dommatismo di tutte le fedi* e lo "scetticismo scientifico" [...]. [Riteneva che] la via della scienza sarebbe stata aperta soltanto a colui che fosse disposto a non riconoscere altra *autorità* che quella della *ragione* e dell'*esperienza*, e acconsentisse *in nome di questa autorità* a mettere continuamente in discussione le proprie scoperte»⁶⁵.

È bene precisare che in questa sede non si tratta tanto di notare la pur rilevante contraddizione del Pareto sociologo, come ad esempio sottolineava Raymond Aron, per cui le migliaia di pagine scritte dal professore di Losanna sono «grevi di passione e di giudizi di valore»⁶⁶. Né tanto meno si tratta di sostenere, con lo Schumpeter della *Epochen der Dogmen*, che bisogna dubitare della «correttezza delle *professiones fidei* in un trattato *scientifico*». Se quest'ultimo monito era riferito alle "prediche" di Marshall, nondimeno un problema non dissimile si presentava anche per la sociologia del Pareto che «non è, come la sua teoria economica, una prestazione *tecnica* di prim'ordine; è qualche cosa di

⁶⁵ N. BOBBIO (a cura di), *Pareto e il sistema sociale*, Sansoni, Firenze 1973, p. 6.

⁶⁶ R. ARON, *Le tappe del pensiero sociologico*, trad. it. Mondadori, Milano, 1981, p. 428.

molto diverso. È un tentativo di fare una *predica*»⁶⁷.

Se infatti continuiamo a ragionare in questi termini oppositivi, anche rilevando le summenzionate contraddizioni rimaniamo pur sempre all'interno di quella stessa *antitesi* epistemologico-antropologica della modernità in cui era imprigionato Pareto, vale a dire: Scienza, Ragione, Esperienza *versus* fedi, religioni, dommatismo, metafisiche, irrazionalismo, passioni, sentimenti, emozioni ecc.

Il vero problema è che Pareto non si accorge che la sua impostazione ricalca una delle tante forme di scientismo, dal quale si può uscir fuori solo riconoscendo che la scienza stessa, come già notava Weber, si *fonda* su un «*Beruf*», una *vocazione*, una *passione*, una *fede*⁶⁸. E infatti, scriveva Bobbio, «“Ateo di tutte le religioni”, com'egli stesso si definiva, Pareto faceva, con questa dichiarazione [...] la sua professione di fede»⁶⁹. In altri termini, la sua *religione* era divenuta la Scienza: l'«incredulo irrisore di tutte le credenze» non è poi così ateo, è anzi, come si lascia sfuggire, un «believer». La Scienza è l'*Autorità in nome della* quale egli parlava. Così facendo, Pareto replicava il meccanismo di sostituzione di un'Autorità con un'altra, non rendendosi conto di perpetuare un dispositivo non meno «dommatico» (nel senso negativo paretiano), censorio, esclusivo ed escludente, di quello che criticava. Tanto è vero che «*la via della scienza sarebbe stata aperta soltanto a colui che fosse disposto a non riconoscere altra autorità che quella della ragione e dell'esperienza, e acconsentisse in nome di questa autorità a mettere continuamente in discussione le proprie scoperte*».

Sicché, se già Pareto ricordava a Croce (in conclusione della prima lettera) la validità del metodo di Mill per cui, come si possono e si debbono mettere in discussione le proprie scoperte, an-

⁶⁷ J.A. SCHUMPETER, *Epochen der Dogmen – und Methodengeschichte*, trad. it. *Epoche di storia delle dottrine e dei metodi* [1914]; *Dieci grandi economisti* [1951], a cura di G. BRUGUIER PACINI, Utet, Torino, 1953, p. 275 e p. 310.

⁶⁸ M. WEBER, *La scienza come professione; La politica come professione*, trad. it. Einaudi, Torino, 2001, spec. pp. 13-14 e 26 ss.

⁶⁹ N. BOBBIO, *Pareto e il sistema sociale*, cit., p. 6.

che le ipotesi fondative sono continuamente rivedibili, tuttavia, nella prospettiva scienziata paretiana, non è possibile mettere in discussione l'Autorità della Scienza. Il discorso di Pareto suona allora più o meno così: "non avrai altro Dio all'infuori della Scienza".

Riprendiamo, in conclusione, l'*incipit* del passo di Bobbio: «per tutta la vita l'immagine che Pareto amò presentare di sé stesso fu quella dello spassionato fustigatore di tutte le passioni umane che avevano ostacolato il cammino della conoscenza scientifica della società». E si ricordi anche l'elogio che Croce rivolgeva a Pareto per la sua capacità di tenere distinte scienza e programmi sociali, per il «fermo quanto leale proposito di reprimere e disciplinare i propri sentimenti di battagliero scrittore di cose politiche, sacrificandoli alla severità della scienza, tutte le volte che scientifico e non politico è il suo assunto». Orbene, da dove, da quale luogo o *Specchio*, Pareto derivava questa «immagine» di sé? Come fa questa immagine ad essere così normativa da indurlo a «disciplinare i propri sentimenti» sino al punto di «sacrificarli alla severità della scienza»? E, soprattutto, perché Pareto amava questa immagine?

Era proprio il *discorso* sul metodo, con riferimento alla conoscenza "oggettiva" e "spassionata", a *istituire nel* Pareto-scienziato la scissione tra Ragione e passioni, tanto da fargli *credere* di essere lo «spassionato fustigatore di tutte le passioni umane»⁷⁰, cioè restituendogli quella fiera immagine di sé. Ma, con palese contraddizione, Pareto era un «credente» nella scienza, la "amava" tanto quanto amava appassionatamente quell'immagine di sé che essa gli rifletteva, e che dotava di senso il suo agire nella sfera pubblica come "Scenziato dell'economia". Con questa immagine Pareto si presentava, si rappresentava, si riconosceva.

⁷⁰ Cfr., ad es., l'introduzione di V. PARETO, *I sistemi socialisti* [1902], pref. di G.H. BOUSQUET, trad. it. di C. ARENA, Utet, Torino, 1951, pp. 3-4, e ID., *Trattato di sociologia generale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1964, p. 833.

11. *Gli pseudoconcetti (II). Lo scambio tra finzione e realtà*

Per tornare a Croce, è difficile fugare il sospetto che anche lui non riesca a sottrarsi a quest'ordine di problemi, non solo perché sin dall'inizio del dibattito con Pareto pretendeva che la sua formulazione del «principio economico» fosse «a capo» dei trattati di economia, ma anche perché, come aveva scritto in *Economia filosofica ed Economia naturalistica*, solo l'economia filosofica può essere considerata «scienza vera e propria, perché è quella che sola permette di *comprendere*». D'altra parte, una delle sue «ultime» sistematizzazioni del problema del rapporto tra Scienza e Filosofia (con particolar riferimento alla scienza economica e giuridica, mentre lo statuto epistemologico della scienza politica verrà tematizzato successivamente) avverrà nella *Filosofia della pratica*, e cioè dopo che nella *Logica* affrontò di petto il problema delle «finzioni concettuali» o «pseudoconcetti». In questa sede occorre accennare ad alcune delle difficoltà che caratterizzano la teoria delle finzioni concettuali, vale a dire non solo la più nota «oscillazione» (come definita da Croce stesso) tra individuale e universale, ma anche *tra teoria e pratica*, e cioè all'interno della grande divisione della tetralogia dello spirito tra conoscere e volere. Ed è questa una difficoltà che si accompagna a una ulteriore oscillazione del discorso epistemologico crociano sulla «natura» delle scienze sociali.

Nella *Filosofia della pratica*, riprenderà il problema nel capitolo intitolato «*La filosofia dell'economia e la così detta scienza economica*», ove mi pare significativo quel «così detta», che sembra sin dall'inizio gettare un'ombra di dubbio (se non di discredito) sulla scienza economica in quanto *scienza*. Di più: Croce muove dall'assunto secondo cui «*due scienze rigorose, aventi l'oggetto medesimo, non sono concepibili*». Egli sembra cioè fare un passo indietro rispetto alla precedente acquisizione circa il loro «diverso modo di trattazione». Invero, e più esattamente, la distinzione è adesso riformulata e acquisita a un diverso *livello*, seguendo cioè la ripartizione categoriale dello spirito tra il «vero» (logica) e l'«utile» (economica), ma ciò non toglie le ambiguità summenzionate, anzi le rende ancora più evidenti.

In questa nuova prospettiva la Filosofia dell'economia ha ad oggetto l'azione umana intesa come volizione dell'individuale, che è sempre unica, individuata e irripetibile. Con lo stesso tipo di argomento con cui al termine della Filosofia della pratica cercherà di dimostrare l'«irrealtà delle leggi», Croce spiega le ragioni dell'«irrealtà delle leggi e dei concetti della Scienza economica»: «ogni individuo è *diverso* in ogni *istante* della sua vita, e vuole e opera in modo sempre nuovo e diverso, *incomparabile*, con altri modi di volere e operare *suoi propri* o degli *altri*»⁷¹.

La scienza economica è invece equiparata (quasi prendendo sul serio l'impostazione paretiana) alle scienze naturalistico-matematiche e strutturantesi su quegli schemi, tipi e astrazioni che egli chiama «finzioni concettuali» o «pseudoconcetti». Queste finzioni sono i prodotti dell'«intelletto» astrante che, nella misura in cui astrae, e cioè «abbandona la realtà concreta e la concreta conoscenza», crea una «realtà *finta*». Si noti: «finta», e non finzionale. Per inciso, vale la pena evidenziare sin d'ora che nel discorso crociano sussiste un'identica distinzione tra *Filosofia del diritto* e *Filosofia politica* da un lato e *Scienza giuridica* e *Scienza politica* dall'altro, essendo anche queste ultime produttrici, rispettivamente, di finzioni giuridiche e politiche.

Ora, secondo la logica dei distinti che regge le ripartizioni categoriali della sua tetralogia dello spirito («Estetica» o conoscenza dell'individuale; «Logica» o conoscenza dell'universale; «Economica» o volizione dell'individuale; «Etica» o volizione dell'universale), e secondo quanto abbiamo già visto a proposito del nominalismo, lo pseudoconcetto apparterrebbe alla sfera pratica.

Eppure, mi pare che nel sistema crociano gli pseudoconcetti abbiano una natura indecisa *tra* il teoretico e il pratico, senza tuttavia una precisa spiegazione di questo loro essere “tra”, tanto più se Croce deve escluderli dall'ambito del conoscere (e del Vero). D'altra parte la questione è ulteriormente complicata se si assume

⁷¹ B. CROCE, *Filosofia della pratica* cit., p. 238. Ha colto la problematicità di questa tesi per le scienze sociali R. BODEI, *Il ruolo dell'economia in Croce*, cit., p. 164.

la Tesi di Franchini: gli pseudoconcetti sarebbero «identici» «allo *Schema-Bild* di Kant». Un'«identità» che tuttavia non è ulteriormente precisata: gli pseudoconcetti sarebbero «identici per tanti versi allo *Schema-Bild* di Kant»⁷². Ma quali «versi»?

Basti qui ricordare come in *Economia filosofica ed economia naturalistica* (1906) Croce aveva lodato tanto la progressiva liberazione degli studi di economia dal «fardello di tutte le questioni d'indole pratica o politica», quanto la conseguente acquisizione del carattere «teoretico o scientifico» della scienza economica; e seguiamo questa *ambiguità* o *ambivalenza* nel ragionamento del filosofo allorché si appresta a ridefinire lo statuto epistemologico della «così detta» scienza economica:

«se l'Economia [cioè la *scienza* economica] non dà la verità universale della Filosofia né la verità particolare della Storia, a loro volta Filosofia e Storia non sono capaci di compiere il più piccolo calcolo; se l'Economia non ha occhio pel vero, la Filosofia e la Storia non hanno braccia per rompere e dominare le onde dei fatti [...]. Ed è una sana tendenza quella che l'Economia mostra a costituirsi come *Economia pura, ossia libera di questioni pratiche*, che sono anch'esse questioni storiche»⁷³.

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

«tra la Filosofia dell'economia, delineata di sopra, e la Scienza o Calcolo economico, di cui abbiamo definito la natura, non c'è dunque, disaccordo, non potendo esservene tra due formazioni affatto *eterogenee*, delle quali una si muove dentro le categorie della verità e l'altra fuori di esse, *guidata da intenti di ordine pratico*»⁷⁴.

Nel capitolo successivo, Croce cerca di precisare ulteriormente il problema, criticando le «confusioni tra scienza economica e filosofia dell'economia» e gli «errori che ne derivano». I tre più

⁷² R. FRANCHINI, *Premessa*, in R. FRANCHINI-G. LUNATI-F. TESSITORE, *Il ritorno di Croce nella cultura italiana*, cit., pp. 5-8: 6.

⁷³ B. CROCE, *Filosofia della pratica* cit., p. 256 (corsivi miei).

⁷⁴ *Ivi*, p. 261.

comuni errori derivanti da questa confusione sono:

1) Finire con il «negare la filosofia per l'economia». È ciò che fanno gli economisti che «sbeffeggiano» la filosofia come «vuota chiacchiera», e che «vorrebbero addirittura distruggere per sostituirla i metodi dell'osservazione empirica e della costruzione matematica; nel qual atto vengono poi a caldeggiare (cheché protestino in contrario) una loro particolare e poco consapevole filosofia empiristica e matematica». Costoro sono da Croce liquidati con la celebre sentenza: «risparmiatevi la pena di filosofare. Calcolate e non pensate!».

2) Conferire «valore universale a concetti empirici», come le concezioni del «liberismo» che lo innalzano a «legge di natura», o quelle che ipostatizzano «fatti storici e contingenti»;

3) Trasformare «le finzioni del calcolo in realtà»⁷⁵.

Il primo punto riprende e cerca di liquidare definitivamente il dibattito con Pareto, pur senza citarlo esplicitamente. In questa sede sono maggiormente interessanti gli ultimi due punti, rispetto ai quali occorre chiedersi quale sia la reale preoccupazione del filosofo. Croce sembra temere che la filosofia faccia «suoi in misura più o meno larga il metodo e gli *schemi* [...] propri» della scienza economica. A suo dire, ciò avrebbe ingenerato una serie di errori, fra cui quello di «mutare in realtà le finzioni escogitate per lo stabilimento del calcolo». La distinzione tra filosofia e scienza, è volta non solo a evitare che l'una prenda il posto dell'altra, ma, soprattutto, che si scambino l'empirico con l'universale, il contingente con il necessario (o verità).

Ora, si noti anche che uno dei principi della *Filosofia della pratica* è che siccome «l'uomo opera caso per caso, d'istante in istante [...] non è possibile fornire *modelli* e *tipi* fissi d'azione», e non esisterebbe, pertanto, una «scienza pratica e normativa»⁷⁶. È anche in questo senso che Croce rivendicava alla sua impostazione, come vedremo, di essere non una «filosofia pratica», bensì una «filosofia della pratica».

⁷⁵ *Ivi*, pp. 262-65.

⁷⁶ *Ivi*, pp. 33-34.

Tuttavia, e non senza qualche difficoltà, in questa riflessione sullo statuto epistemologico della scienza economica (ma anche delle scienze sociali in generale) Croce deve anche ammettere che

«senza gli schemi della scienza economica sarebbe impossibile *orientarsi* nella realtà empirica, e accadrebbe tuttora quel che accadeva quando la scienza economica era ancora bambina; cioè, che si prendessero provvedimenti di governo efficaci a portare al più alto grado quei mali che con essi si pensava di rimuovere»⁷⁷.

Dunque Croce deve ammettere l'importanza della scienza economica non solo come «scienza pratica e normativa», ma anche come *guida* dell'azione del politico.

Orbene, se «*non è possibile* fornire modelli e tipi fissi d'azione», sorgono almeno due domande: come possono questi schemi «orientare»? O meglio: orientano nella conoscenza o nell'azione? Da dove deriva la sua preoccupazione che le finzioni si tramutino in realtà?

Venendo alla prima domanda, per Croce appare affatto pacifico che la scienza economica sia un *sapere per operare* (serve a prendere «provvedimenti di governo»), e che questo sapere sia persino un «bene», se non altro perché evita dei «mali». Nel ragionamento di Croce, tuttavia, e senza un chiarimento a riguardo, quegli schemi orientano anche nella conoscenza, ma fino a un certo punto:

«Gli schemi astratti dell'economia, insufficienti sempre a chiudere la ricchezza del reale, porgono nient'altro che uno strumento a chi si accinga alla concreta osservazione storica e sociologica per la quale egli deve poi giovare di molti altri strumenti insieme. Donde l'importanza, per es., della scuola del Le Play, che teneva conto nello studiare le condizioni economiche concrete della religione, dei sentimenti familiari e politici e di tutte le altre cose connesse con quelle; e di qui anche la riconosciuta necessità di far seguire (come si dice) al metodo analitico il sintetico, ossia (come

⁷⁷ *Ivi*, pp. 254-55.

meglio si direbbe) di lasciare da banda le astrazioni nell'affrontare i problemi della vita, e percepire direttamente la vita stessa»⁷⁸.

Ma è davvero possibile questo «percepire» immediato? Se lo fosse, allora bisognerebbe anche spiegare quale sia la funzione epistemologica di quegli schemi e perché si dovrebbe ricorrere ad essi. In altri termini, se fosse davvero possibile «percepire direttamente la vita stessa» non si capisce bene, o non si capisce più a cosa servirebbero gli schemi e le astrazioni. D'altra parte, se Croce ammette la «necessità» di «lasciare da banda le astrazioni» per giungere a questo «percepire direttamente», deve non solo ammettere la *realtà* (almeno nello Spirito) di queste astrazioni, ma deve anche ammettere che la percezione con gli «schemi» è una percezione *mediata*. Quale, allora, la natura di questa mediazione? Questa oscillazione di Croce aggiunge dunque un'altra ambiguità alla sua posizione nei confronti delle scienze sociali.

Venendo alla seconda domanda, cerchiamo di capire da dove deriva la preoccupazione del filosofo che le «finzioni» si tramutino in «realtà». A rileggere attentamente gli ultimi due punti si potrebbe sostenere che la sua vera preoccupazione non siano tanto i «tipi» e gli «schemi» in quanto tali, ai quali si sforza di riconoscere, non senza difficoltà come abbiamo visto, una qualche funzione positiva o utile, ma il fatto che questi siano «fissi», che cioè vengano ipostatizzati, universalizzati o persino idolatrati, tarpan-do così le ali dell'agire libero.

Se così fosse, come credo che sia, allora bisogna sostenere che Croce, in questa riflessione epistemologica, confonde due ordini di problemi. Croce cioè muove da una preoccupazione: che lo «*schema*», assunto finzionalmente *sub specie aeternitatis*, e in quanto peculiare «figura dell'immutabile», rischi di soffocare o uccidere la vita e il suo fluire. Ma egli finisce con il proiettare questa preoccupazione sulla riflessione circa lo statuto epistemologico della scienza economica e degli «schemi» da questa utilizzati, senza rendersi conto che lo *schema* è solo finzionalmente assunto come «fisso». Che poi nella realtà possa accadere che le ipotesi o finzioni fonda-

⁷⁸ *Ivi*, p. 264-265.

tive si caricano di una valenza assoluta o metafisica è un problema che riguarda non tanto la “natura” delle finzioni, quanto il rapporto tra lo studioso e il sapere.

Sicché Croce, proiettando queste preoccupazioni sulla sua riflessione epistemologica, e per quanto cerchi di non screditare le scienze moderne e di trovare per esse un giusto posto nella tetralogia dello spirito, finisce con il caricare gli pseudoconcetti, le finzioni, i modelli e i tipi di un’accezione negativa. Sono, appunto, «finti». Non sono, kantianamente, le condizioni di possibilità e di intelligibilità del reale, ma ciò che lo «mutilano».

In ogni caso, se ritorneremo sul problema delle finzioni concettuali, basti qui ribadire come Croce, pur credendo di aver risolto l’apparente «disaccordo [...] tra due formazioni affatto *eterogenee*», non fa che amplificarne le ambiguità. Se la scienza economica è a un tempo, e contraddittoriamente, «libera da questioni pratiche» e «guidata da intenti di ordine pratico», d’altra parte la filosofia dell’economia si muoverebbe «dentro le categorie della verità», assurgendo cioè ad un livello “più alto”. Ora, se l’Utile, in quanto categoria, è verità, è però anche produttrice di finzioni, che sono non-verità; si configura allora l’arduo problema del come in questa categoria possano darsi, a un tempo, finzione e verità.

II.

La Filosofia della pratica: la rifondazione della volontà

La filosofia crociana dell'azione economica è un punto estremamente importante della sua speculazione, autentica chiave di volta delle successive riflessioni su diritto e politica, ma anche snodo cruciale nella costruzione del suo storicismo e della tematizzazione del rapporto tra legge, finzioni e libertà. Nell'economia di questa ricostruzione importa sottolineare, come in parte è già emerso nelle pagine precedenti, quale sia il nesso tra la riflessione crociana sull'azione e la libertà dell'agire e quella mirante, da un lato, a riconoscere il ruolo delle finzioni o pseudoconcetti e, dall'altro, a negarne il loro carattere di essenza, sostanza o verità.

In una postilla della *Logica* (inserita nel 1909), Croce, ripercorrendo l'evoluzione che lo aveva portato alla prima formulazione dello storicismo assoluto, spiega come aveva superato il concetto astratto di filosofia ed era giunto all'identità completa di filosofia e storia grazie ai suoi «studi sulla Filosofia della pratica col rapporto d'*identità* da me ritrovato *tra intenzione e azione*», e soprattutto grazie agli studi dell'amico Giovanni Gentile¹. Già nel dibattito con Pareto, Croce aveva sostenuto di pensare alla «scelta in atto»; ora, per dirla con terminologia gentiliana, si era avviato a pensare la volontà «in atto».

L'affermazione circa la conseguita identità di intenzione e azione non è di poco conto: Croce ricapitola, consapevolmente,

¹ B. CROCE, *Logica*, cit. p. 211 (corsivo mio).

l'esito e il compimento di quella che avrebbe dovuto essere una rivoluzione filosofica. Si era trattato di superare e riformare niente di meno che l'intera tradizione occidentale della filosofia pratica, risalente ad Aristotele, che concepisce l'azione come un processo di deliberazione sui mezzi, mentre il fine è assunto come dato. Il che implicava anche riformare il concetto di autonomia che, da Kant all'idealismo, aveva assunto un ruolo chiave nella tematizzazione della libertà. La differenza dalla prospettiva tradizionale era da Croce rimarcata sin dal titolo della sua *Filosofia della pratica* che segnava, a suo dire, il passaggio dalla filosofia pratica alla filosofia *della* pratica²:

«l'errato concetto di una sorta di scienze chiamate pratiche o normative ha fondamento nella concezione del fine, del bene, dei concetti e giudizi di valore, come precedenti l'azione. Tolti di mezzo i concetti e giudizi pratici in quanto speciale categoria di concetti e giudizi, è tolta insieme l'idea stessa di una scienza pratica e normativa. Perciò la filosofia della pratica non può essere filosofia pratica»³.

Cerchiamo allora di approfondire un po' meglio questo snodo della riflessione di Croce, anche al fine di intenderne le implicazioni sulla formalizzazione del giuridico e del politico.

12. *L'economico e la tecnica*

Per intendere la complessità delle questioni che ruotano attorno alla rifondazione della teoria della volontà bisogna tornare al dibattito con Pareto, quando Croce, dopo aver rigettato l'identificazione tra l'economico e il meccanico, ritiene che occorra ancora determinare se il fatto economico, «come fatto dell'*attività* dell'uomo», sia «di conoscenza o di volontà, se teoretico o pratico». Il fi-

² Su questo punto cfr. G. CACCIATORE, *Filosofia della pratica e filosofia pratica in Croce*, in *Per conoscere Croce*, a cura di P. BONETTI, Napoli, 1998, pp. 213-30.

³ B. CROCE, *Filosofia della pratica*, cit., p. 35.

losofo si appresta allora a confutare la distinzione paretiana tra «azioni logiche» e «azioni non logiche» (distinzione che poi giocherà un ruolo centrale nella sociologia di Pareto). Per questa via Croce arriva anche alla confutazione delle confusioni tra l'«economico» e il «tecnologico». Il ragionamento crociano è inoltre importante poiché attraverso esso comincia ad essere elaborato il rapporto tra teoria e pratica. Sebbene la distinzione tra teoria e pratica fosse stata assunta quasi dogmaticamente da Croce sin dall'inizio del suo percorso speculativo, e in questi passi, come vedremo, il teoretico è già chiaramente distinto dal pratico, il loro rapporto comincerà ad essere tematizzato attraverso non poche riflessioni e ripensamenti. Seguiamo allora il ragionamento del filosofo e la sua preliminare confutazione della teoria dell'azione di Pareto:

«[il fatto economico,] per voi che lo concepite come scelta, non può esser dubbio che sia fatto di attività pratica, ossia di *volontà*. E questa conclusione è anche la mia. *Scegliere* qualcosa non può significare se non *volerla*. Ma voi venite a oscurare alquanto siffatta conclusione quando parlate di azioni *logiche* e *illogiche*, e le azioni propriamente economiche ponete fra le prime. Logico e illogico rimandano chiaramente all'attività teoretica. Un'azione "logica" o "illogica" sarà un modo di dire comune, ma non certo esatto e rigoroso. Il lavoro logico del pensiero è ben distinto dall'atto della volontà. Ragionare non è volere. Né volere è ragionare: ma il volere suppone il pensiero, e perciò la logica. Chi non pensa non può nemmeno volere. [...]. Nella conoscenza, in quanto necessario presupposto dell'azione economica, trova, se non giustificazione, spiegazione il vostro distinguere "azioni logiche e illogiche". Le azioni economiche sono sempre (diciamo pure così) azioni logiche cioè precedute da atti logici; ma bisogna tenere ben distinti i due momenti, il fatto dal suo presupposto. Giacché *dalla mancata distinzione dei due momenti è nata l'erronea concezione del principio economico come fatto tecnologico*»⁴.

Ora, per distinguere principio economico e fatto tecnologico, Croce propone di considerare la diversa natura dei rispettivi «errori»:

⁴ B. CROCE, *Sul principio economico*, cit., pp. 237-38.

«è errore tecnico l'ignoranza delle leggi della materia sulla quale vogliamo operare: per esempio ritenere che si possano porre travi di ferro molto pesanti sopra mura sottili senza che queste ultime rovinino. È errore economico non mirar dritto al proprio fine: voler questo e insieme quello, ossia non voler veramente né questo né quello»⁵.

Questa precisazione non è tuttavia così chiara e distinguente come Croce vorrebbe. Infatti l'«errore tecnico» è per Croce un «errore teoretico», ma nella definizione di errore tecnico egli include un riferimento alla *pratica*, al volere e all'operare: «è errore tecnico l'ignoranza delle leggi della materia sulla quale *vogliamo operare*». La tecnica è dunque da Croce assunta, classicamente, come una *techne*: un *sapere per operare* e dunque una teoresi finalizzata alla pratica. Ma se così è, la tecnica e la logica, lungi dall'essere distinte dall'economico tornavano a confondersi con esso.

Lo spunto a riprendere questi problemi gli è offerto da un articolo di Ulisse Gobbi, da cui nascerà una discussione sul rapporto tra «giudizio economico» e «giudizio tecnico»⁶. Gobbi, pur riprendendo il dibattito tra Croce e Pareto, aveva fondato l'economico sul principio del giudizio di «convenienza»: su ciò che è conveniente fare in ogni circostanza data. Questo giudizio è tuttavia preceduto da un giudizio tecnico di «possibilità» e subordinato a un fine. Su questa base, Gobbi viene costruendo una *gerarchia* di giudizi: il giudizio teoretico e tecnico, il giudizio economico e poi quello morale relativo alla determinazione dei fini.

Una siffatta formalizzazione gerarchica non poteva soddisfare Croce, intento a tematizzare il rapporto tra teoria e pratica e a distinguere, all'interno di quest'ultima, economico ed etico. Non solo. Per Croce il «giudizio» è attività logica ed è di pertinenza della Logica. E il rapporto tra economia e morale non è gerarchico bensì, come abbiamo visto, di implicazione.

Qui è tuttavia interessante notare l'argomentazione crociana

⁵ *Ivi*, p. 238.

⁶ B. CROCE, *Il giudizio economico e il giudizio tecnico. Osservazioni a una memoria del prof. Gobbi* (1901), in *ID.*, *Materialismo storico*, cit., pp. 253-63.

circa la natura del giudizio pratico poiché essa si staglia sullo sfondo del problema del nesso tra teoria e pratica. Questa argomentazione è volta a confutare il luogo comune che i giudizi pratici o i giudizi di valore «*guidino* l'attività pratica, simili a lanterne nel buio della notte. L'attività pratica porta seco la sua propria luce o le sue proprie lanterne, e non ha bisogno di quelle altre». Per Croce «i giudizi pratici non esistono: i giudizi sono sempre teorici, e sono teorici ancorché siano teorici del pratico, ossia abbiano come *antecedente* e materia le volizioni»⁷. In questo senso, dunque, la teoria segue alla prassi. Con un'analisi, che rievoca e precisa il senso della critica alla scala dei valori di Pareto, Croce scrive:

«qualche filosofo e qualche scuola hanno pensato che l'azione pratica dell'uomo sia preceduta da giudizi pratici o di valore. Il processo sarebbe: 1) Giudizio teorico: "A è". 2) Giudizio pratico: "A è buono" (o cattivo, utile o dannoso, conveniente o sconveniente, ecc.). 3) Intervento della volontà, per dirigere l'azione secondo il giudizio n. 2. L'immaginario, in questo preteso processo, è il secondo stadio, il n. 2. Il n. 2 è effetto di illusione psicologica [...]. L'uomo che vuole nell'attimo che vuole non riflette sulla volontà. Ma nell'attimo seguente può dare alla sua accaduta volizione l'espressione teorica "Voglio A perché A è buono, o non voglio A perché A è cattivo" [...] Per dire che "la tal cosa è da volere o da non volere", bisogna, anzitutto, averla voluta o non voluta [...]. *Un'azione non la voglio perché è utile, ma è utile perché la voglio*»⁸.

Per Croce, dunque, è la volontà che crea il suo oggetto: il bene, l'utile o il conveniente. Si tratta, evidentemente, di una questione cruciale, giacché l'insistenza di Croce sul fatto che l'azione non sia condizionata era il modo in cui cominciava a tematizzare la libertà del volere, un volere che avrebbe la «luce» in se stesso: autonomo e non eterodiretto.

A questo punto, però, se la teoria è un *posterius* rispetto alla prassi, non si può non ricordare come solo pochi mesi prima, nel

⁷ *Ivi*, p. 257.

⁸ *Ivi*, p. 256-57 (Corsivo mio).

dibattito con Pareto, Croce aveva al contrario sostenuto che «il volere *suppone* il pensiero, e perciò la logica. Chi non pensa non può nemmeno volere».

Di più: che fine ha fatto quella *tecnica* intesa pur sempre come «conoscenza» e che era stata assunta come “sapere per operare”? La tecnica era qui una forma peculiare di conoscenza che *non determina ma prepara le condizioni del volere*. Orbene, Croce non si allontana da questa posizione, ma cerca solo di distinguere la tecnica dal giudizio e di precisare, come già aveva fatto nelle *Tesi di estetica* (1900) e poi nell'*Estetica* (1902) in che senso la tecnica è ora una «situazione»:

«una conoscenza, che non è seguita, o si presume che non possa essere facilmente seguita da un'azione pratica, si chiama “pura”: la stessa conoscenza, se è seguita effettivamente da quella, si chiama “applicata”: se si presume che possa essere facilmente seguita da una particolare azione, “applicabile” o “tecnica”. Questa parola indica dunque una *situazione* in cui una conoscenza si trova o può facilmente trovarsi, non già una forma speciale di conoscenza. Ciò è tanto vero che riuscirebbe affatto impossibile determinare se un certo ordine di conoscenze sia, intrinsecamente, puro o applicabile. Ogni conoscenza, per astratta e filosofica che si voglia dirla, può essere guida di atti pratici»⁹.

La tecnica come «situazione» indica dunque una sorta di sapere “in potenza”, ma pur sempre finalizzato all'operare. A mio giudizio, dunque, Croce non scioglie l'ambivalenza della natura di questo “sapere per operare”, senza cioè che esso possa essere ricondotto unicamente e univocamente all'ambito del teorico o a quello del pratico. Se, e nella misura in cui, questo conoscere è *in funzione dell'operare*, ne viene comunque minata la sua autonomia di “distinto” dal pratico. E questa ambivalenza verrà replicata, non a caso, anche quando la scienza e la tecnica verranno definitivamente ricondotte nella categoria dell'utile, sotto la forma di saperi pseudoconcettuali. E quando il posto della situazione verrà occupato dalla conoscenza o giudizio storico.

⁹ B. CROCE, *Estetica*, cit., p. 62.

Dobbiamo tuttavia continuare a seguire Croce nella sua elaborazione della teoria dell'azione in generale e dell'azione economica in particolare.

13. *Mezzi e fini*

Cerchiamo ora di ricostruire il senso del percorso compiuto da Croce nel tentativo di superare la teoria tradizionale dell'azione con la conseguita identità di intenzione e azione.

Una delle prime statuizioni di Croce volte a definire l'autonomia dell'economico e il suo distinguersi dal morale (ma anche dalle altre categorie dello Spirito) fa leva sulla definizione di una *prassi meramente strumentale*:

«volere economicamente è *volere un fine*; volere moralmente è *volere il fine razionale*. Ma appunto chi vuole ed opera moralmente non può non volere ed operare utilmente (economicamente). Come potrebbe volere il fine *razionale* se non lo volesse insieme come *fine suo particolare*? [...] Si può volere economicamente senza volere moralmente; ed è possibile condursi con *perfetta coerenza* economica seguendo un fine irrazionale (immorale)»¹⁰.

Ed è a questo riguardo che, per spiegare in che senso possa darsi nella "realtà" un siffatto agire economico, Croce introduce, come abbiamo visto, gli esempi tratti da modelli letterari: Cesare Borgia, Jago, Ser Cappelletto. Questo tipo di agire economico è pensato come «forza di volontà» o energia volitiva, ma anche come «coerenza» e dunque come capacità di perseguire scopi. Questa concezione meramente strumentale della prassi appare ancora legata al canone tradizionale della filosofia pratica.

Per intendere le rimediazioni crociane sul problema dell'agire occorre non di meno tener fermo il suo riferimento al Machiavelli e la relativa reinterpretazione "machiavelliana" di Marx. Quanto al Machiavelli, il giudizio di Croce fu sempre lo stesso: Machiavelli

¹⁰ B. CROCE, *Tesi fondamentali*, cit., p. 57.

è il «simbolo della pura politica», nonché il fondatore della filosofia politica, perché «scopre la necessità e l'autonomia della politica, della politica che è di là, o piuttosto di qua, dal bene e dal male morale, che ha le sue leggi a cui è vano ribellarsi, che non si può esorcizzare e cacciare dal mondo con l'acqua benedetta»¹¹. Quanto a Marx, nella celebre prefazione del 1917 agli studi su *Materialismo storico ed economia marxistica*, Croce reinterpreta il suo debito nei confronti di Marx con particolare riferimento alla «concezione politica». Marx lo «riportava alle migliori tradizioni della scienza politica italiana, mercé la ferma asserzione del principio della forza, della lotta, della potenza e la satirica e caustica opposizione alle insipidezze giusnaturalistiche, antistoriche e democratiche, ai cosiddetti ideali dell'89». Ancora, Marx gli aveva insegnato a diffidare dalle «alcinesche (Alcina, la decrepita maga sdentata, che mentiva le sembianze di florida giovane) della Dea Giustizia e della Dea Umanità»¹². Questa introduzione spiega anche, *ex post*, il senso dell'interpretazione crociana di Marx come «il "Machia-velli del proletariato"»¹³.

A questo riguardo, Vitiello ha ragionevolmente sostenuto che Marx aveva fatto molto di più nel pensiero crociano: «gli aveva fatto comprendere la necessità di portarsi fuori dell'intera tradizione del pensiero etico-politico dell'Occidente, da Platone a Hegel»¹⁴. Semplificando al massimo questa tradizione si può dire che essa ha sempre ritrovato il suo atto fondativo nella celebre confutazione di Trasimaco nella *Repubblica* di Platone, in virtù della quale Socrate lo aveva costretto ad ammettere che anche il più forte deve *conoscere* il suo utile per poterlo realizzare. Di qui il carattere inevitabilmente "regolato" della forza, la scoperta del

¹¹ B. CROCE, *Per la storia della filosofia politica*, in ID., *Etica e politica*, cit., pp. 204-205.

¹² B. CROCE, *Prefazione*, in ID., *Materialismo storico*, cit., p. XII e p. XIV.

¹³ B. CROCE, *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del Marxismo* (1897), pp. 57-115: 113.

¹⁴ V. VITIELLO, *L'interpretazione crociana di Marx e il problema del controllo della pleonexia*, in G. CACCIATORE-G. COTRONEO-R. VITI CAVALIERE (a cura di), *Croce filosofo*, II, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003, pp. 641-660: 642.

carattere intersoggettivo del *con*-veniente o dell'*inter*-esse, e la conseguita supremazia o primato del conoscere sul volere. Per lo stesso Platone, questa soluzione lasciava tuttavia aperta la questione della *pleonexia* intrinseca alla "natura" (bisogni, desideri, sensi e appetiti) dell'uomo. Anche postulando una conseguita situazione di equilibrio o stabilità attraverso l'*inter*-esse fra due o più individui, essi, presi singolarmente, continuano non di meno a coltivare la tendenza a prevaricare e a soverchiare gli altri, e l'equilibrio conseguito è, di fatto, un equilibrio instabile e sempre soggetto a mutamento. La conoscenza, che dovrebbe servire a regolare l'uso della forza, pare quindi insufficiente, e, anzi, può anche operare nel senso di mettersi al servizio di essa. Da Platone ad Hegel, le soluzioni al problema del tenere sotto controllo la *pleonexia*, sono variamente consistite nel trovare un sostegno *esterno* e stabile all'*instabile* natura umana. Secondo Vitiello, dall'idea del bene come luce della ragione all'*euphyia* di Aristotele, sino alla «fede» di Paolo, permane, nonostante le grandi differenze tra questi, il «medesimo concetto della necessità per l'uomo di trovare un sostegno esterno alla natura umana perché possa attuarsi la giustizia». In questa prospettiva la

«connessione tra Platone e Paolo non deve destare stupore – in chi, almeno, conosce il senso della conciliazione tra Atene e Gerusalemme proposta da Hegel. L'*ethos* greco di Hegel – retto dall'intento di superare la presunta "astrattezza" della morale kantiana – conserva in sé profonda la traccia della dottrina paolina: la dialettica della *Rechtsphilosophie*, per la quale l'eticità si mostra da ultimo come il fondamento della legge, discende anche dalla dottrina paolina della fede fondamento della legge»¹⁵.

Orbene, Croce inizierà a prendere congedo da questa tradizione etico-politica occidentale attraverso una serie di riflessioni che lo porteranno all'elaborazione della sua *Filosofia della pratica*: dalla volontà come «forza tra forze» e come creatrice di storia e di realtà al primato della prassi utile-economica sul conoscere e la connessa tesi per cui «*voluntas fertur in incognitum*». Se, e in che

¹⁵ *Ivi*, 651.

misura, Croce riuscirà a portare a termine questo programma, dovremo valutarlo alla luce della sua riflessione politica. Seguiamo alcuni degli snodi fondamentali di questa riflessione.

Nella più matura teoria dell'azione, elaborata nella *Filosofia della pratica*, dopo aver ripreso la sua critica dei giudizi pratici e della correlativa ed erronea idea che la conoscenza del fine precede la volizione, Croce fornisce una diversa accezione del «fine», segnando il superamento della filosofia pratica tradizionale:

«Il fine in universale è dunque il concetto stesso di volontà, e considerato nell'atto singolo come questo o quel fine, è nient'altro che questa o quella volizione determinata. Donde anche una migliore definizione del rapporto di esso con il mezzo, che si suole empiricamente ed erroneamente concepire quasi parte di volizione e di azione al servizio di un'altra parte di essa. Un atto volitivo è unità inscindibile, e solo per comodo pratico si può darlo come diviso. Nell'atto volitivo, tutto è volizione, niente è mezzo, tutto è fine. Il mezzo non è altro che la situazione di fatto, dalla quale l'atto volitivo prende le mosse, e solo così il mezzo si distingue dal fine. Si distingue, cioè, e si unifica insieme; perché se [...] la volizione non è la situazione, d'altra parte tale la situazione quale la volizione: l'una varia in funzione dell'altra. Di qui l'assurdità della massima che *il fine giustifica il mezzo*: massima di carattere empirico, sorta talora per giustificare azioni che erroneamente si ritenevano ingiustificate, e più spesso per lasciar passare come giuste quelle che erano ingiustificabili. Tal mezzo, tal fine; ma il mezzo è il dato e non ha bisogno di giustificazione, il fine è il voluto e deve giustificarsi in sé medesimo»¹⁶.

Dunque, quella che nelle prime formulazioni dell'Estetica era apparsa come una prassi meramente strumentale è qui riformulata in maniera tale che il fine è immanente alla volizione, e il mezzo è la «situazione» da cui la volizione prende le mosse per la sua «iniziativa».

La sintesi fornita da Croce circa la ritrovata identità tra intenzione e azione significa allora, e in primo luogo, che la volontà non ha né un presupposto *dietro* di sé, né un fine *davanti* a sé. La

¹⁶ B. CROCE, *Filosofia della pratica*, cit., pp. 32-33.

radicale conseguenza di questo assunto è una critica che va al cuore di tutte quelle scienze sociali (fra cui economia, diritto o politica) che assumono, implicitamente o esplicitamente, il paradigma classico dell'azione. Ciò era già emerso con l'obiezione all'idea che si diano «scelte possibili», come rappresentate nella scala di valori di Pareto.

Per Croce, vale a dire il Croce che formalizza questa nuova teoria dell'agire nel torno di riflessioni che lo porteranno alla Filosofia della pratica, non si dà un agire in conformità alla «legge», a un «tipo» o un «modello», né una volontà che seguirebbe un giudizio pratico di valore o un *telos*, così come non c'è un «presupposto» o «movente» che sta *alle spalle* della volontà, né un fine che sarebbe oltre la volontà e che questa dovrebbe raggiungere o perseguire. Per questo il ripensamento della teoria del valore nelle scienze economiche lo porta a formulare la tesi secondo cui il valore non è oggetto di scelta, bensì è la volontà che crea il valore. Nella prospettiva di Croce il fine è immanente all'azione. La volontà è *autoteleologica*.

Da questi postulati e dalla negazione dei giudizi pratici, Croce deriva anche la *critica del fine come disegno fisso*, rivelando il senso complessivo della sua *Filosofia della pratica*:

«l'uomo opera caso per caso, d'istante in istante, attuando la sua volontà di ogni istante e non già quel concetto astratto, che si dice *disegno*. Da ciò anche la conferma, che non è possibile fornire *modelli o tipi fissi* di azioni: colui che cerca e aspetta codesti modelli e tipi è un individuo che non sa volere, privo di quell'iniziativa, di quella creatività, di quella *genialità* che non è meno indispensabile all'attività pratica di quanto sia all'arte o alla filosofia»¹⁷.

Non esiste, pertanto, una scienza pratica e normativa: «la *filosofia della pratica* non può essere *filosofia pratica*». Di qui il titolo dell'opera.

Nondimeno, vale la pena accennare sin d'ora che il superamento della filosofia pratica tradizionale non la nega del tutto, ma cerca di conservarla all'interno della categoria dell'Utile sotto

¹⁷ *Ivi*, pp. 33-34.

forma di fine concepito in *astratto* e quindi anche come *scissione* tra mezzi e fini, secondo la funzione attribuita agli pseudoconcetti o finzioni, in cui rientra anche la «legge». Sicché quando Croce scrive che «un atto volitivo è unità inscindibile, e solo per *comodo pratico* si può darlo come diviso», sta introducendo l'arduo problema della scissione, la cui difficoltà emergerà proprio nella riflessione sulla legge, da lui reintrodotta nei termini di un «fine», «piano» o «programma» dell'azione.

Prima di affrontare questo problema in apposita sede bisogna tuttavia rimarcare il fatto che a Croce interessa fissare sin dall'inizio la *concretezza* del volere e il suo operare in una «situazione determinata». Concepire, come fa la tradizionale filosofia della prassi, la distinzione di mezzi e fini, e una correlativa volontà che vorrebbe un fine o una legge, per Croce significa sostanzialmente due cose. In primo luogo implica rappresentarsi una volontà *infinita* che opera con «mezzi» (o in un mondo) percepiti semplicemente come limiti o ostacoli alla volontà, limiti o ostacoli che impedirebbero alla volontà di espandersi all'infinito. In secondo luogo, volere un fine distinto dal mezzo e astrattamente rappresentato significa concepire una «volizione dell'astratto», ma, argomenta Croce,

«volere un astratto vale quanto astrattamente volere, e volere astrattamente non è veramente volere, perché si vuole soltanto in concreto, ossia in una situazione determinata e con una sintesi volitiva corrispettiva a quella situazione, e tale che si traduca immediatamente in azione, cioè che sia insieme azione effettiva»¹⁸.

Ciò che bisogna allora comprendere è il senso crociano di questo «concreto» o «situazione determinata».

14. *Necessità e libertà*

L'insistenza di Croce sul carattere libero, autonomo e autoteleologico del volere, va di pari passo con l'insistenza sul carattere condizionato ma non determinato dell'azione, «condizionatezza»

¹⁸ *Ivi*, p. 341.

che sarebbe data dalla situazione storica in cui si trova ad agire, e da cui l'azione stessa prende le mosse: è ciò che formalizza attraverso la «dialettica» di «necessità e libertà» nella *Filosofia della pratica*. Con questa dialettica Croce tenta anche di evitare di cadere nei due ricorrenti opposti, da lui combattuti, dell'«arbitrario» e del «determinismo».

Per intendere il punto, non deve sfuggire il senso più generale che Croce attribuisce alla ritrovata identità di intenzione e azione e le implicazioni di questa identità nella riflessione sull'*etica*: la riforma della filosofia pratica implica anche il ripensamento dell'*autonomia* kantiana e della *libertà*, notoriamente cruciale per l'idealismo in generale, e per l'idealismo italiano in particolare. Sebbene questa tematica esuli dall'economia di questo lavoro, basti qui notare che la critica del presupposto o fine della volontà, è strutturalmente identica alla critica della «legge» e di ogni forma di eteronomia o di utilitarismo in cui, nonostante gli sforzi di Kant, l'autonomia finiva col ricadere e rimanere intrappolata. Riassumendo la svolta dell'idealismo, Croce scrive:

«nello stesso Kant [...] era additato il concetto che, elaborato, doveva all'Etica il suo principio non più tautologico e formalistico, ma concreto e formale: il concetto della libertà. In virtù di questo concetto il Kant entra nel cuore del reale [...]. Come dell'austera concezione etica kantiana, e del suo aborrimiento pel materiale e pel mondano, la sorgente è nel Cristianesimo (e nel platonismo), così anche l'origine della sua idea morale concreta è da ricercare in sant'Agostino, anzi in san Paolo, nei mistici del medioevo [...]. I successori di Kant e in particolare il Fichte e lo Hegel, chiusero il circolo da lui lasciato aperto, ed escludendo affatto la trascendenza, fecero di Dio la Libertà e della Libertà la Realtà [...]. Lo Hegel non parlava più di imperativo categorico e di dovere, ma solamente di libertà: e lo spirito libero è (come egli dice) quello in cui soggetto e oggetto coincidono e si vuole liberamente la libertà»¹⁹.

In sintesi, pur avendo Kant fissato la libertà come *ratio essendi* della moralità, la libertà finiva con l'essere negata dall'assunzione

¹⁹ *Ivi*, pp. 312-313.

della legge come verità o dal carattere normativo della legge. Se, e nella misura in cui, si definisce il bene attraverso la legge, viene meno il carattere «creativo» o libero della volontà. Anche per questo la critica crociana di ogni forma di *casistica* o di *legalismo* (giuridico o morale) rientra nell'intento di riformulare radicalmente la libertà-volontà. Per Croce anche Kant non si seppe sottrarre al fascino della casistica. È evidente quindi la connessione di questa tematica con la riforma idealistica dell'«essere» pensato come *necessità*. La necessità (metafisica) è inconciliabile con la libertà, e viceversa. In questa prospettiva tra legge e spirito-libertà non si dà e non può darsi alcuna mediazione (su questi presupposti si svilupperà anche la teorizzazione crociana della Libertà (non Dio) come l'assoluto immanente nella storia e la successiva riflessione sul liberalismo).

La «necessità» riformulata da Croce assume allora un senso nuovo: il senso del condizionamento storico, del *limite* a cui la volontà sarebbe strutturalmente legata e senza il quale la volontà non sarebbe o non verrebbe ad esistenza. D'altra parte la volontà, senza il trascendimento del limite, non sarebbe neanche libertà. La sfida assunta da Croce è allora quella di pensare la volontà attraverso una «dialettica» di necessità e libertà per cui l'«atto volitivo è libero e necessario insieme»:

«La volizione nasce [...] non già nel vuoto ma in una situazione determinata, con dati storici ed ineliminabili, sopra un accadimento o un complesso di accadimenti, i quali, poiché sono accaduti, sono necessari. A quella situazione la volizione è correlativa, e staccarnela sarebbe impresa vana: variando la situazione varia la volizione; tale la situazione tale la volizione. E ciò importa che essa è *necessitata*, ossia condizionata sempre da una situazione, e da quella, per l'appunto, sopra cui sorge. Ma ciò importa insieme che la volizione è *libera*. Perché se la situazione di fatto è la condizione, la volizione in quanto tale non è la condizione ma il condizionato; e non si sta ferma alla situazione di fatto, né la ripete col formarne un duplicato, cosa superflua epperò impossibile nello svolgimento effettivo del reale, che non conosce cose superflue. La volizione produce alcunché di diverso, cioè di nuovo, che prima non esisteva e ora viene all'esistenza; ed è iniziativa, creazione, *atto di libertà*. Se così non fosse, la volizione non sa-

rebbe volizione: e la realtà non cangerebbe, non diverrebbe, non crescerebbe sopra se stessa»²⁰.

La volontà dunque non è infinita, ma strutturalmente *finita*, condizionata, limitata. Così come è riformulata da Croce, la volontà assume il senso forte della Realtà e della storia, del cambiamento, è cioè creatrice di storia, e il mondo è sì sua condizione, ma anche suo risultato. Di più: la volontà crociana si incarica di essere l'individualizzazione dell'assoluto. In un passo emblematico e riassuntivo sull'«incondizionabilità dell'azione dalla sua base», Croce scrive:

«l'uomo forma l'atto volitivo, non perché abbia quella tale portentosa facoltà di estendere il volere fuori dei limiti dell'intelletto, ma al contrario, perché ha la capacità di circoscriversi, volta per volta, nei limiti del suo intelletto e volere su quella base e in quei limiti. Che egli poi voglia, conoscendo alcune cose e infinitamente altre ignorando, è indubitabile; ma ciò vuol dire che egli è uomo e non Dio, che è essere finito e non infinito, e che umana e finita è, volta a volta, la somma delle sue storiche cognizioni, come umano e finito è, volta a volta, l'atto volitivo che sopra esse si forma. Gli psicologi direbbero che questo accade per la strettezza della coscienza; ma il Goethe invece, con metafora più opportuna e con pensiero più profondo, diceva che il vero artista si mostra nel sapersi *limitare*. E Dio stesso, per quel che sembra, non può operare se non limitandosi negli esseri finiti».²¹

Torneremo su queste fondamentali argomentazioni crociane circa il carattere finito della volizione, su questo riferimento al Dio che non può non volere se non autolimitandosi, e sulle loro implicazioni nella tematizzazione del giuridico e del politico. Basti qui sottolineare che la volontà, in quanto finita, è, strutturalmente, *relazione*.

In questa sede è importante tenere a mente sin d'ora un punto particolarmente interessante e problematico: il tentativo di riformare la filosofia della pratica mira a ricostruirla nella forma di

²⁰ *Ivi*, pp. 119-20.

²¹ *Ivi*, p. 41.

una *struttura trascendentale* della volizione. Ciò vuol dire che la volontà è sì libera, ma, si noti, non rispetto a questa struttura. L'uomo è libero di volere ma *non può non volere* secondo quanto stabilisce questa forma o struttura trascendentale dell'agire.

La rifondazione della teoria del volere aveva infine portato Croce a ripensare anche il suo rapporto con il conoscere. Sulla «situazione» storica in cui la volontà si trova ad agire fa luce la «conoscenza storica», ora concepita come «percezione» (intesa come risultato e sintesi della conoscenza «intuitiva» e «concettuale»). Il rapporto tra teoria e prassi, con particolare riferimento al «precedente teorico della pratica», è allora così riformulato:

«La conoscenza occorrente all'atto pratico è la conoscenza percettiva. Di qui il detto che loda nell'uomo pratico il colpo d'occhio sicuro: di qui anche lo stretto legame che si pone tra senso storico e senso pratico e politico; di qui, infine la giustificata diffidenza verso coloro che impotenti ad affissare la realtà effettuale, sperano di raggiungerla a furia di meri sillogismi e di astrazioni, o credono di averla raggiunta quando hanno costruito un edificio fantastico, mostrando chiaro a questo modo di non poter diventare mai uomini pratici, almeno in quella sfera d'azione cui mirano»²².

A questo punto possiamo trarre qualche considerazione conclusiva per mostrare come già a partire da quest'ultima affermazione si affaccino alcuni problemi di difficile soluzione.

Innanzitutto, se si assume davvero la struttura della volontà come struttura trascendentale, tale per cui: 1) nemmeno Dio, scriveva Croce, può sottrarsi ad essa, cioè l'individualizzazione dell'assoluto «non può non» essere tale; 2) l'attività economica «è il fare dell'uomo, il quale come individuo, vuole e *non può non volere, l'individuale*»; viene allora da chiedersi che senso abbia quella «giustificata diffidenza» verso coloro che sarebbero, secondo Croce, «impotenti ad affissare la realtà effettuale» e che mostrerebbero «chiaro a questo modo di non poter diventare mai uomini pratici, almeno in quella sfera d'azione cui mirano». In altri termini,

²² *Ivi*, p. 27.

questi individui «impotenti» sarebbero *fuori* della struttura trascendentale, vale a dire, fuori dello Spirito? Ma lo Spirito che è totalità, non può, a rigore, avere un fuori.

In secondo luogo, abbiamo visto come Croce per spiegare in che senso possa darsi nella “realtà” un siffatto agire economico, introduceva *esempi* e *tipi* tratti da modelli letterari. Qui vale la pena ripetere che, se di “realtà” si tratta, è una realtà colta attraverso una mediazione finzionale-narrativa. In altri termini, per quanto Croce insista sulla libertà come spontaneità e creatività del volere che non dipenderebbe da altro se non da se stesso, o sulla «volontà in atto», il modo in cui pensa l’agire attraverso questa mediazione finzionale-narrativa ne sottolinea comunque il suo carattere di *costrutto*: è un agire pur sempre pensato e configurato da una “*Filosofia della pratica*”.

III.

La realtà della Volontà-diritto

Con la *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia* (1907), il filosofo si inserisce prepotentemente nel lungo dibattito sul rapporto tra «*diritto e morale*, che il giurista von Jhering chiamava il capo Horn (o capo delle Tempeste) della scienza giuridica», e che a Croce «sembra, in verità, il capo dei Naufragi»¹. Per il filosofo è allora arrivato il momento di portare a termine, e una volta per tutte, quest'importante circumnavigazione. Che tuttavia non sia una facile impresa, e tanto meno eseguibile una volta per tutte, sta lì a dimostrarlo il fatto che la *Riduzione*, trasposta l'anno successivo nella *Filosofia della pratica: economia ed etica*, subisce una significativa variazione. Le due riflessioni sono accomunate dall'attenzione che Croce rivolge all'*attività* giuridica in quanto «attività», cioè volontà. Tuttavia, il titolo «Le Leggi» della terza e ultima parte della *Filosofia della pratica*, nella quale Croce dice di aver semplicemente “rifuso” la *Riduzione*, segnala un notevole spostamento d'accento. Spostamento che deve essere colto a partire dalla circostanza che la *Filosofia della pratica* venne elaborata quasi simultaneamente alla riscrittura della seconda edizione della *Logica* (1909) dove Croce sistema definitivamente la questione delle finzioni concettuali. La *Riduzione*, ricerca «cos'è il diritto», o la definizione del «concetto di diritto» nella sua «universale ed eterna natura», onde distinguerlo dalla morale, a partire dalla già acquisita formalizzazione della Realtà

¹ B. CROCE, *Riduzione*, cit., p. 10.

della volizione economica. Nella parte su «Le Leggi», dove il diritto come volontà viene ridotto alle leggi intese come finzioni e quindi come «astratto», Croce porta a compimento un duplice movimento iniziato con la stessa *Riduzione*: «per un verso [...] ridotto alla forma elementare della prassi, e cioè all'economicità, il diritto vi è, in quanto tale, dissolto, per essere poi per un altro, e in quanto diritto, bensì ricostruito, ma nella forma ambigua e obliqua della pseudoconcettualità»². Ora il problema è che la ricerca crociana, come è impostata nella *Riduzione*, continua a tradire un residuo di approccio ontologico: volendo sottrarre il diritto positivo alle ipostatizzazioni della scienza giuridica, nondimeno Croce ritrova, nella volizione economica, la realtà fondata del diritto. Per questo, nella riflessione sulle «Leggi» erano destinati a confluire alcuni dei problemi più ardui della filosofia crociana, veri e propri cunei che rischiavano di spezzare il circolo dello Spirito: stante la realtà della volizione, come rendere conto dell'astrattezza delle leggi? In che rapporto stanno con la volizione, che è sempre libera? Qual è il ruolo o il posto delle leggi nella tetralogia dello Spirito in generale, e per la società e l'azione umana in particolare?

15. *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*

In questa sede interessa maggiormente analizzare, prima ancora che il contenuto della *Riduzione*, il procedimento logico-argomentativo con cui Croce ritiene di aver compiuto una siffatta *riduzione* della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia, che più esattamente deve ritenersi una riduzione dell'attività giuridica all'attività economica, cioè alla volizione-azione intesa come volontà individuata.

Scopo della *Riduzione* è definire rigorosamente, cioè da un

² G. SASSO, *Calogero e Croce. La libertà, le libertà, la giustizia* (1997), in ID., *Filosofia e idealismo*, vol. III, Napoli, 1997, p. 307.

punto di vista categoriale, «il fondamento o il concetto di diritto»³. Tutta la storia della moderna filosofia del diritto, sostiene Croce, è un tentativo di «fissare la distinzione tra diritto e morale»⁴. Per di più, «il pensiero di una differenza tra le due forme di attività [etica e giuridica]» evoca l'antico dualismo «di diritto positivo e di diritto ideale, di diritto storico e di diritto naturale, di legge e di giustizia»⁵. Orbene, «allorché si vuol tenersi a una trattazione logica e ben dedotta e si cerca di non mescolare e avvicinare la filosofia del diritto e l'etica», bisogna allora che i due concetti delle dicotomie summenzionate «devono presentarsi entrambi con la pretesa di *concetti* del diritto; e bisogna quindi, accogliendo l'uno, rifiutare l'altro: accogliendo il concetto propriamente giuridico, eliminare quello che concerne altri rapporti di fatti compresi in un vocabolo dal medesimo suono. Se non che tale scelta presupporrebbe risolta la contraddizione che travaglia la filosofia del diritto, ossia determinata l'indole del diritto e il suo rapporto con la morale». D'altra parte, «la logica insegna che un determinato aspetto della realtà non è pensabile se non con un unico concetto»⁶.

In queste battute iniziali Croce rivela subito il suo intento fondativo attraverso una procedura definitoria o categoriale; si tratta di rendere autonomo il “diritto” rispetto all'attività morale. Ma avendo già elaborato e fondato la categoria dell'economico distinguendola dall'etico, si ha l'impressione che Croce sappia sin dall'inizio dove andare a cercare la soluzione. Emblematica a questo riguardo è la ri-definizione del principio economico, dopo quella già elaborata nel dibattito con Pareto. La fondazione dell'agire economico è qui “dimostrata”, quasi assiomaticamente, attraverso la doppia negazione, per la quale l'individuo «non può non volere l'individuale»:

³ B. CROCE, *Riduzione*, cit., p. 7.

⁴ *Ivi*, p. 10.

⁵ *Ivi*, p. 32.

⁶ *Ivi*, p. 33.

«Noi sappiamo che l'attività economica non è altro che l'attività pratica, presa semplicemente come tale, prescindendo cioè dalla determinazione di essa come morale o immorale. È il fare dell'uomo, il quale come individuo, vuole e *non può non volere l'individuale*; ed è quindi la forma prima – e comprensiva di ogni altra forma ulteriore e determinata – in cui si presenta l'attività pratica. Ogni azione può essere quindi considerata o come pura azione, pura volontà; e questo è il punto di vista economico: o come azione che sia rivolta o no al fine supremo dell'uomo; e questo è il punto di vista etico. Nella prima forma domina il criterio dell'individualità; nella seconda, quello dell'universalità».

Ripetendo lo stesso ragionamento con il quale distinse economico ed etico, per Croce non è difficile trovare la distinzione tra attività giuridica e morale: «l'attività giuridica si rivela come un'attività pratica che non è né morale né immorale; quantunque possa secondo i casi, venir giudicata nell'un modo e nell'altro: un'*attività, che, per sé presa, è amorale o aetica*»⁷.

Tralasciando il fatto che anche a questo riguardo si possono muovere le stesse obiezioni già avanzate circa la possibilità di pensare l'economico e, in questo caso, il giuridico «per sé preso», qui importa rilevare che il risultato cui perviene Croce è di affermare e, a un tempo, negare l'autonomia dell'attività giuridica. Essa è distinta dall'attività morale, ma non in quanto attività giuridica, bensì in quanto attività economica. Per questa via egli dissolve il giuridico nell'economico. È questo il senso della procedura logica di *riduzione*.

Se quindi si tiene presente che il giuridico comincia ad essere tematizzato da Croce solo dopo aver fondato filosoficamente l'economico, cioè dopo la scoperta dell'Utile, e dunque anche dopo aver distinto attività economica e attività etica, non è difficile comprendere come la procedura di riduzione si riveli anche, senza che Croce se ne accorga, una vera e propria procedura di *classificazione*. E ciò, si noti, in stridente contraddizione con la tesi crociana per cui le classificazioni sono procedure della scienza e

⁷ *Ivi*, p. 41 (corsivo mio).

non della filosofia. Ingenerando, così, un paradosso: il *Sistema* della filosofia dello Spirito, sebbene non sia ancora interamente formato, si mostra già come un *sistema di classificazione* entro cui ridurre e ricondurre, non senza forzature e difficili adattamenti, le diverse attività umane.

Su questo punto il ragionamento di Croce è chiaro: «concepita una scienza filosofica dell'economia, e dato al concetto dell'utile o dell'economico il suo peculiare contenuto, il problema del diritto si configura diversamente», e si riduce a questo: «è il diritto mera attività economica o è attività morale? Che sia un terza forma di attività pratica, né economica né etica, è da escludere senz'altro», poiché «la partizione di individuale ed universale esaurisce completamente il campo del dividendo, e non lascia posto per una terza forma»⁸.

Come aveva evidenziato Adelchi Attisani, ma senza notare la natura classificatoria di tale procedimento⁹, la riduzione dell'attività giuridica a quella economica trova «due fondamentali giustificazioni»: una «*a priori*», l'altra «*a posteriori*». Se tuttavia ciò è vero, l'intera sequenza dell'argomentazione crociana, in virtù della quale la *Riduzione* è suddivisa in due parti, dovrebbe essere rovesciata.

Nella *prima* parte, «*La contraddizione interna della filosofia del diritto*», Croce ricostruisce la storia della moderna filosofia del diritto attraverso un confronto con i pensatori che l'hanno «preceduto» nel tentativo di distinguere diritto e morale: Tomasio, Kant, Fichte, Hegel, Herbart, Schopenhauer, Rosmini, Tapparelli, Stahl, Ahrens, Trendelenburg, l'utilitarismo inglese, Kirchmann, von Jhering e altri. Nella prospettiva crociana questi autori non hanno trovato il criterio di demarcazione tra diritto e morale a causa della «mancata assunzione dell'economia a categoria filosofica»¹⁰. È dunque evi-

⁸ *Ivi*, pp. 37-38.

⁹ Si v. G. SOLARI, *Lezioni di Filosofia del diritto tenute nell'Università di Torino negli anni 1936 e seguenti*, Tipografia Torinese Editrice, Torino, p. 25; B. TRONCARELLI, *Diritto e filosofia della pratica in Benedetto Croce (1900-1952)*, Giuffrè, Milano, 1995, p. 22.

¹⁰ B. CROCE, *Riduzione, ivi*, p. 37.

dente che la “storia” della filosofia del diritto è una ricostruzione, una rilettura *a posteriori*, cioè fatta in virtù e *dopo* la fondazione della categoria dell’Utile. D’altra parte, la “storia” della filosofia del diritto, così concepita, finisce anche con l’essere una *giustificazione* a posteriori della fondazione dell’economico.

La *seconda* parte, «*Il diritto come pura economia*», è dunque, logicamente, la prima. E infatti, il procedimento logico seguito da Croce fa leva anzitutto su una ragione *a priori*, che tuttavia comincia a rivelarsi solo all’inizio di questa seconda parte, dove Croce sintetizza le aporie della moderna filosofia del diritto nella «mancata assunzione dell’economia a categoria filosofica».

Ed è qui che la tetralogia dello spirito, attraverso il ragionamento di Croce, rivela la sua natura classificatoria: posto che la tetralogia esaurisca *senza residui* l’intera realtà delle attività umane, il diritto deve *necessariamente* trovare una collocazione in una delle quattro categorie. La configurazione della tetralogia delle attività umane è assunta dunque a priori come una griglia entro cui collocare l’attività giuridica.

In questo modo il ragionamento del filosofo è, a tutti gli effetti, un ragionamento *comparativo* e *per esclusione*. La fallacia di un siffatto procedimento argomentativo è stata variamente notata. Non è infatti difficile notare che se l’intento di Croce è di fondare in positivo il concetto di diritto, tale intento è destinato a fallire nella misura in cui finisce con il ricavarlo in negativo o “per differenza” o per esclusione rispetto alle altre categorie: l’attività giuridica non è attività morale ... non è attività logica ... non è attività estetica ... dunque, è attività economica.

Invero, nella sequenza argomentativa di Croce è possibile rinvenire un’aporia ancora più ingombrante, e cioè la sua struttura *tautologica*. Il ragionamento muove dal paragone tra l’«attività giuridica», che non è mai definita in sé ma pensata sin dall’inizio come «attività economica», e le altre attività dello spirito, per giungere, con un ragionamento per esclusione all’identificazione dell’attività giuridica con quella economica. Un ragionamento perfettamente tautologico.

D'altra parte, questo procedimento argomentativo sembrerebbe confermare la tesi, variamente sostenuta¹¹, che l'economico svolga la funzione di una categoria *residuale*, nel senso che è destinata da Croce ad incorporare tutte le manifestazioni dello Spirito che non rientrano nell'Estetica, nella Logica e nell'Etica.

Nel negare il carattere *teoretico* all'attività giuridica, Croce deve precisare che questa negazione riguarda l'attività giuridica in quanto «attività» e non la *dogmatica* giuridica, la quale sarebbe di pertinenza della *Logica* (si noti, per inciso, che attraverso questa procedura comparativa e per esclusione Croce finisce per imbattersi nello stesso ordine di problemi che avevano caratterizzato la scienza economica in quanto scienza). Secondo Croce, coloro che hanno fatto «consistere [il diritto] nella conoscenza di certe verità, o nel riconoscimento di alcune regole, ossia in una adesione mentale, che può sembrare essenzialmente teoretica», cioè lo hanno fatto coincidere con un «conoscere, riconoscere o aderire», non hanno compreso che il diritto «consiste nella risoluzione pratica, nell'atto di volontà, che segue alla semplice conoscenza». In altri termini, «l'attività giuridica», relegata alla sfera *pratica* in quanto «atto di volontà», nasce non quando conosco una legge, ma solo quando «mi risolvo ad uniformarmi a quella legge o a violarla, cioè solo quando la mia volontà – riconosciute le circostanze di fatto tra le quali si trova – si risolve ad agire»¹². In quest'ottica, «il fatto giuridico è, dunque, sempre, fatto pratico o di volontà. [...]. Le *leggi* hanno il loro valore peculiare, solo in quanto sono prodotto ed oggetto di volontà; *come semplici formule appartengono al linguaggio e alla grammatica, e, come formazione di concetti, alla logica*». Questo ragionamento, se letto attentamente, non nega affatto la conoscenza o conoscibilità del diritto, anzi: la presuppone, nella misura in cui l'atto di volontà «segue alla semplice conoscenza». L'argomentazione crociana al massimo dice che la «*semplice* conoscenza» non basta. Rimane però il problema di precisare in cosa consista la «co-

¹¹ Si v., tra gli altri, G. PEZZINO, *L'economico e l'etico-utile nella formulazione della filosofia crociana dei distinti (1893-1908)*, ETS, Pisa, 1983, p. 133ss.

¹² *Ivi*, p. 38.

noscenza» della legge che dovrebbe comunque precedere la volizione. Ed è un problema di non poco conto giacché in quel torno di tempo, in cui andava elaborando la *Logica* e la *Filosofia della pratica*, l'unica conoscenza ammessa come antecedente la volizione è la conoscenza storica o percettiva. Siamo dunque sulla strada che porterà Croce ad affrontare la spinosa questione della legge come pseudoconcetto e come programma o piano dell'azione.

Il riferimento alla dogmatica giuridica suppone lo stesso iter argomentativo che lo aveva portato a distinguere filosofia dell'economia e scienza dell'economia, distinzione che in questo caso si (ri)presenta nelle vesti di «filosofia del diritto» e «scienza del diritto», filosofo e giurista:

«ciò che il filosofo non deve fare, deve poi farlo, per i suoi fini particolari, il giurista; il qual porrà i concetti di diritto pubblico e di diritto privato, di diritto civile e penale, di diritto nazionale e internazionale, di proprietà, contratto, colpa, reato, famiglia, società, Stato, diritti personali e diritti reali, leggi e consuetudini, leggi di comando e leggi di divieto, dichiarative e permissive, e via discorrendo»¹³.

Che tuttavia la *Riduzione* non debba né possa essere analizzata solo dal punto di vista della procedura argomentativa sta lì a dimostrarlo l'affermazione che abbiamo appena incontrato secondo cui «l'attività giuridica» come «atto di volontà» nasce non quando conosco una legge, ma solo quando «mi risolvo ad uniformarmi a quella legge o a violarla, cioè solo quando la mia volontà – riconosciute le circostanze di fatto tra le quali si trova – si risolve ad agire»¹⁴.

Nella prospettiva di Croce la posta in gioco era, ancora una volta, ritrovare la libertà alla radice delle leggi e delle istituzioni giuridiche. Prima di giungere alla dimostrazione della ateoreticità e della amoralità del diritto e, infine, alla riduzione del giuridico all'economico, Croce vuole dimostrare perché i diversi criteri con i quali si è cercato di tenere distinti il diritto dalla morale siano

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibidem.*

fallaci. In particolare, prende di mira i due classici criteri distintivi che, da Kant in poi, hanno dominato la scena del dibattito giurisfilosofico volto a definire il proprio del diritto rispetto alla morale, vale a dire, la *coazione* e l'*esteriorità*. Solo in seguito alle critiche provenute da più parti, il filosofo affronterà anche la questione della *socialità* del diritto. Un problema che, invero, dovette segnare non poco la sua riflessione se, nel rifondere la *Riduzione* nella *Filosofia della pratica*, ritenne necessario affrontarlo sin dall'inizio della trattazione delle «leggi», e che successivamente lo porterà a fare i conti con il problema dell'istituzionale.

16. *Coercizione e consenso*

Come può la volontà-libertà sottoporsi alla legge? È questo il classico problema dell'obbligazione, che Croce tuttavia affronta, senza distinzioni, come problema della coercizione. Ora, se si tiene a mente la teoria crociana della volizione-azione e la struttura della volontà e la relativa dialettica di necessità e libertà, la strategia con cui Croce affronta il problema consiste nell'equiparare la legge alla «situazione di fatto». Poiché la «situazione» o il mezzo e il fine sono interni alla volontà, ne consegue che *la volontà si sottopone alla legge come a se stessa*. In questa prospettiva non deve dunque stupire se Croce affronta insieme il tema della coercizione e dell'esteriorità del diritto. La distinzione tra diritto e morale fondata sulla dicotomia tra foro esterno e foro interno, si rivela, alla luce dell'identità ritrovata da Croce tra intenzione e azione, una distinzione empirica.

Torniamo per un momento al senso complessivo della riduzione crociana del giuridico alla volizione economica. A questo riguardo mi pare significativo che Croce inserisca Jhering, nella sequenza cronologica dei pensatori che l'avrebbero preceduto, come uno di quelli a lui più «vicino», ed è altresì significativo che Croce si preoccupò di ristampare *La lotta per il diritto*,¹⁵ cioè

¹⁵ R. v. JHERING, *La lotta per il diritto*, Laterza, Bari, 1935.

l'opera che nella speculazione dello Jhering segnava il passaggio dall'originaria fascinazione per il formalismo della *Giurisprudenza dei concetti* e per la scienza giuridica in quanto *scienza*, alla ricerca di un fondamento più "reale", l'agire e l'interesse, e che troverà ne *Lo scopo nel diritto* una compiuta teorizzazione. Muovendo da una concezione tradizionale della filosofia pratica e quindi dal classico rapporto tra fini e mezzi, Jering definisce lo scopo come condizione di pensabilità di ogni azione: «non si può concepire un'azione senza scopo»¹⁶. Per Jering il contenuto di questo scopo è l'«egoismo», che, tradotto in termini giuridici, significa «forza». Donde il risorgere del classico problema giuridico: o «la norma si trasforma in forza, ovvero la forza si trasforma in norma»¹⁷. Poste quelle premesse sull'agire e il contenuto dello scopo, Jhering non potrà che tentare di battere la seconda strada, ma, come è stato notato, questa strada non può che rivelarsi fallace, perché

«dalla forza non è possibile conseguire la norma senza già averla [...] Poiché Jhering parte dalla forza e dall'agire, e non assume, come invece avviene nelle formulazioni di diritto naturale, un *quid* del diritto che faccia da premessa all'agire giuridico, ecco che egli deve dedurre il diritto dalla forza e dall'agire. La premessa ha da parte sua delle buone ragioni, e tuttavia resta analitica. Come può accadere che la forza si costituisca in diritto? Come può spiegarsi il passaggio dalla mera brutalità al diritto? La soluzione tentata da Jhering si trova nel rilevare che l'uso della forza ha sempre un *fine*, segue un calcolo, e non consiste mai in un mero arbitrio. La forza, quindi, se è *Selbstbehauptung*, è anche *Selbstbeherrschung*. Il dominio su se stessa che caratterizza la forza è allora all'origine del diritto. Jhering cerca così di far derivare l'altruismo, che caratterizzerebbe il diritto, dall'egoismo, che caratterizza la forza. Ma è facile capire che questa deduzione non funziona. La ragione che porta la forza ad autolimitarsi non si spiega a partire dalle carte che si sono messe sul tavolo. In ragione di quale criterio, infatti, dalla forza dovrebbe aver origine

¹⁶ R. v. JHERING, *Lo scopo nel diritto*, a cura di M. LOSANO, Torino, 1972, pp. 24-25.

¹⁷ *Ivi*, p. 183.

l'azione di autolimitazione? Questa autolimitazione non è forse del tutto presupposta e anticipata alla sua possibilità?»¹⁸.

Orbene, Croce era ben conscio di quest'insieme di difficoltà. Di qui che la soluzione da lui approntata al problema del come la libertà possa sottoporsi alla legge passa per la completa dissoluzione del diritto nella volizione economica.

La «coazione», sostiene Croce, o è un concetto «generale» e quindi «empirico» (cioè tale da non assurgere al piano filosofico), oppure è «coazione psicologica», ma in questo caso ogni azione, compresa quella morale, è coartata dalle «circostanze date», dalla «situazione di fatto» o dagli «ostacoli» presenti in tali circostanze o situazioni¹⁹.

In questo modo, e sin dalle prime battute della *Riduzione*, Croce sposta il suo sguardo, nonché quello del lettore, sul problema giusfilosofico della coercizione, inquadrandolo in una prospettiva completamente diversa da quella tradizionale. Il problema è infatti riletto alla luce della maturanda *Filosofia della pratica*, con particolar riguardo ai rapporti tra volizione e azione, azione e accadimento, e, più in generale, della connessa dialettica di «necessità» e «libertà»:

«la coazione non esclude l'iniziativa o la volontà, giusta l'adagio che *coacti tamen volunt*. Si può uccidere un uomo ma non si può costringerlo: se egli si lascia intimidire, e si piega alla volontà altrui, ciò accade perché, egli, in quella data condizione, riconosce che piegarsi alla volontà altrui è il meglio che possa fare; e cioè egli fa propria la volontà altrui, e cioè vuole per suo conto, non potendosi volere, come non si può pensare, per conto di un altro. Perciò circa la questione della schiavitù, giustamente Hegel diceva, che si ha torto di dar la colpa dell'origine di quel rapporto sociale al padrone dello schiavo, quando la colpa è, per una metà almeno, dello stesso schiavo, che si è lasciato fare schiavo!»²⁰.

¹⁸ G. PERAZZOLI, *op. cit.*, pp. 26-27.

¹⁹ B. CROCE, *Riduzione*, cit., pp. 14-15.

²⁰ *Ibidem*.

Sicché, «rettificato l'inaccettabile concetto empirico di coazione in quello filosofico dell'azione, che l'uomo compie sempre come forza tra le forze delle circostanze date – e perciò spontaneo e coatto insieme –», non vi è allora alcuna distinzione tra morale e diritto, giacché anche la morale soggiace alla «medesima legge»²¹.

Per quanto problematico possa essere questo riferimento alla (o interpretazione della) dialettica hegeliana servo-padrone, è qui importante notare come esso venga ripreso da Croce proprio allorché si accinge a fondare “positivamente” «il diritto come pura economia». A questo scopo si tratta di esaminare, «nella sua universale ed eterna natura, fuori delle contingenze storiche, il fatto giuridico». Esso è riconducibile ad un «rapporto tra due individui, cioè due volontà», siano essi «governanti e governati, signore e servo o dominatori e dominati». Croce precisa ulteriormente che questo rapporto non deve essere ridotto a un rapporto di «forza o di coazione». La “forza” è solo una «metafora» mutuata dalla «fisica» e dalla «meccanica» e, in quanto tale, è un concetto meramente «quantitativo», mentre «nel mondo umano ci troviamo sempre innanzi a fatti di volontà e di coscienza». «Se il dominatore schiacciasse il dominato, avrebbe finito di esser dominatore»²². D'altra parte, la “forza” soggiace alle stesse critiche avanzate in precedenza al concetto di coazione, per cui la volontà non è mai coartata, o meglio è sempre, e simultaneamente, coartata e libera.

L'essenza del giuridico, pertanto, si riduce ad un «rapporto di due volontà, A e B, o di due individui», tale per cui «A è utile a B quanto B ad A; A è voluto da B quanto B da A». Il «risultato» della lotta o “scambio” tra le due volontà è la «legge» tra le parti:

«Le due volontà possono coincidere, e le due leggi coincideranno; possono differire, e o spariranno le condizioni stesse di un rapporto tra i due; o si avrà la lotta, ossia la laboriosa gestazione di un futuro accordo. In tutto ciò è impossibile vedere altro che un rapporto di convenienza economica tra due individui; e, se

²¹ *Ibidem.*

²² B. CROCE, *Riduzione*, cit., p. 43.

dapprima codesta natura prettamente economica del rapporto giuridico non si scorge, gli è perché si è abituati a collegare l'idea di scambio economico solo con alcuni speciali rapporti di scambio: come se vi sia poi differenza sostanziale tra il caso di chi vende otto ore di lavoro per avere in cambio mezzi di sussistenza di una giornata, e quello di colui che, per campare la vita, scenda a condizione di suddito di un potente. La coazione, se di coazione si vuol parlare, è eguale nei due casi: il *libero consenso*, se c'è nell'un caso, c'è anche nell'altro»²³.

Queste tesi sull'impossibilità di considerare empiricamente, e non *filosoficamente*, il concetto di coazione verranno ribadite con forza nella *Filosofia della pratica*, congiuntamente alla tesi dell'«azione» a un tempo necessitata e libera:

«Avendo ormai percorsa tutta la filosofia della pratica, generale e speciale, non abbiamo incontrato mai, nell'ambito del volere e dell'operare, ciò che si chiama "costrizione" (salvo in significato negativo come deficienza di volontà e di azione). *Nessuna azione può essere mai costretta; ogni azione è libera, perché lo Spirito è libertà*»²⁴.

Sicché, secondo l'esempio di Croce, anche chi decida tanto di sottomettersi quanto di ribellarsi alla «legge di un terribilissimo despota», l'avrà fatto liberamente. E ciò, si badi, anche nell'ipotesi in cui la decisione di sottomettersi sia avvenuta sotto la minaccia dell'uccisione del proprio figlio: «quale minaccia può far dir sì a chi vuol dir no?». Ancora, «nessun dominatore, forte e violento che sia, può impedire una ribellione, o, quando ogni altra via sia chiusa, una bella morte che affermi all'esterno l'interna libertà»²⁵.

Dunque il filosofo dissolve il concetto empirico di coazione o forza (fisica e meccanica), per riabilitarlo, completamente trasfigurato, come concetto filosofico di «necessità» o «situazione di fatto», da cui «l'iniziativa o la volontà» prende le mosse.

²³ *Ivi*, pp. 43- 44.

²⁴ B. CROCE, *Filosofia della pratica*, cit., p. 322.

²⁵ *Ivi*, p. 323.

È questo un punto di grande importanza che, per essere compreso, anche nelle sue paradossali conseguenze, richiede di dover tornare alla struttura della volontà e alla dialettica di necessità e libertà:

«se la situazione di fatto è la condizione, la volizione in quanto tale non è la condizione ma il condizionato; e non si sta ferma alla situazione di fatto, né la ripete col formarne un duplicato, cosa superflua epperò impossibile nello svolgimento effettivo del reale, che non conosce cose superflue. La volizione produce alcunché di diverso, cioè di nuovo, che prima non esisteva e ora viene all'esistenza; ed è iniziativa, creazione, atto di libertà. Se così non fosse, la volizione non sarebbe volizione: e la realtà non cadrebbe, non diverrebbe, non crescerebbe sopra se stessa»²⁶.

Se confrontiamo questo passo – dove «Volontà» è «iniziativa, creazione, atto di libertà» – con il passo precedente – ove è analizzato il rapporto tra due volontà e il problema del «libero consenso» – si perviene ad un esito paradossale: all'impossibilità che le due volontà si stringano in un autentico rapporto.

Cos'è, infatti, il «consenso»? Acconsentire è “dire sì”, e il consenso è atto di volontà e libertà. Tuttavia, nella misura in cui l'atto volitivo si afferma sulla situazione sulla quale nasce, non «ripetendola» né «duplicandola», ma aggiungendo o addirittura «creando» qualcosa di «nuovo, che prima non esisteva», il consenso è anche “dire no”. Come ha lucidamente mostrato Gennaro Sasso,

«l'atto volitivo acconsente bensì alle richieste della realtà (il volere del richiedente, che è “realtà”, ed è nella realtà), ma in qualche modo “negandole” e trasformandole. Se infatti si limitasse a riprodurle duplicandole, l'atto volitivo si annullerebbe (ossia, con maggior rigore, non riuscirebbe a venir fuori dalla sua astratta condizione o possibilità); e con l'atto volitivo si annullerebbe il consenso, che è identico con esso. Ma con l'atto volitivo, e cioè con il venir meno del suo potere “negativo” (“negativo”, si intende, di quella realtà), verrebbe poi meno la realtà stessa dalla quale il volere ha, per così dire, ricavata la domanda mediante la quale è venuto all'esistenza come volere. Se infatti la realtà pos-

²⁶ B. CROCE, *Filosofia della pratica*, cit., p. 120.

sedesse già ciò che chiede, non chiederebbe; se chiede, è segno che non possiede, e se non possiede è inevitabile che la sua domanda suoni come imperiosa richiesta di trasformazione, di alterazione e di “negazione” [...] (negazione di quella “privazione” o “indigenza” per la quale la realtà stessa domanda di essere trasformata, alterata, negata). Nella dialettica dell’atto volitivo, con la quale coincide senza alcun residuo, il “consenso” c’è sempre (necessità) per poter non esserci mai (libertà)»²⁷.

D’altra parte, con una volontà così concepita, la coazione deve essere necessariamente esclusa, poiché significherebbe ammettere che nel regno dello Spirito esista ed operi effettivamente qualcosa come la *passività*, o che la volontà “subisce” alcunché e, dunque, non è attività. Se, e nella misura in cui, il rapporto giuridico-politico è rapporto di volontà tra due o più individui, ammettere ciò implicherebbe l’annullamento o l’impensabilità del rapporto stesso.

Eppure, se i presupposti del ragionamento crociano sul rapporto tra le volontà vengono portati alle estreme conseguenze, questo rapporto si rivela non meno problematico, o meglio: impossibile. Infatti, in virtù della dinamica insita nel nesso tra situazione di fatto e volizione-azione, per cui le singole volontà sono l’una «condizione» o «materia» dell’altra e ognuna è «iniziativa, creazione, atto di libertà», le due volontà finiscono col superarsi reciprocamente e in continuazione, all’infinito, senza mai raggiungere una vera relazione o un consenso stabile.

In aggiunta, la relazione tra le volontà risulta altrettanto impossibile anche se la si pensa nei termini di una simultaneità. In quest’ultimo caso, come ha ancora evidenziato Sasso, poiché ciascuna delle due volontà deve abbassare a sua «materia» l’altra, esse finiscono solo con lo «scambiarsi di posto». «Attraverso la reciproca e simultanea negazione, le volontà riemergono con volto positivo, dal momento che la volontà negata è pur sempre positivamente negatrice della volontà che la nega». Pertanto, «le volontà si sono non già strette in rapporto, bensì incrociate e scam-

²⁷ G. SASSO, *Benedetto Croce*, cit., pp. 31-32.

biate di posto in uno spazio, rimanendo quelle che erano e non entrando, dunque, in rapporto: perché scambiarsi di posto in uno spazio non significa entrare in rapporto»²⁸.

Pertanto, sebbene Croce tenda a riaffermare con forza che «il punto di partenza della nostra analisi è stato un rapporto sociale, un rapporto di più individui, o di due almeno»²⁹, a causa della dialettica di necessità e libertà, situazione di fatto e volizione-azione, un autentico «rapporto», il «consenso», così come la stessa possibilità di fare «propria la volontà altrui», risultano impensabili.

Ed è qui che comincia a mostrarsi in che senso e perché è da ritenersi significativa l'assenza dell'*istituzionale* in questa fase della speculazione crociana. Il consenso è impossibile perché la situazione configurata da Croce, di una lotta tra due volontà quale peculiare situazione originaria per spiegare l'emersione del "giuridico" e della legge, rimuove ciò che è di più proprio del "giuridico": la *terzietà* dell'istituzionale e la sua funzione di *mediazione*.

Infine, si noti che il tentativo crociano di riportare il diritto alla "realtà" dell'azione-volizione dell'individuale si scontra con la circostanza per cui anche la situazione *originaria* di una lotta tra A e B non si sottrae allo statuto di una narrazione *finzionale*. Rileggiamo Croce nell'atto di "definire" il giuridico come economico, e osserviamo sia la premessa del suo ragionamento sia l'esempio addotto:

«[bisogna esaminare] nella sua universale ed eterna natura, fuori delle contingenze storiche, il fatto giuridico. Possiamo cominciare col prendere come tipo di esso il rapporto tra due individui, poiché da tutti si ammette che ogni società consiste di governati e governanti [...]. [Il fatto giuridico è riconducibile ad un] rapporto di due volontà, A e B, o di due individui [tale per cui] A è utile a B quanto B ad A; A è voluto da B quanto B da A. Supponiamo che in A sia condensata e rappresentata un'intera popolazione, per esempio, la *gens Langobardorum*, che si riversa nell'antica Gallia cisalpina e trova di fronte a sé i proprietari ro-

²⁸ *Ivi*, p. 37.

²⁹ B. CROCE, *Riduzione*, cit., p. 44.

mani, rappresentati da B [qui comincia la (storia della) lotta per la contesa della terra e dei suoi frutti...].».

Innanzitutto, non può non destare qualche sorpresa il tentativo di categorizzare il “fatto” giuridico, «*nella sua universale ed eterna natura, fuori delle contingenze storiche*». La pretesa di cogliere il fatto giuridico nella sua «universale ed eterna natura», tradisce il residuo metafisico presente nell'impostazione crociana. Sebbene questa affermazione scomparirà ne *Le Leggi*, nondimeno anche la successiva affermazione, vale a dire la pretesa di cogliere il fatto giuridico «*fuori dalle contingenze storiche*», è un assurdo per una filosofia che voleva fare della contingenza e dell'immanenza la sua cifra identificativa. E probabilmente anche di questo errore Croce si accorse, giacché neanche quest'espressione venne ripetuta in seguito. Ora, se lo storicismo crociano era ancora di là da venire, la sorpresa tuttavia non scema giacché l'anno prima Croce diceva di aver fatto i conti con Hegel, recuperandone proprio quella teoria del concetto, che a lui pareva una delle istanze più feconde del filosofo, vale a dire il concetto come universale-concreto³⁰. Ora, che senso ha questa procedura di categorizzazione che vorrebbe cogliere l'universale «*fuori*» delle contingenze storiche? E anche posto che Croce sia dimentico dell'acquisizione hegeliana, gli si potrebbero tuttavia rivolgere quelle stesse accuse che nella *Riduzione* rivolgeva al diritto naturale come «codice ideale eterno» e antistorico, accuse fra l'altro identiche a quelle da lui variamente rivolte ad ogni forma di razionalismo illuminista.

Non meno sorprendente è l'affermazione: «possiamo *cominciare* col prendere come *tipo* di esso il rapporto tra due individui, poiché *da tutti si ammette...*». È un fatto ben strano che, in virtù della tesi del rapporto tra concetto e pseudoconcetto (o finzione concettuale), nel definire il «concetto di diritto», e nell'intento di coglierlo in «universale», Croce voglia «cominciare» da un «tipo», ossia da una finzione concettuale. E tanto più lo è se a corroborare questo punto di partenza egli deve fare appello alla *doxa*

³⁰ B. CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, cit.

o all'*opinione comune*: «da tutti si ammette ...». Ancora: può pensarsi o costruirsi un «tipo» di ciò che sarebbe universale ed eterno? Qual è il senso epistemologico, oppure retorico-comunicativo di «*cominciare*» da un «tipo»?

Viene il sospetto che Croce ci stia introducendo, presentando: l'esempio-spiegazione è un racconto che si apre con la formula «Supponiamo che ...». È un racconto che mostra una situazione *esemplificata, idealizzata, configurata*. L'«origine» del giuridico-economico non si sottrae allo statuto di rappresentazione *finzionale*.

Diversi anni più tardi, nella più matura riflessione filosofico-politica, Croce tornerà a riflettere sul problema del consenso, introducendo un'importante distinzione tra consenso politico (o di «*amore verso lo Stato*») e consenso utilitario, come invece prospettato nella *Riduzione*. La distinzione è significativa poiché nella *Riduzione*, allorché si accinge ad esaminare, «nella sua universale ed eterna natura, fuori delle contingenze storiche, il fatto giuridico», egli ritiene che sia riconducibile ad un «rapporto tra due individui, cioè due volontà», siano essi «governanti e governati, signore e servo o dominatori e dominati». Nella *Riduzione*, dunque, non c'è alcuna distinzione tra rapporti economici, giuridici e politici: il rapporto tra volontà è, a un tempo, rapporto economico-giuridico-politico.

Se sul problema del consenso politico dovremo tornare in appropriata sede, è qui invece opportuno insistere sulle difficoltà insite nel tentativo crociano di pensare la relazione tra individui e il relativo concetto di società. Tanto più che, all'indomani della pubblicazione della *Riduzione*, le critiche che lo stesso Croce ritenne più significative vertevano proprio su questo punto, costringendolo ad affrontarlo sin dall'inizio della parte terza della *Filosofia della pratica*: «le leggi».

17. Individuo, relazione, società

Abbiamo visto che nel concettualizzare il giuridico come economico, Croce muove dal «rapporto di due volontà, A e B, o di

due individui», insistendo sul fatto che «il punto di partenza della nostra analisi è stato un rapporto sociale, un rapporto di più individui, o di due almeno». Si tratta ora di approfondire ulteriormente i problemi legati alla concezione crociana della *relazione* tra due o più individui e tra questi e la società, a partire dal problema della cosiddetta «esteriorità» del diritto.

Nella *Riduzione*, dopo aver confutato il “luogo comune” che identifica il diritto con la coercizione, Croce muove la critica al secondo grande *topos* dell’esteriorità del diritto, secondo il quale la distinzione tra diritto e morale sarebbe fondata sulla dicotomia tra foro esterno e foro interno. Se si tiene bene a mente che Croce non intende annullare la distinzione tra diritto e morale ma ricondurla alla distinzione tra volizione economica e volizione morale, e si ricorda soprattutto quanto abbiamo visto a proposito dell’«identità ritrovata» da Croce «tra intenzione e azione», non stupisce allora che la distinzione tra foro esterno e foro interno si risolva a suoi occhi come una distinzione «empirica»:

«nella *realtà*, l’interno e l’esterno sono tutt’uno. Un’azione è azione appunto perché un uomo l’ha voluta: l’ha voluta così e non altrimenti; e i suoi nervi e i suoi muscoli si sono mossi per l’impulso di quella volizione; ossia sono, nel loro movimento, quella volizione stessa, considerata nella sua realtà, e non astrattamente mutilata; e quei nervi e quei muscoli si sono congiunti in un dato rapporto col mondo circostante, e l’hanno, in una data maniera, modificato»³¹.

Nella trattazione delle «Leggi» questo argomento scomparirà, e il problema dell’esteriorità sarà liquidato, insieme a quello della coazione, in una sola pagina. Se ci si pone infatti da un punto di vista «empirico», Croce ha buon gioco nel liquidare il problema con la semplice constatazione per cui la distinzione tra foro interno ed esterno, tra moralità come «intenzionalità» e diritto come «esteriorità», è un distinzione che non regge poiché è facile notare come non vi sia diritto che non tenga in qualche conto

³¹ B. CROCE, *Riduzione*, cit., p. 17 (Corsivo mio).

l'elemento dell'intenzionalità³².

Nondimeno, è altresì facile notare che la critica crociana del carattere dell'esteriorità non riesce ad essere del tutto coerente con quanto sostenuto nella *Riduzione*. Abbiamo visto che nella critica del concetto di coercizione Croce insiste sulla tesi che «ogni azione è libera, perché lo Spirito è libertà», e lo è a tal punto, come argomenta con un esempio, che «nessun dominatore, forte e violento che sia, può impedire una ribellione, o, quando ogni altra via sia chiusa, una bella morte che affermi all'esterno l'interna libertà».

Dunque: cosa vuol dire che con un'azione si afferma, all'esterno, l'interna libertà? Se lo «Spirito è [tutto] libertà», o lo «Spirito è tutta la realtà», come afferma nella *Filosofia della pratica*, perché mai vi sarebbe bisogno di affermare all'esterno questa interna libertà? Si può ancora parlare di interno ed esterno in una dimensione della Totalità? Avrebbe ancora senso sostenere, come diceva Croce muovendo dalla tesi dell'identità di intenzione e azione, che l'individuo è tutto nelle sue opere? O non bisognerebbe piuttosto affermare che l'opera o l'azione «afferma» sì, all'esterno, «l'interna libertà», ma solo nel senso che la attesta o testimonia? Se si mantiene ferma quest'ultima tesi crociana bisognerebbe allora sostenere che l'individuo-volizione-libertà non è tutto nelle sue opere (nondimeno, ciò pone, come vedremo subito, il problema del comprendere quale sia il rapporto tra individuo e struttura della volizione-azione). La libertà che si oggettiva in queste opere non si esaurisce in esse. Se non fosse così, Croce, ad esempio, non avrebbe nemmeno potuto riconoscere quel senso di «modestia» e di *incompiutezza* che lo colse quasi di sorpresa al momento in cui credeva di chiudere «definitivamente» (nelle conclusioni) il suo *Sistema della Filosofia dello Spirito*³³. Se «ogni azione» fosse davvero *sempre* e *tutta* «libera», non potremmo nemmeno riconoscere quella «bella morte che affermi all'esterno l'interna libertà».

³² *Ibidem*.

³³ B. CROCE, *Filosofia della pratica*, cit., p. 406.

Ora, se si sposta lo sguardo dall'azione dell'individuo alla relazione tra individui, si profilano sull'orizzonte (del) sociale temi e problemi non meno interessanti. E ciò non solo per la già dimostrata impossibilità della relazione, impossibilità che deriva logicamente dalle stesse premesse crociane.

All'indomani dell'uscita della *Riduzione*, sollecitato da tutte quelle obiezioni che facevano leva sull'essenziale coappartenenza di *diritto e società*, secondo l'antico topos *ubi societas ibi ius*, Croce sarà costretto a fare i conti con il problema della tematizzazione del sociale e, in senso lato, dell'istituzionale, nell'orizzonte della sua filosofia dello spirito. Croce cercherà di fugare ogni dubbio o equivoco sollevato dalla sua *Riduzione*, ma si incamminerà su una strada irta di difficoltà.

A questo proposito è davvero significativa la contro-obiezione mossa da Croce a coloro che, nel tentativo di stabilire la differenza specifica del diritto dall'economia, sostenevano che «l'economia è possibile dell'uomo isolato e il diritto non è possibile se non dell'uomo consociato, richiedendo per lo meno un rapporto tra due individui». Il filosofo sostiene che

«l'individuo, che si dice *isolato*, è sempre individuo consociato; e se non vive tra gli uomini, vive nella cosiddetta natura, con la quale forma società; tanto è vero che nell'economia isolata si parla di scambi con sé stesso, che non sarebbero possibili senza una molteplicità di relazioni tra gli uomini e gli esseri naturali; d'altra parte l'uomo economico, isolato, trasportato nella società dei suoi simili, non prende verso di essi, e verso le cose della società, altro atteggiamento che quello che già prendeva di fronte agli animali e agli enti della natura; li considera come vantaggiosi o svantaggiosi alla sua azione, e cioè provvede sempre e unicamente, in quanto uomo economico, ai suoi *comodi*»³⁴.

D'altra parte, Croce affronta anche l'ulteriore obiezione secondo la quale «L'uomo economico guarda agli uomini, animali e cose, tutti come nient'altro che condizioni, vantaggiose o svan-

³⁴ B. CROCE, *Riduzione*, cit., p. 71.

taggiose, del suo operare, ma l'uomo giuridico considera gli altri uomini come *persone*, e riconosce in essi un secondo sé stesso"». La sua risposta è che «questo rapporto in cui negli altri si riconoscono non meri individui ma persone, il *sé stesso* – che non è poi il *suo*, d'*individuo*, ma il sé stesso *universale* →», questo rapporto, dunque, «non è più giuridico ma etico»³⁵.

A leggere attentamente queste affermazioni non è difficile comprendere che questa rilettura crociana dell'«individuo» non è altro che una variazione sul tema della struttura della volontà intesa come struttura trascendentale. In questa prospettiva, posta cioè la volizione come volizione che opera nel mondo, nella condizionatezza della situazione, e quindi volizione *limitata* e *finita*, strutturalmente *relazionale* giacché qui “finitudine” implica “relazione”, si può sostenere che gli «individui» crociani non sono tanto in un rapporto di reciproca relazione, ma in *relazione* con il Tutto. La messa a tema della “relazione giuridica” da parte del filosofo ha ad oggetto non una “relazione” secondo il senso comune, bensì un'*azione* o attività o volizione (economico-giuridica-politica).

D'altronde, la relazione tematizzata dal filosofo è una relazione che non cambia gli individui, né tanto meno li condiziona affettivamente, allorché entrano in contatto tra loro: essi rimangono assolutamente *identici* a come erano prima della relazione. In un passo in cui critica l'idea che l'altruismo possa essere un «principio proprio della morale», Croce scrive:

«in verità, gli *altri* in quanto individui non hanno nessun diritto che non abbia anch'io, in quanto individuo: io sono un altro per l'altro e l'altro è un io per sé; e se ciascuno provvedesse al bene degli altri trascurando e conculcando il proprio, il risultato sarebbe perfettamente *identico* a quello che si avrebbe nel caso in cui ciascuno provvedesse a sé senza curarsi degli altri»³⁶.

A questo riguardo si profila uno dei limiti della crociana filosofia dell'economia e del diritto, vale a dire che essa non riesce a spiegare il *legame sociale*, tanto più se il giuridico viene ridotto

³⁵ *Ivi*, p. 72.

³⁶ B. CROCE, *Filosofia della pratica*, cit., p. 281 (corsivo mio).

all'utile-economico, e nel diritto «è impossibile vedere altro che un rapporto di convenienza economica tra due individui». Anche in questo caso, nella riduzione dell'attività giuridica a una relazione tra *due* individui è significativamente assente un qualsivoglia riferimento all'elemento della *terzietà* nel diritto. Con questo problema cercherà faticosamente di fare i conti solo dopo la *Filosofia della pratica*, quando svilupperà la sua filosofia politica e porterà avanti la riflessione sull'istituzionale, con riferimento al concetto di Stato e soprattutto di Patria, una riflessione che, come la nottola di Minerva, prenderà il volo quando il filosofo si troverà a constatare la disgregazione e la perdita del legame sociale.

Vediamo ora il lungo passo in cui Croce sintetizza la sua riflessione sul problema della società, problema che, dopo le varie obiezioni rivoltegli, cercherà di affrontare nella *Filosofia della pratica* sin dall'inizio della parte dedicata alle «Leggi», premurandosi di chiarire la tesi che la «legge» è un «prodotto dell'individuo». Stabilita la definizione generale della legge: «la legge è un atto volitivo che ha per contenuto una serie o classe di azioni», Croce precisa che «questa definizione esclude anzitutto dal concetto di legge un carattere che di solito è considerato essenziale, la *socialità*; ossia estende il concetto di legge al caso dell'*individuo isolato*». Avvertendo l'esigenza di un chiarimento puntuale onde evitare «equivoci» su un punto «importante», Croce introduce la distinzione tra «concetto filosofico» e «concetto empirico» di società, «*societas hominum*» e «*societas entium*»:

«la parola "società" ha due significati, uno empirico e l'altro filosofico, e che, escludendo dal concetto di legge il primo, non s'intende, e non si potrebbe, escludere l'altro. La realtà è unità e molteplicità insieme, e un individuo è concepibile solo in quanto ha di fronte altri individui, e il processo del reale è effettivo in quanto gl'individui sono in relazione. Senza molteplicità non si avrebbe né conoscenza né azione né arte né pensiero né utilità né moralità: un individuo isolato, cioè avulso dalla realtà che lo costituisce e che egli costituisce, sarebbe qualcosa di astratto, epperò di assurdo. Ma assurdo quel concetto non è, quando si adopera con intento polemico contro un concetto falso, e l'individuo viene inteso come isolato non già assolutamente, ma relativamente a certe condizioni contingenti, che a torto si ponevano come essenziali; e

qui invece astratto e irreal sarebbe da dire l'adoperato concetto di società. Perché "società" significa altresì una molteplicità di esseri della medesima specie, dove, com'è chiaro, s'introduce subito un carattere arbitrario, che è il concetto naturalistico di medesimezza di specie. Ma, se anche mancasse questa empirica medesimezza, non per ciò la società, la reale società, mancherebbe. Un uomo potrà non ritrovare tra una moltitudine di uomini i suoi simili, e si condurrà come se quegli altri uomini non esistessero; e nondimeno anche in questo caso vivrà in società con gli esseri che si chiamano naturali o soprannaturali, col suo cane, col suo cavallo, con le piante, con la terra, coi morti e con Dio. Cacciato in solitudine, cioè distaccato dagli altri esseri della sua medesima specie, quelle altre forme di società, ossia la comunione con la realtà, persisteranno sempre e gli daranno modo di proseguire la sua vita di contemplazione, di pensiero, di azione e di moralità. Per intendere lo spirito nella sua universalità, è necessario prescindere dalle contingenze; e la società, in significato empirico, è contingenza, che il concetto d'individuo isolato (isolato da essa e non dalla realtà, dalla *societas hominum* e non dalla *societas entium*) ci aiuta a superare³⁷.

La distinzione tra «concetto filosofico» e «concetto empirico» di società, «*societas hominum*» e «*societas entium*», rinvia al rapporto tra concetto e pseudoconcetto, realtà e finzione, che dovremo riprendere e problematizzare.

È qui importante soffermarsi sulla quella tesi centrale per cui «la realtà è unità e molteplicità insieme, e un individuo è concepibile solo in quanto ha di fronte altri individui, e il processo del reale è effettivo in quanto gl'individui sono in relazione». Come ha notato Gennaro Sasso,

«se "unità e molteplicità" sono i caratteri immanenti del reale nel suo processo, l'alternativo respiro della sua vita, l'individuo sarà sempre intrinsecamente uno e molteplice per ciò stesso che partecipa del reale, anzi è il reale stesso nella sua concretezza. E risulteranno di conseguenza tautologiche le affermazioni secondo le quali l'individuo "è concepibile solo in quanto ha di fronte altri individui" e il reale è reale "in quanto gli individui sono in relazione". Se viceversa "unità e molteplicità" sono non i caratteri

³⁷ *Ivi*, pp. 319-20.

dell'individuo in quanto individuo, bensì dell'individuo in quanto si inserisce nella relazione sociale, la tautologicità delle affermazioni precedenti verrà meno; ma con essa verrà altresì meno la possibilità di pensare la struttura trascendentale della relazione, ossia la priorità della relazione rispetto ai suoi termini. "Unità e molteplicità" tornano, in questo caso, a distinguersi come singolare e plurale, individuo e individui; e il nesso non riposa più sulla forza sintetica dei suoi termini, sul loro essere l'uno per l'altro, ma su condizioni empiriche ed esterne ad esso»³⁸.

A questo punto dobbiamo riproporre una domanda cruciale: la filosofia crociana riesce davvero a fare i conti con l'empirico? Ricordiamo, a questo riguardo, che il lungo ragionamento summenzionato è volto a dimostrare che la «legge» è un «prodotto dell'individuo», e leggiamo la conclusione:

«le sole leggi, che realmente esistano, sono le individuali; onde leggi individuali e leggi sociali non possono porsi come due forme del concetto generale di legge, tranne che individuo e società non vengano presi entrambi in significato empirico e si esca dalla considerazione filosofica. Intendendo l'individuo nel significato filosofico, come lo Spirito concreto e individualizzato, è chiaro che anche le cosiddette leggi sociali si riducono alle individuali, perché per osservare una legge bisogna farla propria, cioè individualizzarla, e per ribellarlesi bisogna espellerla dalla propria personalità nella quale essa indebitamente tentava di restare o d'introdursi»³⁹.

Una siffatta conclusione rappresenta un duplice cuneo nella presunta compattezza della Filosofia dello Spirito. In primo luogo, l'affermazione che «per osservare una legge bisogna *farla propria*, cioè individualizzarla, e per ribellarlesi bisogna *espellerla* dalla propria personalità nella quale essa indebitamente tentava di *restare* o d'*introdursi*», ripropone, come già visto a proposito del problema dell'esteriorità del diritto, una dinamica interno-esterno, o, meglio, di interiorizzazione-esteriorizzazione della legge che non è pensabile, e non facilmente spiegabile, nell'orizzonte dello «Spirito» che ha la pretesa di essere «tutta la realtà».

³⁸ G. SASSO, *Benedetto Croce*, cit., p. 46.

³⁹ B. CROCE, *Filosofia della pratica*, cit., p. 325.

D'altronde, ed è questo il secondo cuneo, l'alternativa fra *considerazione filosofica* e *considerazione empirica* di individuo e società è un'alternativa non contemplata né contemplabile dalla Filosofia dello spirito. Emblematica a questo riguardo è anche l'affermazione secondo cui «per intendere lo spirito nella sua universalità, è necessario prescindere dalle contingenze»: un'affermazione che tradisce ancora una volta l'esistenza di un problema irrisolto. L'«empirico» – che, oltre a individuo e società, include anche tutto l'orizzonte giuridico delle leggi – non può essere posto «fuori» dallo Spirito, né si può «uscire» dalla considerazione filosofica di quella che appunto vuole essere una Filosofia dello Spirito⁴⁰. Di più, se «per intendere lo spirito nella sua universalità, è necessario prescindere dalle contingenze», si deve allora ammettere che lo Spirito è un'astrazione, una finzione, né più né meno dell'economico concepito, come Croce diceva, «per sé».

Dunque, qualcosa dell'universo dell'esperienza continua a sfuggire alla presa della filosofia dello spirito.

In via conclusiva, vorrei ora riprendere alcune riletture della posizione crociana in merito al tema dell'individuo, della relazione e della società. Il problema del se l'individuo crociano incontri davvero l'altro è stato variamente sollevato, e si può discutere, come in effetti si è fatto a lungo, sull'interpretazione crociana della dialettica servo-padrone. A questo riguardo mi limito a rilevare quanto segue. Anzitutto, non mi pare rilevante sostenere che quella di Croce sia un'interpretazione «borghese» o «in chiave conservatrice»⁴¹ (cioè antirivoluzionaria) della dialettica servo-padrone: questo tipo di accusa rischia infatti di ricadere in un'ideologia dell'anti-ideologia⁴². Né a mio giudizio si tratta di contrapporre

⁴⁰ A questo riguardo si v. M. VISENTIN, *Sul liberalismo di Benedetto Croce*, in ID., *Il neoparmenidismo italiano*, cit., pp. 353-400: 381ss.

⁴¹ D. CORRADINI, *Croce e la ragion giuridica borghese*, De Donato, Bari, 1974, p. 52.

⁴² Così, ad esempio, G. LUKÁCS, *La distruzione della ragione*, trad. it., Torino, 1959, pp. 19-20: «Croce crea un sistema d'irrazionalismo per l'uso borghese e decadente del parassitismo dell'età imperialistica».

all'interpretazione crociana la categoria dell'intersoggettività⁴³, giacché essa *presuppone* pur sempre un'idea pregiudicata della soggettività. Direi invece che il problema della relazione nel discorso crociano è che l'individuo, quando incontra un altro individuo, non incontra un corpo, uno sguardo, un gesto, un linguaggio non verbale e l'*opacità* a questi connessa, ma incontra *esclusivamente* una volontà: una volontà che si presume *trasparente* e *autotrasparente*, che si conosce a partire da se stessa («ha la luce in se stessa», scrive Croce). Ma una volontà così concepita non ha alcun bisogno dell'altro, e tanto meno di dialogare o contrattare con l'altro. D'altra parte, che l'incontro o scambio sia configurato e pensato senza mediazioni, non è casuale. Come abbiamo visto, nella ricerca crociana dell'«essenza» del giuridico, individuo e volontà sono la stessa cosa: il giuridico si riduce ad un «rapporto di due volontà, A e B, o di due individui». Questa volontà è pensata come assolutamente *trasparente* nel suo fine: quello di lottare per l'autoaffermazione dell'io. E questo fine è noto e chiaro ad entrambi i contendenti (che in questo caso, tuttavia, sarebbero assolutamente identici l'uno all'altro, con l'esito, come abbiamo visto, che finirebbero semplicemente con lo scambiarsi di posto). Il soggetto crociano, ma anche quello hegeliano, può arrivare, al massimo, al «riconoscimento» della volontà altrui, ma non conosce, ad esempio, la figura della rinuncia al proprio io, alla propria volontà, giacché essa sarebbe una figura della passività.

Non sono mancate d'altra parte interpretazioni sociologiche o politologiche dell'«individuo» crociano che si collocano nell'orizzonte dell'opposizione individualismo-collettivismo. Emblematica è la rilettura di Sartori, secondo il quale Croce assumerebbe una «posizione individualista», a suo dire non ben argomentata e difesa, lì dove per individuo deve intendersi l'«individuo-persona»⁴⁴. Se si tengono tuttavia a mente le tesi di Croce poc'anzi esposte, sarebbe facile obiettare che «individualismo» e «collettivismo» rimangono, nella prospettiva crociana, concetti empirici o astratti.

⁴³ Cfr. B. TRONCARELLI, *op. cit.*, p. 69 e relativa bibliografia.

⁴⁴ G. SARTORI, *Studi crociani*, cit., p. 23.

In quanto tali, il loro uso rimane legittimo nell'ambito sociologico o politologico, ma illegittimo se da finzioni quali sono si trasformano in categorie metafisiche. Il problema è semmai chiedersi se, nella misura in cui Croce teorizza una struttura trascendentale della volizione-azione (e della libertà), possa darsi davvero quel «fondo antropologico» che Sartori ritiene esserci nella filosofia della pratica crociana⁴⁵.

Muovendo da una prospettiva filosofico-giuridico, Sergio Cotta ha invece sostenuto che in Croce la relazione giuridica sarebbe ridotta ad una visione meramente giusprivatistica o contrattualistica: «lo sguardo di Croce è rivolto principalmente al diritto privato empirico, tuttavia limitato alla regolamentazione degli affari, poiché è amputato del diritto delle persone, che costituisce il fondamento dell'intera costruzione privatistica del diritto»⁴⁶. Anche a questo riguardo bisogna rilevare che per Croce un tale argomento non sarebbe un'obiezione, giacché era proprio suo intento quello di far essere il diritto positivo coerentemente positivo, empirico. Il «diritto delle persone», d'altra parte, sarebbe anch'esso un concetto empirico o finzionale, e come tale, ancora una volta legittimo nel suo ambito. Il problema, semmai, è capire (come abbiamo visto) se Croce riesca davvero a fare i conti con l'empirico e, in questo caso, col diritto come finzione.

A questo riguardo, si può rileggere una tesi di Corradini secondo cui gli individui della relazione tematizzata da Croce, sono considerati «nei termini *stilizzati* della categoria della soggettività. Soggetti, a pari titolo, sono, cioè, tanto i capitalisti quanto i proletari, tanto gli imprenditori quanto i lavoratori», a prescindere dalle disuguaglianze di fatto.

«L'*homo iuridicus* si identifica con l'*homo oeconomicus*, è un uomo ritagliato dal contesto delle vicende comunitarie e conse-

⁴⁵ Era questo in effetti il problema da cui ripartiva Antoni per andare oltre Croce: C. ANTONI, *La restaurazione del diritto di natura*, Neri Pozza, Venezia, 1959.

⁴⁶ S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano, 1985, p. 173.

gnato per sempre in un'*immagine* assottigliata; ed è un uomo che, significativamente *esemplato* su quello *costruito* dagli economisti puri e dai puri giuristi fra l'Ottocento e il Novecento, celebra la sua essenza nell'*incoercibile capacità di volere autonomamente*⁴⁷.

Rileggendo questa tesi quasi alla lettera, e prescindendo dalla vena polemica che la caratterizza, due punti paiono particolarmente interessanti. In primo luogo il carattere «costruito», «stilizzato» tanto dell'*homo iuridicus* quanto dell'*homo oeconomicus*: un'astrazione consegnata a un'«immagine». Questi costrutti sono dunque finzioni.

In secondo luogo, bisogna chiedersi: chi è quell'«uomo» che «celebra la sua essenza nell'*incoercibile capacità di volere autonomamente*»? Non certo l'*homo iuridicus* o l'*homo oeconomicus* in quanto astrazioni. Sarà l'uomo «reale», condannato tuttavia a vivere il doppio regime della finzione (giuridica o economica) e della «realtà», e che in virtù della finzione, ad esempio dell'*homo iuridicus*⁴⁸ o della legge, scambia, contratta, comunica ed entra in relazione con l'altro. Ed è proprio questo il punto. Come ricordava Cesarini Sforza, sottolineando il carattere finzionale e di messa in scena del diritto:

«nel Gran Teatro del diritto si aggirano numerosi personaggi dei quali non sentiamo la parola, soggetti senza nome e figure senza volto: il Padre, il Marito, la Moglie, il Tutore, il Testatore, l'Erede, il Proprietario, il Venditore, il Creditore, il Socio, il Convenuto, l'Imputato, il Giudice, il Cittadino, l'Elettore, il Contribuente, ecc., ecc., Le azioni e reazioni di questi personaggi delle norme nella stessa guisa che nel copione di un dramma son descritte le parti degli attori»⁴⁹.

Entrare nel diritto, nella legge, significa appunto entrare in questa messa in scena, una teatralità che, nella sua fragilità, garantisce la tenuta della società.

⁴⁷ D. CORRADINI, *op. cit.*, p. 51 (corsivi miei).

⁴⁸ Su questa tematica si v. recentemente A. SUPIOT, *op. cit.*, *passim*.

⁴⁹ W. CESARINI SFORZA, *Sul significato degli imperativi giuridici*, in *Riv. it. sc. giur.*, 1958, p. 47 n.

IV.

L'irrealtà della legge

La legge è «un atto volitivo che ha per contenuto una serie o classe di azioni»¹. Con questa definizione Croce apre il primo capitolo, *Le leggi come prodotti dell'individuo*, della parte III della *Filosofia della pratica*, interamente dedicata a *Le leggi*. Questa definizione era in prima battuta volta, come abbiamo visto, a dissolvere la «socialità» come «carattere essenziale», necessario o vero del diritto, onde «estendere» il concetto di legge al caso dell'«individuo isolato». Ed è una «estensione» che Croce porterà alle estreme conseguenze al fine, da un lato, di trattare il diritto positivo in quanto tale, cioè radicalmente ed esclusivamente «empirico», e, dall'altro di riuscire a rendere conto dell'empirico nell'orizzonte della filosofia dello spirito. Abbiamo altresì visto e ribadito sin dall'inizio che Croce mirava a dissolvere, non solo la socialità, ma ogni approccio votato alla ricerca di un carattere «essenziale» o di un *quid* del diritto. Con la *Riduzione* Croce riconduceva il diritto alla *volizione* economica. Con le *Leggi* si trattava di ricostruire il «diritto» nella forma della *finzione*, dell'astratto, del nome. La definizione di legge contiene entrambi questi «elementi costitutivi». Questi due elementi sono a tal punto costitutivi che, scrive Croce, «dove manca l'elemento volitivo o quello di classe, non può aversi legge: tranne che di nome o per metafora»². In un certo senso si potrebbe dire che il problema della legge nella filosofia di Croce è già tutto racchiuso nell'*incipit* definitorio e nella pre-

¹ B. CROCE, *Filosofia della pratica*, cit., p. 307.

² *Ivi*, p. 330.

cisazione dei suoi elementi costitutivi.

Infatti, per lo stesso Croce si tratterà, da un lato, di comprendere quale sia il rapporto tra la *volizione* e la *finzione*, la libertà e la legge; in questa sede ritorna infatti l'istanza antilegalista (non solo giuridica ma anche morale) che pervade tutta la *Filosofia della pratica*. Dall'altro, dovrà affrontare tutti i problemi e sviscerare le possibili aporie derivanti dall'aver messo lo pseudoconcetto nel cuore stesso di quella definizione, giacché, nella prospettiva crociana, dire che la legge è finzione implica il dover (e saper) dire l'«essere» della finzione, legittimarla o dedurla da un punto di vista trascendentale.

18. *La legge come prodotto individuale: i programmi della vita*

Bisogna comprendere anzitutto il senso di quella definizione della legge volta ad *estenderla* ai prodotti dell'individuo. Essa non mira solo a liquidare ogni residuo metafisico insito nelle dottrine giuspositivistiche dominanti e a evitare la ricorrente «entificazione» di nozioni empiriche quali «Stato», «coazione», «esteriorità». La definizione della «legge come prodotto dell'individuo» ambisce, come sarà chiaro al termine del ragionamento di Croce sulle leggi, a definire la forma in generale della *normatività*, che possa valere tanto per l'etico quanto per l'economico, e che il filosofo definisce come «*attività legislatrice*»:

«la volontà che vuole classi di azioni, l'attività che pone leggi, e che ormai possiamo denominare, senza dar luogo a equivoci, *attività legislatrice*, è o morale o meramente economica, e di conseguenza si dialettizza come morale o immorale, economica o antieconomica. Vero è, come si è avvertito, che quella volontà è volontà astratta e indeterminata»³.

Per questo bisogna ora distinguere tra «attività legislatrice» e

³ *Ivi*, p. 361.

«attività giuridica» che invece è «identica» all'attività o alla volizione economica in quanto sempre concreta e determinata. In questo senso non è ammissibile una distinzione tra attività economica e attività giuridica «e considerare questa come tale che, sebbene segua il principio economico, si svolga *sotto le leggi*; laddove la prima avrebbe luogo anche dove le leggi sono *assenti*». Si tratterebbe ancora una volta di una distinzione empirica con «limiti ondegianti»; perché, «a parlar con rigore, in ogni azione l'uomo è circondato da leggi, ed egli opera sempre sotto tutte le leggi, e insieme effettivamente sotto nessuna, che non sia quella della sua stessa coscienza pratica»⁴. Se si ricorda la teoria crociana dell'azione-volizione, la dialettica di necessità e libertà, e l'analogia tra legge e «situazione di fatto» da cui l'azione prende le mosse, non dovrebbe essere difficile comprendere perché «in ogni azione l'uomo è circondato da leggi» e opera «sempre sotto tutte le leggi, e insieme effettivamente sotto nessuna». Nondimeno, e per inciso, qui bisogna cominciare a chiedersi se Croce intendesse davvero instaurare un'analogia tra legge e situazione di fatto, giacché, se così fosse, posta la legge come «astratto» e la situazione di fatto come «concreto», i due elementi si elidono a vicenda. E se l'analogia fosse un'identità, tale per cui la legge è la stessa cosa della situazione di fatto, allora la legge non avrebbe più alcunché di specifico e si dissolverebbe nella condizione storica da cui sorge la volizione. Se invece la legge è volizione dell'astratto, come dice Croce, si tratta allora di render conto dello *scarto* che si dà tra la volizione determinata e l'astratto.

Con la ricerca della forma del *normativo* e la distinzione tra attività legislatrice e attività giuridica, la costante critica della riduzione del diritto alle «leggi emanate dallo Stato» (secondo uno dei canoni fondamentali del giuspositivismo otto-novecentesco), Croce sembra voler portare a compimento la sua ricerca che va dalla riflessione sul «principio economico» alla *Riduzione*. Si tratta ora di definire quale sia la «forma fondamentale» della legge, vale a dire, delle «leggi individuali»:

⁴ *Ivi*, p. 364.

«se del diritto, inteso concretamente come atto giuridico, è rimasta inavvertita l'identità e il sinonimismo con l'economia, [ciò è dipeso] dalla mancanza di riconoscimento da parte dei filosofi della categoria pratica utilitaria, e dal considerarla ch'essi sogliono, a torto, come quella dell'egoismo e dell'immoralità, o come partizione del tutto empirica, fondata sopra un concetto altrettanto empirico dell'attività giuridica stessa, che viene ristretta alle così dette leggi emanate dallo Stato, con l'aggiunta per grazia talvolta di quelle sociali, e con la costante ignoranza della forma fondamentale, quella delle leggi individuali»⁵.

Prima di capire quale sia questa «forma fondamentale» delle leggi individuali, si dovrebbe sottolineare, se ce ne fosse ancora bisogno, che la critica di Croce al giuspositivismo è critica a ogni processo di «reificazione», come nel caso della riduzione del diritto allo «Stato» e l'assunzione di questo a fondamento o «realtà». Non è quindi una critica indirizzata all'attività del «giurista». Distinzioni, classificazioni, costruzioni della dogmatica giuridica sono anzi «necessarie», nel senso che questa attività «costruttiva» non verrà mai meno. Non a caso Croce include la giurisprudenza nella «descrittiva pratica» che è utile e necessaria a tal punto che «la casistica dei giurisperiti continuerà fintanto che vi saranno leggi e regole: vale a dire, in perpetuo»⁶. Secondo Croce il punto da tenere fermo è, ancora una volta, «*non dimenticare che il fittizio è fittizio, e rinunciare a ragionarlo come reale*». E ciò vale tanto per i giuristi quanto per i filosofi:

«noi che non siamo giuristi ma filosofi, e ai quali è vietato formare e adoperare distinzioni pratiche o empiriche, dobbiamo concepire come leggi, e tutte agguagliare nell'unica categoria della legge, così la Magna Charta, come lo statuto della "Mafia" siciliana o della "Camorra" napoletana; così la *Regula monachorum* di San Benedetto, come quella della "brigata spendereccia" [...], così il diritto canonico e il codice militare [...]»⁷.

⁵ *Ivi*, p. 365.

⁶ *Ivi*, p. 81.

⁷ *Ivi*, p. 327 (corsivo mio).

Dunque: qual è questa «forma fondamentale» delle leggi individuali, forma che «agguaglia» tutte le leggi empiriche «nell'unica categoria della legge»?

«non occorrono grandi artifici per escogitare casi d'individui che pongano leggi a sé medesimi, e le eseguano e le cangino, e si assegnino premi e infliggano punizioni; [...] basta osservare la vita quotidiana, perché gli esempi di legislazione individuale si presentino in folla nei cosiddetti *programmi di vita*. Chi può vivere senza programmi? Chi non ferma entro di sé che egli vorrà tale e tali azioni, e ne eviterà tali e tali altre? Fin dall'adolescenza si comincia a legiferare entro noi stessi in questo modo, e per tutte le altre età della vita prosegue questa interiore produzione di leggi, che è spezzata solamente dalla morte. [...] E chi ne avesse vaghezza potrebbe agevolmente istituire il raffronto tra i programmi o leggi individuali, e le leggi che si chiamano sociali; e ritroverebbe nell'individuo statuti fondamentali, leggi, regolamenti, ordinanze, disposizioni transitorie, contratti, leggi singolari, e tutte le altre formazioni legali, che si osservano nella società. In che mai i programmi dell'individuo differiscono dalle leggi della società? Quelle leggi non sono forse *programmi*, e quei programmi non sono *leggi*?»⁸.

Ora, reintrodotta la normatività nella forma del programma, per Croce si riapre, consapevolmente, un problema che aveva escluso sin dall'inizio della *Filosofia della pratica*, anzi, sin dal suo titolo: non aveva detto Croce che non possono darsi «modelli», «piani» o «disegni» e «tipi fissi» d'azione, posta la natura autoteleologica della volontà? Reintroducendo il programma dell'azione non si reintroduce, con esso, anche un «fine» o un *presupposto* dell'azione e, a sua volta, la scissione di mezzi e fini? Come dunque deve essere reinterpretata la reintroduzione dell'«astratto» nel cuore della volizione-azione? Nelle conclusioni della *Filosofia della pratica* si affaccia dunque un problema che rischia di minare i presupposti della stessa, e, a ben vedere, dell'intera Filosofia dello spirito.

⁸ *Ivi*, p. 321-22.

19. *La legge come volizione astratta e irreal. L'aiuto all'azione*

Posta dunque la definizione di legge, Croce affronta la questione cruciale:

«la legge, come volizione di una classe di azioni, è volizione di un astratto. Senonché [...] volere un astratto vale quanto astrattamente volere, e volere astrattamente non è veramente volere, perché si vuole soltanto in concreto, ossia in una situazione determinata e con una sintesi volitiva corrispettiva a quella situazione, e tale che si traduca immediatamente in azione, cioè che sia insieme azione effettiva. Per conseguenza quella volizione, che è legge, sembra che si debba dire una *pretesa volizione*: contraddittoria, perché priva di situazione unica e determinata; ineffettuale, perché sorgente sul terreno malsicuro di un concetto astratto; volizione, insomma, non voluta; atto volitivo non reale, ma *irreale*».

La legge, dunque, come volizione di un astratto, è una «volizione irreal». Seguiamo ancora la spiegazione di Croce per esteso, con la quale cerca di affrontare le tensioni aporetiche di una siffatta impostazione: «ciò che realmente si vuole non è già la legge, ma l'atto singolo che si compie, come si dice, sotto la legge, cioè l'*esecuzione* della legge. La volizione singola è la sola che si effettui: l'esecuzione della legge è la sola che realmente si voglia e si operi»⁹. Croce dunque distingue l'«esecuzione» (della volontà) dalla *mera* «applicazione» o «attuazione» della legge:

«anche quando ci si trovi nelle situazioni prevedute dalla legge e si operi secondo essa, e, come si dice, si esegua o si applichi la legge, la legge è irreal. [...] le situazioni singole in cui si vuole e si opera non possono esser mai prevedute dalla legge, e perciò non si può operare secondo essa, ed eseguirla e applicarla. Il caso reale è sempre una sorpresa, qualcosa che accade una sola volta, e viene conosciuto, così com'è, solamente in quanto accade; e pel fatto nuovo occorre nuova misura, pel nuovo corpo abito nuovo. La misura della legge invece, per essere astratta, *oscilla tra l'universale e l'individuale*; e non ha la virtù né dell'uno né dell'altro.

⁹ *Ivi*, p. 328.

Attuare la legge? Ma solamente il pedante della vita forma di sifatti propositi, come solo il pedante dell'arte si propone di "applicare" le regole dell'arte [...] Ciò che si chiama atto singolo, esecuzione ed osservanza della legge, non osserva in realtà la legge, ma il principio pratico ed etico; e l'osserva individualizzandolo. L'uomo che ha la memoria piena di leggi foggiate da lui o da lui accolte, pervenuto al punto dell'operare, fa una grande riverenza alle signore Leggi, e si conduce di suo capo»¹⁰.

L'intreccio di questioni sollevate da questo passo basterebbero di per sé a fornire materia per un'intera trattazione. Cominciamo dalle questioni relativamente più semplici, insite nell'ultimo periodo dell'argomentazione crociana. Se la volizione-azione è sempre libertà, e, in quanto tale "rompe", "spezza" *sempre* la legge, perché mai si dovrebbe fare «una grande riverenza alle signore Leggi»? E perché mai scriverle o rappresentarle con la "L" maiuscola? Si noti che questa parte della Filofofa della pratica dedicata alle «Leggi» è non solo pervasa, come abbiamo detto, da un'istanza antilegalista, ma anche da un sottile intento demistificatorio. Croce stesso precisa che gli esempi arrecati per spiegare l'universalità della sua definizione di legge (come quello già incontrato del «terribile despota»), sono stati scelti in quanto «meglio atti a fare scandalo», onde liberare il concetto di «Legge [ancora troppo] avvolto da una tradizione di solennità»¹¹. Il suo atteggiamento demistificatorio e antilegalista rischia nondimeno di prestare il fianco a qualche problema. La mai celata ammirazione per gli uomini energici e volitivi e la correlativa accusa rivolta al «pedante» (come quella già incontrata rivolta agli «impotenti» ad agire), non rischiano di trasformare il discorso crociano in predicatorio, se non moralistico? E quest'accusa non rivela proprio la possibilità che qualcuno, «il pedante», possa risolversi per una mera «applicazione della legge», ciò che di fatto significherebbe, in questa prospettiva, che la volizione-azione non è sempre libera?

¹⁰ *Ivi*, p. 342.

¹¹ *Ivi*, p. 328.

La vera questione si pone però, come detto all'inizio, non appena si approfondisce la natura del rapporto tra volizione reale e legge astratta che, per Croce, è «volizione astratta». La volizione astratta configura infatti, e immediatamente, una situazione paradossale, di cui Croce si rende conto definendola una «pretesa volizione». L'atto volitivo che ha per contenuto un astratto («una serie o classe di azioni») è astratto, e se è un astratto non è volizione, giacché la volizione è concretezza e realtà, «sintesi volitiva». Ma la legge è una volizione dell'astratto, dice Croce. In questo contesto «volizione dell'astratto» significa volizione già voluta. Ma volizione già voluta è, appunto, un *non* volere. Come si può, di fronte a questa assenza di volizione, parlare ancora di filosofia della *pratica*?

Il problema riconduce alla questione dell'astratto come presupposto dell'azione, e a quello del suo ruolo o «*ufficio*» nella pratica e, in generale, nello Spirito che è *realtà*, posto che l'astratto è «irreale», cioè non reale o non verità o non essere, ma imitazione dell'essere. Il problema era presente a Croce, il quale l'aveva sintetizzato nel titolo del III capitolo delle Leggi – *Irrealtà della legge e realtà dell'esecuzione. Ufficio della legge nello spirito pratico*. La risposta di Croce consisterà nell'identificare l'«ufficio» della legge con la sua *utilità*: il suo essere d'«aiuto» all'azione. Poiché si tratta di una questione cruciale, dobbiamo ancora seguire il filosofo sino alla fine del suo lungo ragionamento:

«*l'utilità* della legge non è già nella sua attuabilità, la quale è cosa impossibile, perché s'attua solo l'atto singolo del singolo, ma in ciò, che per volere l'atto singolo giova di solito cominciare dal rivolgersi al generico, di cui quel singolo è caso singolo: rivolgersi cioè alla classe di cui quel singolo è componente. Allo stesso modo, per prendere la mira, si comincia di solito col mirare la regione dove si trova il punto su cui la mira si fisserà. La legge non è volizione reale ed effettuale, anzi è fuor di dubbio volizione imperfetta e contraddittoria; ma appunto perciò preparatoria all'azione sintetica e perfetta [...] In quanto volizione di un astratto, non è volizione reale, ma *aiuto* alla volizione reale; come [...] i ponti e castelletti di legno sono aiuti alla costruzione della

casa, e non perché, costrutta la casa, vengano rimossi, sono stati inutili al lavoro che si è compiuto»¹².

Lasciando per il momento in sospenso se la dimostrazione dell'«utilità» della legge sia davvero convincente, anche a questo riguardo sorgono problemi di non poco conto non appena ci si interroga sul rapporto tra il generico e il singolo: ammettere che «per volere l'atto singolo giova di solito cominciare dal rivolgersi al generico», non significa ammettere che il singolo non è immediatamente dato e disponibile? Non significa, nella terminologia crociana e idealistica, ammettere che la volizione che è *sintesi* («azione sintetica e perfetta») è *preceduta* dalla scissione, dall'*analisi*?

Si delinea qui un problema inquietante che attraversa tutta la trattazione crociana delle leggi con ripercussioni sulla dottrina dello pseudoconcetto, e che occorre fissare sin d'ora. La volizione economica come volizione-individuale, che è sempre reale, è definita dalla categoria dell'Utile. Allo stesso tempo, Croce cerca di reintrodurre in questa stessa categoria anche la legge, che però è astratta, e in quanto tale è una volizione irreali. Come possono allora coesistere queste due entità, una «reale» l'altra «irreale» nella categoria dell'Utile che, in quanto categoria dello spirito, non può non essere realtà?

Per spiegare in che senso la legge svolga la sua utilità nel «preparare» o «*aiutare*» l'azione, Croce ricorre a un'«*analogia*», da lui definita «esattissima», «tra lo spirito pratico e lo spirito teoretico: leggi pratiche e concetti empirici». Nello spirito teoretico,

«s'incontrano formazioni teoretiche, che non sono tali e che si contraddicono in loro stesse, ponendo rappresentazioni che fungono da universali, e universali che sono rappresentativi: formazioni arbitrarie, nelle quali la volontà si fa a comandare a ciò a cui è impossibile comandare, cioè a rappresentazioni e concetti, i quali non seguono ma precedono l'atto volitivo e pratico. Ma noi sappiamo che quei finti concetti, quegli schemi, quelle leggi che non sono leggi, quelle falsità confessate e perciò non false sorreggono la memoria e agevolano il pensiero a orientarsi dinanzi al

¹² *Ivi*, p. 347.

multiforme spettacolo del mondo, che esso penetra di sé. Non li pensiamo, ma ci aiutano a pensare, non li immaginiamo ma ci aiutano a immaginare. Così il filosofo ferma di solito la mente sugli pseudoconcetti, per ascendere di là agli universalì; e l'artista anch'esso vi rivolge l'attenzione per ritrovare sotto di quelli l'individuale e l'intuizione ingenua e viva, ch'egli cerca. I medesimi pseudoconcetti, fatti oggetto di volizione e mutati da schemi in leggi, adempiono analogo ufficio nello spirito pratico, rendendo possibile alla volontà di volere in un certo indirizzo, dove poi si incontra l'azione utile, che è sempre individuata»¹³.

Invero, l'analogia con la teoria degli pseudoconcetti – tra la legge che è aiuto all'azione e lo pseudoconcetto che è aiuto al pensiero o all'immaginazione – più che risolvere il problema lo amplifica. Per il momento basta chiedersi: se l'azione utile «è sempre individuata», perché ricorrere alla mediazione o all'aiuto della legge? Ancora una volta, qual è l'«ufficio» della legge nella filosofia della pratica, ovvero, *dove* si colloca l'astratto?

Nell'articolare la risposta attraverso questo rinvio analogico alla teoria dello pseudoconcetto, Croce ritiene di poter precisare ulteriormente il punto, indicando un secondo «aspetto» dell'analogia, vale a dire «il promovimento dell'ordine nella realtà e nella rappresentazione». Il ragionamento, anch'esso cruciale, va letto per intero:

«gli pseudoconcetti non sarebbero possibili, se la realtà non offrisse accanto al dissimile, il simile; il quale non è l'universale e necessario, ma il generale, un contingente (per così dire) meno contingente di altri, un variabile relativamente costante. E gli pseudoconcetti sono arbitrari non perché pongono il simile dov'è il dissimile, ma perché irrigidiscono quel variabile, che è costante solo relativamente, facendone qualcosa di assolutamente costante e mutano il simile nell'identico. Ora lo spirito pratico, che crea la realtà, ha bisogno di creare non solo il dissimile, ma anche il simile; non solo ciò che dura un attimo, ma anche ciò che dura, press'a poco invariato, un anno o un secolo o un millennio o un millennio di millenni; non solo l'individuo ma anche la specie; non solo il grand'uomo ma anche il popolo; non solo le azioni

¹³ *Ivi*, pp. 347-348.

che non ritornano, ma anche quelle che ritornano periodicamente, simili benché non identiche. A questo ufficio adempiono le leggi, le quali costituiscono ciò che si chiama l'ordine sociale, anzi l'ordine cosmico. Ordine per altro sempre relativo, e che include in sé l'instabilità; configurazione rettilinea, la quale in realtà, esaminata da vicino, si svela anch'essa curvilinea. Perciò è necessario foggiare le leggi, ed è insieme necessario violarle, pur osservandole, come si può, nell'esecuzione»¹⁴.

Anche questo passo, molto impegnativo, sembra amplificare il plesso di questioni rinviati alla teoria dello pseudoconcetto, e, ciò che qui importa, pare non risolvere affatto il problema dell'«ufficio» della legge. Croce sostiene che è la «realtà», lo spirito teoretico che «offre» (o lo «spirito pratico» che «crea») il «simile», il «generale», lo «pseudoconcetto» (la classe, la serie), e che anzi lo spirito ha «bisogno» di essi per promuovere l'ordine tanto nella rappresentazione quanto nella realtà. Ma Croce sostiene anche che «gli pseudoconcetti sono arbitrari non perché pongono il simile dov'è il dissimile, ma perché irrigidiscono quel variabile, che è costante solo relativamente, facendone qualcosa di assolutamente costante e mutano il simile nell'identico». Orbene se è lo spirito che «foggia» o costruisce gli pseudoconcetti, e gli pseudoconcetti sono «arbitrari» per le suddette ragioni, bisogna allora ammettere che è lo spirito stesso, cioè l'«autore» degli pseudoconcetti ad essere arbitrario e contenere in sé la possibilità dell'«irrigidimento», dell'«assolutamente costante» e dell'«identico». Ma Croce dovrebbe recisamente negare questo, poiché lo spirito è e non può non essere realtà, storia, svolgimento. Bisogna allora ammettere che Croce stia imputando all'individuo che fa uso di tali pseudoconcetti la «colpa» di irrigidirli? Ma quale individuo? L'«individuo» in senso «filosofico» che non è altro che lo spirito concreto e individualizzato (sotto forma di conoscenza o volontà)? Anche questo dovrebbe escludersi, giacché, l'individuale, in quanto tale, non può essere generale. E generale non può essere nemmeno la volontà economica, ché sarebbe, per ammissione dello stesso Croce, una volizione irreal e dunque non

¹⁴ *Ivi*, pp. 348-349.

volizione. Dunque, di chi è la colpa, o, se si vuole, chi è l'autore dell'irrigidimento degli pseudoconcetti? Se fosse l'individuo empirico, allora bisognerebbe ammettere che egli è fuori dello Spirito, e, in quanto fuori, si sottrae alla legge «necessaria» dello spirito. A questo riguardo, riprendendo la conclusione del suo ragionamento – «perciò è necessario fuggire le leggi, ed è insieme necessario violarle, pur osservandole, come si può, nell'esecuzione» – ci si potrebbe chiedere: Croce sta parlando *dello* Spirito, o si sta rivolgendo *all'*individuo empirico? Se si tratta dello Spirito, la doppia «necessità» del «fuggire» e del «violare» le leggi, è solo apparentemente risoltrice di tutti i problemi che si addensano intorno alla questione della legge, giacché Croce configura una problematica (e non spiegata) coesistenza di due necessità, che, in quanto assolute, non possono coesistere. Se invece il suo discorso è rivolto all'individuo empirico, e così sembrerebbe non solo dal tono ma anche da quel «come si può», allora, da un lato, rimane sempre aperto il problema della concepibilità, non solo dell'individuo ma anche dell'empirico nel Sistema crociano; dall'altro, saremmo di fronte a una specie di esortazione a non obbedire pedissequamente alle legge, un'esortazione a non assumere un atteggiamento legalista. Se così fosse, allora il problema non è «la natura» degli pseudoconcetti: non è che, come scrive Croce, «gli pseudoconcetti *sono* arbitrari», «irrigidisco-no», ecc., semmai sarà arbitrario o legalista l'atteggiamento di chi si pone di fronte ad essi ipostatizzandoli. E se si tratta di un'esortazione, si riapre la questione del Croce predicatore.

A quest'ultimo riguardo, si può sostenere che ciò per l'Attisani era l'aspetto più fecondo della filosofia del diritto di Croce si rivela invece l'aspetto più problematico: «il nocciolo della teoria delle leggi, nella *Filosofia della pratica*, sta nella dimostrazione della loro inettitudine a limitare la libera esplicazione del volere e, tuttavia, nella loro grandissima utilità nella vita individuale e sociale. Essa è, dunque, un'efficace celebrazione della libertà dello spirito»¹⁵. Bisogna infatti chiedersi se vi sia davvero bisogno tanto di questa «*dimostrazione*», quanto della correlativa «*celebrazione*».

¹⁵ A. ATTISANI, *Introduzione*, in B. CROCE, *Riduzione*, cit., pp. IX-XXXII.

Se la volontà economica «vuole e non può non volere l'individuale», e dunque non può non attuarsi individualizzandosi, perché mai le leggi? A che pro dimostrarne la loro inettitudine, visto che sarebbero *sempre* inette a limitare la volontà? Se lo spirito è e non può non essere libertà, perché mai celebrarlo, facendolo, fra l'altro, oggetto di discorso? A chi è rivolto il discorso crociano?

Si direbbe che Croce abbia difficoltà a fare i conti con quel «carattere essenziale del diritto», la sua (presunta o presupposta) «fissità», che anche per Gentile aveva un che di imbarazzante: «il diritto – scriveva – per sé solo è un che di meccanico, che si fissa in formole che sono quelle che sono, e non sono suscettibili di alcuno svolgimento e variazione. La fissità e invariabilità è il carattere essenziale del diritto»¹⁶.

A questo riguardo appaiono interessanti alcune osservazioni di Opocher relativamente al diritto come procedura di «oggettivazione». C'è una «oggettività» del diritto come valore, «che ha, dal punto di vista temporale, proprio questo significato: *constituir tra le azioni un nesso incorruttibile nel tempo*»¹⁷. In quest'ottica, è «impossibile parlare di un rapporto concreto tra diritto e tempo [...] senza che il pensiero evochi immediatamente “termini”, “prescrizioni”, e, per quanto possano avere una incidenza temporale, “finzioni” e “presunzioni”»¹⁸. Opocher inoltre precisa che questa temporalità del diritto inerisce non all'essere (ontologia) ma al modo d'essere del diritto, si riferisce cioè non al tempo effettuale, ma ad un tempo che il medesimo diritto «oggettivizza»: «il tempo [...] che il diritto conosce e di cui si serve nell'esplicare la sua validità di valore, è un tempo inautentico, un tempo, diciamolo pure, oggettivato»¹⁹.

Da questa prospettiva, potremmo sostenere che le difficoltà di Croce, verosimilmente legate alla sua istanza antilegalista, consi-

¹⁶ G. GENTILE, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Firenze, 1965 (3^a ed.), p. 130.

¹⁷ E. OPOCHER, *Diritto e tempo*, in *Actes du XIème Congrès International de philosophie*, Bruxelles, 1953, IX, p. 87.

¹⁸ *Ivi*, p. 89.

¹⁹ *Ivi*, p. 90.

stano nel non comprendere, da un lato, che c'è una «immutabilità *ab intrinseco* della generalità giuridica nel suo “vigore”», vale a dire, che «i *tipi* rimangono inalterati *medio tempore*, tra l'emana-zione e l'estinzione»²⁰. E ciò, si noti, vale a maggior ragione per le cosiddette clausole costituzionali di ultrattività, assunte (finzionalmente) come “eterne”. D'altra parte, a Croce sembra soprattutto sfuggire che questo sistema si *tiene, sta in piedi*, e rende possibile il «costituirsi» di quel «nesso incorruttibile» (e finzionalmente assunto come incorruttibile) tra le azioni e interazioni umane, in virtù di una struttura *fiduciaria* che dà credito alla tenuta dell'intero sistema. E questo riconduce, ancora una volta, al problema dell'Istituzionale: al Terzo garante del legame sociale, della legge e del rapporto tra le parti.

20. *Gli pseudoconcetti (III). Tra individuale e universale*

Per seguire le conclusioni dell'iter argomentativo di Croce, teniamone fermi due punti essenziali. In primo luogo, l'assimilazione della legge alla finzione o pseudoconcetto per cui la legge, in quanto «astratta, *oscilla tra l'universale e l'individuale*; e non ha la virtù né dell'uno né dell'altro». In secondo luogo, il tentativo di spiegare l'«ufficio» della legge nello spirito pratico attraverso la sua *utilità* e il connesso rinvio analogico alla teoria dello pseudoconcetto.

«Quest'ufficio che si è descritto della legge come volizione ir-reale e nondimeno aiuto e preparazione della volizione reale, sparge luce intorno ad un concetto che, nell'espore il modo di essere e di operare dell'atto volitivo, abbiamo rifiutato: il concetto di *piano* o *disegno* o *modello*, come proprio dell'attività pratica»²¹.

Croce vede bene che «piano», «programma» o «disegno», reintroducono il normativo nella filosofia della pratica e quindi anche la distinzione tra mezzi e fini. Ciò implicava anche la reintroduzio-

²⁰ E. CAPOZZI, *op. cit.*, p. 259.

²¹ B. CROCE, *Filosofia della pratica*, cit. p. 349.

ne dell'antecedente o presupposto dell'azione. Come può questa reintroduzione coesistere con il carattere autoteleologico della volontà? Il problema di Croce è allora non smentire la critica del presupposto dell'azione e, allo stesso tempo rendere conto del suo ufficio nello spirito pratico (Economico ed Etico, individuale e universale-individuale). Si tratterebbe cioè di un «principio erroneo» che però, proprio perché «viene in pensiero», deve essere spiegato. Ora, questa spiegazione consiste nel trovare la sua «legittimità» in un «altro ordine di fatti». La spiegazione viene da Croce articolata individuando l'«origine» del concetto di piano.

«Quel concetto del disegno proposto all'azione ed eseguito per mezzo dell'azione, sebbene anzi appunto perché erroneamente adoperato nell'Economica e nell'Etica, deve avere il suo significato legittimo in qualche altro ordine di fatti, dal quale deve essere attinto: altrimenti non potrebbe nemmeno venire in pensiero, né sarebbe possibile farne poi uso erroneo. Ora questo significato, come s'è veduto, si ritrova nel caso delle leggi: le leggi per l'appunto sono i piani o disegni, che si attuano o piuttosto che non si attuano, dall'individuo operante»²².

Qui si chiude il ragionamento crociano intorno all'irrealtà della legge, alla realtà della sua esecuzione e all'ufficio della legge nello spirito pratico. Sostenere che la legge è irrealista significa che essa è *non vera*, non fondata, ma, proprio in quanto non vera, è *utile*. Così facendo Croce sottraeva il programma, il normativo, la legge a ogni ipostatizzazione o ontologizzazione. E ciò era la condizione per poterne riconoscere, nella filosofia dello spirito, la sua utilità.

Ma a leggere e a ripercorrere con attenzione il lungo ragionamento crociano si ha la netta impressione che l'iter argomentativo si chiuda su se stesso, dando luogo a un circolo vizioso. Se infatti all'inizio la legge è definita come volizione dell'astratto (di una serie o classe di azioni), e la volizione dell'astratto è *non* volontà o «pretesa volizione»; se la volizione individuale è sempre «sintetica e perfetta», mentre l'astratto è scissione o analisi, allora il tentati-

²² *Ivi*, pp. 349-50.

vo crociano di fondare la «legittimità» dell'astratto in un «altro ordine di fatti», vale a dire nell'Utile, che è volizione dell'individuale, è destinato al fallimento.

Prima di approfondire il senso di questo fallimento, ripercorriamo ancora per un momento la strada seguita da Croce. Trovatosi di fronte alla circostanza, piuttosto ricorrente nel giuspositivismo, della trasformazione dei concetti empirici in essenze, delle finzioni in realtà, il problema di Croce era riuscire a spiegare l'origine di questo scambio tra finzione e realtà, che portava la legge ad essere assunta non come utile, bensì come vera. Si trattava per Croce di un «errore», che tuttavia doveva avere una sua «legittimità». Ora, il rinvio analogico, operato da Croce, alla teoria dello pseudoconcetto, deve anche dare conto di (o legittimare) questo errore.

È quindi arrivato il momento di approfondire tanto l'analogia tra legge e finzioni concettuali, quanto, più nello specifico, la stessa teoria di Croce esposta nella *Logica* che intende presentarsi come un tentativo di deduzione trascendentale dell'empirico e della finzione. A questo riguardo si tenga sempre a mente l'obiezione che Croce aveva rivolto all'empirismo: i teorici delle finzioni dimenticano di rispondere alla domanda «se la loro teoria dei concetti come finzioni sia, a sua volta, *finzione*»²³. Con l'assunzione del carattere *pratico-economico* delle rappresentazioni della scienza e, in questo caso, della legge, Croce aveva cercato una risposta che andasse oltre l'opposizione tra nominalismo e realismo, evitando quindi di assumere gli pseudoconcetti per veri e relegandoli alla categoria dell'Utile.

Dobbiamo cominciare allora a intendere la problematicità di questa sistematizzazione crociana ripartendo dalla differenza sussistente tra lo pseudoconcetto e la *rappresentazione individuale*, da un lato, e tra lo pseudoconcetto e il *concetto universale* dall'altro. Croce sostiene che

«le rappresentazioni o concetti rappresentativi, come si vede dalla loro stessa denominazione composta di termini repugnanti e

²³ B. CROCE, *Logica*, cit., pp. 11-12.

contraddittori, non sono né rappresentazioni né concetti. Non sono rappresentazioni, perché la rappresentazione è sempre individuale, e per essa non c'è il cavallo, ma "questo cavallo", anzi, "questo" senz'altro: nessuna rappresentazione generale si incarna mai perfettamente in una rappresentazione individuale e ad essa si adegua. E non sono concetti perché manca loro veramente l'universalità»²⁴.

Nella *Logica* questa tesi sarà altresì precisata sostenendo che il «concetto puro» è «ultra» e «onnirappresentativo», e pertanto le finzioni concettuali sono o «rappresentative senza universalità», come i concetti del linguaggio ordinario («casa», «gatto», ecc.), o «universali vuoti di rappresentazione», come i concetti della matematica («triangolo», «moto libero»)»²⁵. Queste due sottocategorie di pseudoconcetti saranno rinominate da Croce, rispettivamente, «pseudoconcetti empirici» e «pseudoconcetti astratti».

Dunque, poiché la rappresentazione individuale è il prodotto dell'attività estetica e il concetto universale dell'attività logica, le finzioni concettuali vengono caratterizzandosi agli occhi di Croce con questa peculiare oscillazione tra individuale e universale, senza avere la virtù dell'uno e dell'altro. Ecco dunque che si spiega anche il carattere oscillatorio della legge che, lo abbiamo visto, in quanto «astratta, oscilla tra l'universale e l'individuale» (si ricordi però che la legge, per costituirsi come tale, abbisogna anche dell'elemento volitivo, secondo la definizione datane da Croce).

Orbene, se le finzioni concettuali stanno tra l'individuale e l'universale, si direbbe che occupino anche una "scomoda" posizione nel rapporto tra *teoria e prassi*, poiché seguono e non precedono il concetto, e questo essere un *posterius* è pensato come *rapporto tra la copia e l'originale*, sicché la finzione concettuale è copia del concetto. È cioè una *imitazione* che la prassi fa nei confronti della teoresi (del vero, dell'essere, della necessità) a scopo di «utilità». Così dicendo, Croce cerca anche di sgombrare il campo dalle tesi di coloro che sostengono che le finzioni siano «errori», «ostacoli», oppure «abbozzi di verità» o «aiuti al vero».

²⁴ B. CROCE, *Lineamenti di logica*, cit., p. 204.

²⁵ B. CROCE, *Logica*, cit., pp. 14-16.

Come precisa nella *Logica*:

«le finzioni concettuali non precedono i concetti rigorosi anzi li seguono e li presuppongono come propria base. Se non fosse così, di che cosa mai sarebbero finzioni? Fingere o imitare qualcosa significa conoscere prima la cosa, che si vuol fingere o imitare; falsificare significa avere notizia del modello genuino: la moneta falsa suppone la buona, e non all'inverso»²⁶.

È questa, evidentemente, una tesi decisiva, non solo per la definizione del rapporto tra pseudoconcetto e concetto, finzione e realtà (=verità), ma anche per intendere il senso dell'analogia instaurata da Croce nella *Filosofia della pratica* per spiegare come e perché la legge, in quanto finzione o astratto, è d'aiuto all'azione, e quindi per "risolvere" il problema dell'antecedente o presupposto della volizione-azione.

Alle finzioni Croce deve dunque attribuire una funzione, una loro utilità, nello specifico mnemonica, e così facendo le sottrae alla sfera teoretica:

«poiché *si conosce per operare*, e tutte le nostre conoscenze debbono via via venire rievocate per via via operare, sorge l'interesse pratico di provvedere alla conservazione del patrimonio delle conoscenze acquistate. E sebbene in senso assoluto tutto si conservi nella realtà e niente che sia stato una volta fatto o pensato sparisca dal grembo del cosmo, la conservazione della quale ora si parla ha il suo uso, perché è propriamente una facilitazione al ricordo delle conoscenze possedute e all'opportuno richiamo di esse dal grembo del cosmo o dell'apparentemente inconscio o dimenticato. A tal fine si costruiscono gli strumenti delle finzioni concettuali, che rendono possibile, per mezzo di un nome, di risvegliare e chiamare a raccolta moltitudini di rappresentazioni, o almeno di indicare con sufficiente esattezza a quale forma di operazioni convenga ricorrere per mettersi in grado di ritrovarle e richiamarle»²⁷.

Abbiamo già incontrato la problematicità di quel «conoscere per operare» nella struttura della tetralogia dello spirito, e la sua

²⁶ *Ivi*, p. 20.

²⁷ *Ivi*, p. 22-23.

capacità di minare la stessa autonomia del conoscere.

Qui importa invece tornare sul problema del rinvio analogico tra *Filosofia della pratica* e *Logica* («tra lo spirito pratico e lo spirito teoretico: leggi pratiche e concetti empirici»), posto da Croce nel tentativo di spiegare come la *legge astratta*, nonostante la sua «irrealtà», sia «*preparatoria all'azione reale*» intesa come volizione sintetica e perfetta. Rileggiamo dunque l'argomento ove Croce sostiene che nello spirito teoretico,

«s'incontrano formazioni teoretiche, che non sono tali e che si contraddicono in loro stesse, ponendo rappresentazioni che fungono da universali, e universali che sono rappresentativi: formazioni arbitrarie, nelle quali la volontà si fa a comandare a ciò a cui è impossibile comandare, cioè a rappresentazioni e concetti, i quali non seguono ma precedono l'atto volitivo e pratico. Ma noi sappiamo che quei finti concetti, quegli schemi, quelle leggi che non sono leggi, quelle falsità confessate e perciò non false sorreggono la memoria e agevolano il pensiero a orientarsi dinanzi al multiforme spettacolo del mondo, che esso penetra di sé. Non li pensiamo, ma ci aiutano a pensare, non li immaginiamo ma ci aiutano a immaginare. Così il filosofo ferma di solito la mente sugli pseudoconcetti, per ascendere di là agli universali; e l'artista anch'esso vi rivolge l'attenzione per ritrovare sotto di quelli l'individuale e l'intuizione ingenua e viva, ch'egli cerca. I medesimi pseudoconcetti, fatti oggetto di volizione e mutati da schemi in leggi, adempiono analogo ufficio nello spirito pratico, rendendo possibile alla volontà di volere in un certo indirizzo, dove poi si incontra l'azione utile, che è sempre individuata»²⁸.

È possibile ora comprendere perché l'analogia posta da Croce è non solo problematica, ma si rivela addirittura contraddittoria proprio con ciò che sostiene nella *Logica*. Innanzitutto, se le finzioni «agevolano il pensiero ad *orientarsi* dinanzi al multiforme spettacolo del mondo», allora *precedono* e *non seguono* il pensiero. Secondariamente, l'affermazione è intrinsecamente problematica, perché, delle due, l'una: o il pensiero «penetra *di sé*» questo spettacolo del mondo, e allora non si comprende bene a cosa gli

²⁸ B. CROCE, *Filosofia della pratica*, cit., pp. 347-348.

servirebbero questi strumenti di «orientamento», oppure se ha bisogno di questi strumenti di orientamento esso non riesce a cogliere il mondo nella sua immediatezza. In terzo luogo, se «il filosofo ferma di solito la mente sugli pseudoconcetti, per ascendere di là agli universali», ciò significa ancora una volta che lo pseudoconcetto, in virtù di questo processo di «ascensione», precede e non segue il concetto universale, e si dovrà semmai dire che il concetto è la copia dello pseudoconcetto, e non il contrario. Allo stesso modo, se l'artista ricorre alla mediazione delle finzioni (così concepite) per ritrovare «l'individuale e l'intuizione ingenua e viva», si perde irrimediabilmente e contraddittoriamente il carattere dell'«intuizione» estetica intesa da Croce come *prima* forma del conoscere, o, come ebbe anche a dire, «forma aurorale» del conoscere. Infine, poiché, come scrive nell'incipit della *Logica*, «presupposto dell'attività logica sono le rappresentazioni o intuizioni. Se l'uomo non rappresentasse cosa alcuna, non penserebbe»²⁹, la finzione concettuale si troverebbe allora, secondo quanto scrive Croce nei passi summenzionati sulla legge, nella strana posizione di essere, *simultaneamente e contraddittoriamente*, a metà del processo che va dall'intuizione al concetto, poiché dalla finzione si «ascende» al concetto, ma anche *prima* dell'intero processo, giacché essa precede anche l'intuizione.

Le difficoltà dello pseudoconcetto paiono tali al punto da minarlo nella sua stessa *possibilità* di costituirsi all'interno della filosofia dello spirito di Croce, e, nello specifico, in quella che egli aveva deputato come la sua categoria: l'Utile. Il problema è stato da tempo colto da Sasso. Ne riprendo qui un passo dove sintetizza l'intrico dei problemi. Lo pseudoconcetto

«per un verso, è prassi, sorge all'interno della prassi e non può perciò non avere alla sua radice un atto sintetico e, esso stesso, non pseudoconcettuale: ma per un altro è tale che, conforme alla definizione che lo ritrae, l'atto che lo costituisce non può non essere pseudoconcettuale: non una sintesi bensì invece un'analisi. Per un verso poiché è costruito e, come Croce dice, "foggiato", lo

²⁹ B. CROCE, *Logica*, cit., p. 3.

pseudoconcetto non può non presupporre alla sua radice un atto sintetico che, appunto, lo costruisca e lo foggia. Ma per un altro verso è impossibile che alla sua radice lo pseudoconcetto presupponga un atto sintetico. Lo pseudoconcetto è per altro analisi, non sintesi. Analisi significa in questo contesto, "scissione". È dunque analitico e perciò "scisso", l'atto dal quale lo pseudoconcetto è, in quanto tale, costruito e foggia? No di certo, perché se mai fosse possibile che la scissione analitica si costituisse essa in un atto (generatore di scissione), la scissione analitica sarebbe "sintetica". La scissione suppone l'intero. E lo suppone, necessariamente, in due sensi. Lo suppone, in primo luogo, come ciò che deve e può essere scisso. Ma la scissione è un risultato. Presuppone perciò un *auctor*, che non può (ed ecco il secondo senso) esser altro dall'intero. Ma se l'*auctor* è l'intero, e intero, e intero, dunque, non scisso, è il suo atto, allora è evidente che, se si assumesse che il risultato dell'atto è la scissione, sarebbe come se assumessimo che, nel costituirsi e realizzarsi come atto, l'intero è, in quanto tale, scissione. E questo è impossibile. Ne discende, o si conferma, che, non potendo fare a meno né della sintesi né dell'analisi, lo pseudoconcetto sta fra l'una e l'altra; e, in questa (impossibile) ambiguità, rende testimonianza del suo non potersi costituire»³⁰.

Ma se lo pseudoconcetto è impossibilitato a costituirsi nella categoria dell'utile, ciò implica, di conseguenza, anche l'impossibilità di pensare e costituire la legge come utilità, che, in quanto pseudoconcetto o concetto empirico, doveva avere lo scopo di essere d'aiuto alla volizione-azione. La legge in quanto «irreale», cioè infondata (non fondata sulla verità), avrebbe dovuto nondimeno trovare un suo fondamento, una sua «legittimità», in quell'«altro ordine di fatti» che è l'Utile. Ma qui è proprio questo «altro» fondamento che viene a mancare. La legge, date le premesse di Croce, non ha e non può avere un luogo nella filosofia della pratica.

Cosa vuol dire, però, che lo pseudoconcetto non riesce a trovare un *luogo* nella filosofia dello spirito? Il problema testimonia ancora una volta la presenza di un luogo «esterno» alla filosofia

³⁰ G. SASSO, *Calogero e Croce* cit., p. 311.

dello spirito a cui essa rinvia, sistematicamente e implicitamente, senza poterlo dedurre a partire dalle sue premesse. Questo «luogo» è l'empirico.

Nondimeno, bisognerebbe anche cominciare a chiedersi se il fallimento della dottrina dello pseudoconcetto non sia imputabile, a ben vedere, alla problematica assunzione crociana della polarità entro cui lo pseudoconcetto «oscilla»: tra *individuale* e *universale*; se cioè non sia proprio la tematizzazione della relazione tra individuale e universale a costituire il vero fallimento. Sebbene la domanda rinvii a questioni che, per la loro portata, vanno oltre gli intenti di questo lavoro, mi pare non di meno importante fissare due punti.

Riprendiamo anzitutto la definizione crociana del rapporto tra concetto e pseudoconcetto come rapporto di originale e copia, di realtà e finzione, di essere e imitazione dell'essere, e seguiamone i suoi sviluppi. Il problema è impostato da Croce nel senso di dover comprendere «di che cosa» la finzione è finzione: «fingere o imitare qualcosa significa conoscere prima la cosa, che si vuol fingere o imitare; falsificare significa avere notizia del modello genuino: la moneta falsa suppone la buona, e non all'inverso»³¹. Nel precisare in seguito questo punto, e nel chiarificare la distinzione interna allo pseudoconcetto tra pseudoconcetti empirici e astratti, Croce scrive:

«gli pseudoconcetti, falsificando i concetti, non possono imitarli pienamente, perché se così facessero, non sarebbero pseudoconcetti ma concetti, non imitazione ma la realtà stessa imitata. Un attore che fingendo di ammazzare sulle scene il suo rivale in amore, ammazzasse per davvero il suo collega, realmente suo rivale, sarebbe non più attore ma omicida, cioè uomo pratico. Se dunque, innanzi alle rappresentazioni, e nell'accingersi a formare gli pseudoconcetti, si pensassero le rappresentazioni secondo quella universalità che è insieme concretezza, propria del concetto vero, secondo quella trascendenza, che è insieme immanenza (e che si dice perciò *trascendentalità*), si formerebbero concetti veri. La qual cosa, infatti, accade sovente, come si può vedere in

³¹ B. CROCE, *Logica*, cit., p. 20.

certe trattazioni che vorrebbero essere empiriche e arbitrarie e dalle quali *currenti rota non urceus sed amphora exit*. I loro autori tratti da profondo e irrefrenabile senso filosofico, lasciano cadere via via, quasi inconsapevolmente, il proposito iniziale, e invece degli pseudoconcetti promessi elaborano concetti veri e propri, e sono filosofi travestiti da empirici. Per formare invece veri e propri pseudoconcetti bisogna cominciare dal dividere arbitrariamente in due l'esigenza unica della logicità, la trascendenza immanente o universalità concreta; e foggiate perciò o *concretezza* senza *universalità* o *universalità* senza *concretezza*. Altro modo non v'ha per falsificare il concetto: chi lo vuole falsificare così compiutamente da rendere l'imitazione irricognoscibile come tale, non lo falsifica, ma lo produce; non si tiene di fuori, ma si lascia afferrare e trarre dalle spire di esso; non inventa un congegno pratico ma pensa»³².

Questo passo pone una serie di ardui problemi: basterebbe infatti chiedersi se la *distinzione* tra concetto e pseudoconcetto sia essa stessa dell'ordine del concettuale o dello pseudoconcettuale, del vero o del falso. Non potendosi ammettere la seconda possibilità perché significherebbe riconoscere la falsità dell'intero ragionamento, o addirittura la falsità della falsità dello pseudoconcetto, che significherebbe ammettere la sua verità, si deve pensare che è il vero che produce questa distinzione. Ma così si innescherebbe una regressione all'infinito, con l'ulteriore problema che ciò significherebbe ammettere che è il vero che ha al suo interno il falso.

Problematico e non meno interessante è anche il fatto che nel ragionamento di Croce si dia una sorta di *gradualità* e, allo stesso tempo, di *soglia*, tale per cui l'imitazione, *a un certo punto*, si trasformerebbe in concetto, la finzione in verità, cioè diverrebbe un'imitazione «irricognoscibile»³³, e sarebbe quindi concetto e non pseudoconcetto. Chi vuole falsificare il concetto «così compiutamente da rendere l'imitazione irricognoscibile come tale, non lo falsifica, ma lo produce; non si tiene di fuori, ma si lascia afferrare

³² *Ivi*, pp. 29-30.

³³ Su questo problema si v. anche B. LEONI, *Per una teoria dell'irrazionale nel diritto*, Giappichelli, Torino, 1942, spec. p. 174.

e trarre dalle spire di esso; non inventa un congegno pratico ma pensa». Ma queste affermazioni sollevano un problema molto difficile: *quando* lo so che (e se) ho superato la soglia? Il soggetto, il «chi» di cui parla Croce in questa sede, non solo sembra un individuo *empirico*, ma sembra anche inconsapevole di questo quando, tanto è vero che “a un certo punto” (ma non ben precisato), egli «si lascia afferrare e trarre dalle spire» del concetto. Ma ciò, si noti, avviene solo per *metafora*, il che vorrebbe dire, a rigore, che Croce, per spiegare la distinzione tra concetto e pseudoconcetto, si serve di un discorso pseudoconcettuale. D'altra parte, e a ben riflettere, si tratta di una fagocitazione ben strana: da un lato, in questa gradualità, o scala dei gradi di imitazione, quanto più imito-*falsifico* tanto più sono paradossalmente vicino alla *verità*; dall'altro, si dovrebbe dire, stando alle parole di Croce, che lo pseudoconcetto ripropone in questa sede, e smascheratamente, il problema di un «fuori» dello spirito – nello specifico, un fuori del concetto, che è «trascendenza immanente o universalità concreta» – a cui il «pratico» o utile continua sistematicamente, e contraddittoriamente, a rinviare.

Altra e fondamentale questione è poi legata al tentativo crociano di rendere conto dell'*astratto in quanto tale*, che andava in una direzione che, almeno nelle intenzioni, voleva differenziarsi dall'hegeliano superamento dell'astratto nel concreto o dell'intelletto astraente nella ragione. Nondimeno l'eredità hegeliana si mostra proprio nell'assunzione del rapporto presuntamente risolutorio, o meglio, conciliatorio, dell'universale nell'individuale, tesi che ritorna nei passi crociani summenzionati. Questo rapporto, a ben vedere, non riesce a trovare la ricercata *conciliazione* tra cielo e terra. Per intendere questo fallimento riprendo la spiegazione sintetica e rigorosa fornita da Vitiello. La dimostrazione hegeliana della

«singolarizzazione dell'universale, che sola può spiegare la *Wirklichkeit* della *Vernunft*, l'operatività della ragione, non riesce. E non per mancanza di Hegel, ma per la contraddittorietà dell'assunto. Pareggiare l'universale al singolo (*Einzel*), nonché dare a questo la ricchezza di quello, fa del singolo l'abisso dell'universale. Nel singolo l'universale implode. Perché, se nella de-

terminatezza determinata (nel singolo) è il tutto, allora non basta a definire la singolarità del singolo l'intreccio infinito delle relazioni tra le infinite determinatezze, è necessario bensì che in ogni singolo vi sia non solo la relazione che esso ha con tutti gli altri infiniti singoli, ma che questi singoli nella loro distinta singolarità siano *in* ciascun singolo e *come* questo singolo, e siano insieme la relazione che hanno con esso. Esemplicando: A dev'essere non solo A e la relazione ch'esso ha con B, C, D; dev'esser *simul* anche B, C, D, ecc., *qua talis* e nel loro rapporto con A. In breve A sarebbe A e B e C e D, la relazione di A con B e C e D, e le relazioni di B e C e D con A: A non sarebbe più A. La potenza del Concetto universale mostra qui la sua impotenza: il profondo non sa esporsi e perdersi nel mondo»³⁴.

Tornando alla questione degli pseudoconcetti crociani, il prefisso «pseudo» non è, come abbiamo visto, casuale, come non è casuale il fatto che più di una volta Croce ricorra ad espressioni come «finzioni concettuali o *finti* concetti». La finzione intesa come «fingere» o «imitare» o «falsificare» è pensata evidentemente a partire da un «modello genuino», e cioè il «concetto», che in questo caso è identico alla Realtà-Verità. Orbene, viene da chiedersi, se il «modello genuino» è davvero «genuino», come lo so che è tale? Chi è l'*Auctoritas*, il garante di ultima istanza della sua genuinità? L'esempio aggiuntivo della moneta, utilizzato da Croce per corroborare la prima tesi, è a questo riguardo indicativo, e tradisce la ricerca crociana del fondamento di legittimità dello pseudoconcetto. D'altra parte, non si dimentichi che la moneta è un'*istituzione*, e oggi diremmo l'*istituzione fiduciaria* per eccellenza. «La moneta falsa suppone quella buona», scrive Croce; ma come lo so che la moneta buona è buona? Ancora una volta, chi è l'*Auctoritas*, il garante di ultima istanza della sua bontà, o il garante di ultima istanza della sua «verità»? Similmente, se il «concetto» è la «verità» (il modello genuino o l'«originale»), quale sarà la verità del concetto? Come potremmo mai dire il concetto del concetto o il vero del vero? Come può la verità conoscere se stessa?

³⁴ V. VITIELLO, *Ripensare il cristianesimo. De Europa*, cit., p. 212.

Al di là di queste ardue questioni, qui importa rilevare due punti. Da un lato, preme ribadire il nesso tra l'epistemologico e l'istituzionale nella misura in cui, come abbiamo visto, hanno un ineludibile problema di fondazione, e, a partire da questo, la *regressio* all'infinito verso il "fondamento del fondamento" viene arrestata con una *finzione fondativa* e garante del sistema (di pensiero o istituzionale).

In secondo luogo, dovrebbe cominciare a precisarsi la differenza, accennata nell'introduzione, tra lo «pseudoconcetto» o «concetto finzionale» in senso crociano e la nozione di «finzione» nella prospettiva qui adottata. Croce sembra continuare a pensare il rapporto tra copia e originale, o tra imitazione e vero, in senso platonico (un canone, invero, duro a morire)³⁵, ma così facendo la copia, l'immagine, la narrazione, lo schema, la legge o la *finzione lato sensu* risulteranno sempre ed inevitabilmente *degradati* ad uno stadio inferiore rispetto al sapere concettuale o filosofico (=vero). Bisognerebbe allora chiedersi se il problema non sia a monte, vale a dire se l'«individuale», l'«universale» e il «concetto» crociano non siano essi stessi nomi o finzioni. Cercheremo di rispondere a questa domanda, limitatamente alla volizione individuale, nel prossimo paragrafo.

21. *La volontà e lo pseudoconcetto. La finzione della volontà*

Riassumendo alcune delle questioni sin qui emerse, si direbbe che se il diritto, ridotto alla «legge», fosse davvero «reale» e concreta volizione, allora è volizione e non legge; mentre se fosse davvero legge, cioè astratto, non potrebbe essere volizione. L'astratto e la volizione sembrano escludersi l'un l'altro, minando la definizione stessa di legge fornita da Croce nell'incipit della parte III della *Filosofia della pratica*: «la legge è un atto volitivo che ha per contenuto una serie o classe di azioni». Eppure, tanto la volizione

³⁵ Su questo problema si v. S. BORUTTI, *Filosofia dei sensi*, cit., spec. l'Introduzione.

quanto l'astratto dovevano fissare, secondo Croce, i due «elementi costitutivi» della legge: «dove manca l'elemento volitivo o quello di classe, non può aversi legge: tranne che di nome o per metafora». Sin qui è certo che la legge non riesce a costituirsi per l'impossibilità di pensarla, con le premesse crociane, come concetto empirico.

Stante il fallimento della deduzione dello pseudoconcetto, viene però da chiedersi se il problema che solleva la legge come pseudoconcetto non sia da rinvenirsi anche sul fronte dell'altro suo elemento «costitutivo»: la volizione individuale. Si ricordi ancora che la tematizzazione della legge come volizione di un astratto serviva a Croce per reintrodurre la normatività o «attività giuridica» nella *Filosofia della pratica* in una versione completamente trasfigurata rispetto alla filosofia pratica tradizionale. Croce doveva infatti mantenere ferma la critica al «fine» inteso come presupposto dell'azione, e quindi anche la critica alla precedenza del pensiero sull'azione (nel senso che abbiamo visto a suo tempo), per poi ripensare questo fine come «programma», il cui «ufficio» sarebbe stato ritrovato nella categoria dell'Utile.

Per intendere la problematicità della volizione individuale tematizzata da Croce, mi pare interessante una critica rivolta da Visentin a Sartori. Quest'ultimo, muovendo da una concezione standard o, per così dire, weberiana della razionalità mezzi-scopo, critica la formulazione crociana del rapporto tra teoria e prassi. Secondo Sartori, la tesi crociana della precedenza dell'azione sul pensiero implica un modello di agire ove l'azione è «troppo poco pensata», è cioè un'azione senza un pensiero che la orienti e le indichi gli scopi, assumendosene la responsabilità³⁶.

La prospettiva di Visentin (la quale rileva anche la somiglianza tra la teoria crociana e le «filosofie dell'azione» dei primi decenni del XX secolo) rovescia la critica di Sartori e, nello stesso tempo, muove un'obiezione fondamentale all'impostazione di Croce:

«come può una precedenza assoluta (logica) della volontà e dell'azione rispetto al pensiero essere resa *tematica* senza tradursi,

³⁶ G. SARTORI, *Studi crociani*, cit., I, pp. 163ss.

istantaneamente, in una precedenza del pensiero rispetto all'azione (del pensiero non come "atto in atto", ovviamente, ma come atto aristotelico, cioè in termini attualistici, come «fatto», come pensato, come concetto)? [...] Perché il problema che investe le filosofie dell'azione (tutte le filosofie dell'azione), sta proprio nell'essere delle *filosofie*».

Dunque, se per Sartori la «prassi» come la intende Croce è «*troppo poco pensata*», si dovrebbe invero sostenere proprio il contrario: «nella prospettiva della *Filosofia dello spirito*, la prassi è troppo pensata dal momento che viene inclusa in una filosofia»³⁷.

E ciò conduce, in via conclusiva, a un problema più generale che mina le fondamenta dell'idealismo italiano. Nel ricostruire la teoria della volizione-azione abbiamo visto come Croce riconosce nell'identità tra intenzione e azione uno snodo cruciale nell'evoluzione del suo pensiero, riconoscendo altresì il suo debito nei confronti di Gentile. Nonostante le successive divergenze e poi la rottura definitiva con l'amico di un tempo, Croce finisce con il ritrovarsi sulla sua stessa strada: «attualità della coscienza» e «contemporaneità della storia» (o realtà)³⁸ esprimono il tentativo più rigoroso e conseguente di riforma dell'idealismo, ma anche il suo estremo scacco. Come non tardarono a notare alcuni dei più illustri allievi di Gentile, fra cui Spirito e Calogero, l'attualismo si infrangeva di fronte alla sua pretesa fondamentale o, meglio, *fondativa*: la pretesa che l'atto del pensare potesse e dovesse essere colto o afferrato nella sua attualità. «*Afferrarlo* significava concepirlo non "in atto" (e, dunque, neppure *come atto*), ma sempre e soltanto come *oggetto* o come *fatto factum* del pensiero. L'*atto in atto* era dunque qualcosa di inefabile e inattingibile»³⁹.

³⁷ M. VISENTIN, *Sul liberalismo di Croce*, cit., pp. 362-363.

³⁸ Per una rilettura epistemologica ed ermeneutica cfr. E. DI NUOSCIO, *La conoscenza storica come esercizio ermeneutico. Un commento epistemologico all'idea di Benedetto Croce che "la storia è sempre storia contemporanea"*, in *Croce a Mosca*, a cura di D. ANTISERI, V. MIRONOV, Luiss University press, 2003, pp. 89-121.

³⁹ M. VISENTIN, *Breve profilo del neoidealismo italiano*, cit., p. 83.

Anche la volontà «in atto» tematizzata da Croce rischiava di essere ineffabile e inattingibile? Invero, assumendo criticamente quelli che per Croce sono i due «elementi costitutivi» della legge – «dove manca l'elemento volitivo o quello di classe, non può aversi legge: tranne che di nome o per metafora» – si dovrebbe più esattamente dire che non solo la legge ma la stessa volontà non possano che «aversi» come «nomi» o «metafore» articolate dal discorso. Della volontà Croce ne parlava attraverso una peculiare procedura finzionale di *personificazione* della volontà: «la volontà vuole ...», «la volontà si individualizza ...», ecc. La «volontà» tematizzata da Croce alla fine si rivela un costrutto narrativo, finzionale.

Riformulando il punto, si potrebbe dire che la *Filosofia della pratica* sveli il problema proprio lì dove Croce additava la soluzione, e cioè proprio in quell'essere una *filosofia della pratica*. La pratica, la volontà, rimane pur sempre un costrutto, messo in forma da una filosofia, da un discorso.

V.

Il politico e l'etico

In questo capitolo di transizione, che chiude la prima e rinvia alla seconda parte del libro, preme evidenziare continuità e discontinuità nella riflessione crociana sull'economico, il giuridico e il politico. Per un verso, la riflessione sulla storia delle dottrine politiche e, più in generale, sul politico, declinato nella categoria dell'utile, si pone, almeno ai suoi inizi, in continuità con la fondazione dell'economico, della volizione-individuale e la tematizzazione delle «Leggi» nella Filosofia della pratica, ove è sviluppata anche la prima formulazione dell'idea di Stato come finzione. Ritroveremo qui alcuni dei problemi legati al rapporto tra finzione e realtà (questa volta politica). D'altro canto, la riflessione sul politico, pungolata dalla guerra, dallo spettacolo della società e della politica italiana, dalla disgregazione del tessuto sociale, dall'emersione del fascismo, dalla rottura con il suo amico Gentile e dall'istanza critica nei confronti dello «Stato etico», gli fornì materia per ulteriori inquietudini e riflessioni, che cominciarono ad introdurre temi e problemi esorbitanti dai confini e dalle categorie della sua precedente elaborazione. Di qui la riflessione sul problema del legame sociale, delle istituzioni, della patria. Queste discontinuità che preludono alla successiva speculazione su libertà, liberalismo e liberismo, riaprono il problema della relazione tra l'utile e l'etico, volizione dell'individuale e volizione dell'universale, che Croce riteneva di aver sistematizzato attraverso la riflessione sulla volontà e la filosofia della prassi e che poi fu oggetto di continue rimediazioni sino alla più inquietante riflessione sul vitale. Non è forse un caso se la riflessione sul politico, che

prese forma attraverso gli *Elementi di politica* (1925) e gli *Aspetti morali della vita politica* (1928), venne poi raccolta insieme con i *Frammenti di etica* (1922) in un libro intitolato *Etica e politica* (1931). Il «politico» che aveva cominciato a mostrare la sua «forza», ben al di là di quanto la categoria dell'utile potesse predicare (come predicato del reale), richiedeva di essere «redento» nell'etico. Ma, con ciò, non si ritornava in quella tradizione etico-politica da cui Croce riteneva di essersi congedato?

Limitiamoci per il momento a scomporre queste due direttrici della riflessione crociana sul politico – reale e finzionale; utile ed etico – onde seguirne meglio tanto le interne articolazioni quanto i reciproci rapporti.

22. La finzione dello Stato e la realtà del governo

Ripartiamo dalla definizione di Stato contenuta nella *Filosofia della pratica*:

«Lo Stato non è entità, ma complesso mobile di svariate relazioni tra individui. Potrà essere comodo delimitare alla meglio questo complesso ed entificarlo per contrapporlo agli altri complessi: su ciò non cade dubbio, e noi lasciamo ai giuristi l'escogitazione di queste e di altrettanti distinzioni, opportune sebbene fittizie, né pensiamo minimamente a condannare come irrazionale l'opera loro. Diciamo soltanto che bisogna non dimenticare che il fittizio è fittizio, e rinunciare a ragionarlo come reale»¹.

Si ricordi che in questa sede Croce tentava di spiegare il senso della sua riduzione della «legge» a prodotto individuale, e, allo stesso tempo, di perseguire il duplice obiettivo di demistificare quell'aurea di «solennità» che ancora avvolgeva la «legge» e di dimostrare la radicale empiricità del diritto positivo, al punto che, aggiungeva, non è possibile *distinguere, dal punto di vista empirico*, tra *Magna Charta* e statuti della mafia.

Relativamente al rapporto tra realtà e finzione, questa defini-

¹ B. CROCE, *Filosofia della pratica*, cit., p. 327.

zione di Stato non aggiunge molto a quanto abbiamo già visto in precedenza, ripetendo, per ovvie affinità di temi e motivi principali, tanto le considerazioni da Croce svolte nelle «Leggi» e nella *Logica* (relativamente agli pseudoconcetti), quanto le difficoltà già evidenziate.

Tuttavia, con la successiva riflessione sulla politica, che ha preso forma nella *Politica in nuce* (1924), Croce introduce alcune significative specificazioni su temi quali Stato, governo, sovranità, partiti, consenso, forza, libertà, scienza empirica della politica. In questa sede ci interessa in particolare il rapporto tra Stato e governo.

Croce affronta subito il tema del “politico” dal punto di vista categoriale, cioè della tetralogia dello spirito, chiedendosi se politica e utilità si distinguano nella concretezza delle relazioni spirituali. Muovendo dalle acquisizioni conseguite attraverso la riflessione sull'economico, l'etico e la loro distinzione, il politico come regno del *particolare* (per dirla con Guicciardini) finisce per coincidere con l'utile o volizione dell'individuale. Emerge quindi subito, e in chiave più articolata, il problema dello Stato:

«vano sarebbe tentare, come si suole, di distinguere le azioni politiche tra le altre pratiche e utilitarie, determinandole come quelle che si attengono alla vita dello Stato; perché che cosa è effettivamente lo Stato? Nient'altro che *un processo di azioni utili di un gruppo d'individui o tra i componenti di esso gruppo*, e per questo rispetto non c'è da distinguerlo da nessun altro processo di azioni di nessun altro gruppo, e anzi di nessun individuo, il quale isolato non è mai, e sempre vive in qualche forma di relazione sociale. Né si guadagna cosa alcuna col definire lo Stato come complesso di istituzioni o di leggi, perché non c'è gruppo sociale né individuo che non possenga istituzioni o abiti di vita, e non sia sottomesso a norme e leggi. A rigore, ogni forma di vita è, in questo senso, vita statale; e perciò, nel parlare che qui si fa dello Stato come di qualcosa di specifico, s'intende del pari riferirsi semplicemente alla *rap-presentazione generale* richiamata da quella parola»².

² B. CROCE, *Politica in nuce* (1924), in ID., *Etica e politica*, Laterza, Bari, 1967, pp. 173-74.

Sulla scorta di quanto abbiamo visto nei capitoli precedenti, non sarà difficile riconoscere in questi passi una sintesi della riflessione crociana sull'azione economica, la «legge», l'«individuo» e la «società». Certamente, prosegue Croce,

«con la parola “Stato” si vuol designare, come si è notato di sopra, il complesso delle istituzioni, costumi e leggi che regolano le azioni, e più prossimamente il complesso delle istituzionali e costituzionali. Ma, in primo luogo, le leggi stesse non sono poi altro che azioni degli individui, volontà da essi attuate e mantenute salde, concernenti (e per questa parte rimandiamo alla teoria delle leggi) certi indirizzi più o meno generali, che si stima utile promuovere. In secondo luogo, poiché questi indirizzi sono, e non possono non essere, designati dalle leggi solo in modo astratto, il tradurli in atto non è già una mera obbedienza o imitazione da parte degli individui, ma una propria creazione di questi, rispetto alla quale le leggi stanno come semplice elemento materiale, negato nella sintesi formale. Per dire la stessa cosa in modo più semplice, è noto che le leggi hanno bensì la loro importanza, ma che assai più importa il modo in cui esse vengono osservate, cioè l'effettivo operare degli uomini; ed è noto che le leggi nella interpretazione e attuazione, si allargano, si accomodano, si arricchiscono, e, insomma cangiano. Anzi, proprio per questa ragione, non si può ammettere, in sede di pura teoria ossia di pura verità, una distinzione assai usuale nelle dottrine e nei dibattiti politici, – e che ha certamente importanza grande, ma affatto pratica: – quella tra *Stato e governo*; perché per chi cerchi la concretezza e non già le astrazioni, lo Stato non è altro che il governo, e si attua tutto nel governo, e fuori della non mai interrotta catena delle azioni del governo non rimane se non la ipostasi dell'astratta esigenza di queste azioni stesse, la presunzione che le leggi abbiano un contenuto per sé e stabile, diverso dalle azioni che alla loro luce, o alla loro ombra, vengono compiute»³.

Innanzitutto, dalle conclusioni di questo passo, come anche nella sua prima riflessione sullo Stato e quindi in continuità con la riflessione sulle leggi qui richiamata, riemerge il Croce che paventa ogni forma di reificazione «entificazione» o «ipostatizzazione» dell'«astratto». Per alcuni versi, siamo ancora di fronte alla disso-

³ *Ivi*, pp. 174-75.

luzione dello pseudoconcetto nella concretezza dell'agire economico-politico. Nondimeno, questa dissoluzione operata attraverso l'insistenza sul carattere «astratto» delle leggi pare enfatizzare la loro «traduzione in atto» come una sorta di «creazione», rispetto alla quale le leggi stanno «come semplice elemento materiale, negato nella sintesi formale». D'altra parte, quasi per contraccolpo, Croce sembra costretto a recuperare la funzione sociale delle leggi e delle istituzioni, che questa volta viene lungamente precisata e articolata:

«l'astrattezza delle leggi e la concretezza che lo Stato ottiene solo nel governo non significano che istituzioni, costumi e leggi siano trascurabili o degni di disprezzo, e che si debba e si possa governare giorno per giorno e ora per ora, improvvisando leggi effimere e singolari, e che, non essendovi differenza tra vita normale e rivoluzione, e la vita normale essendo continua rivoluzione, si possa procedere ad ogni momento ad atti rivoluzionari: illusione che sarebbe un comodo sofisma, fondato, sopra un bisticcio e un celato trapasso da un genere all'altro. Nonostante che la loro natura sia astratta, di leggi non si è mai fatto e non si può mai fare di meno. A ragione, esse sono riverite (al dire di Aristotele) come "intelligenza senza cupidità", ossia volontà che l'individuo stesso che l'ha creata s'impegna a non toccare e a non turbare coi suoi interessi e appetiti. E tutti domandano leggi e costanza di leggi per poter disporre la propria vita nell'avvenire formandone il disegno, il quale sarà bensì variato dagli incidenti, ma pure spiegherà la sua efficacia; e la relativa fermezza delle leggi è quel che si chiama la "pace", così cara al cuore di ogni uomo laborioso; e sulle istituzioni, leggi, costumanze sorge la forza e l'attrattiva della tradizione e del passato; come per converso, i governi che non si fondano su alcun diritto ma sul semplice fatto, non mettono radici o le mettono con grande lentezza e stento. I popoli antichi singolarmente celebravano i legislatori, i fondatori e riformatori degli Stati; perché, se gli uomini di guerra e diplomazia rappresentano la forza dell'azione nel presente, la salvezza degli Stati dai pericoli e dalle rovine, e le vittorie e le conquiste, i legislatori rappresentano la conservazione e l'accrescimento di questi benefizi nel futuro, mercé le istituzioni che servono a garantirli. La polemica e la satira contro i "bigotti", come li chiamano, delle leggi, e le "vestali" delle istituzioni possono ben avere qualche ragione contro la superstiziosa timidezza che

talvolta impaccia la vita fattiva dello Stato, l'altra polemica, che vi si congiunge, avverso i formalisti giuristi, vale contro la pedanteria e la superficialità che, appigliandosi a un elemento astratto, non lasciano scorgere la realtà dei moti storici e dei cangiamenti avvenuti e irrevocabili. Ma biasimo non minore, e forse più grave, meritano coloro che difettano nel senso della tradizione, della continuità, della legalità, ancorché volentieri e operatori di bene, di bene necessariamente labile e poco profondo in quanto si appoggia unicamente sull'arbitrario del singolo individuo. Se gli altri possono essere tacciati di scarsità nel senso politico, questi sono certamente scarsi nel senso giuridico, che è poi anch'esso una forma o un caso speciale del senso politico, preso nella sua integrità»⁴.

Non c'è dubbio che questa enfattizzazione dell'utilità sociale delle leggi risponda anche al contesto (1924) in cui Croce si trovava a scrivere, così come in essa traspaiono alcuni dei problemi che, lo vedremo tra poco, erano già emersi nella sua riflessione sulla guerra e sulla disgregazione del tessuto sociale.

Qui importa evidenziare come ritornino alcuni dei nodi insoliti relativi alla struttura della volontà. Una volta assunta la distinzione tra Stato e governo, e ridotto il governo a un processo di azioni utili, la negazione di Croce della tesi secondo cui «si debba e si possa governare *giorno per giorno e ora per ora*, improvvisando leggi effimere e singolari», sembra contrastare con uno dei postulati fondamentali della *Filosofia della pratica*: la tesi per cui «l'uomo opera caso per caso, d'istante in istante [...] non è possibile fornire *modelli e tipi* fissi d'azione», e non esisterebbe, pertanto, una «scienza pratica e normativa». Croce si rende conto di essere nuovamente di fronte al problema della reintroduzione del normativo, qui nelle vesti delle istituzioni intese in senso lato e rinviati al finzionale o pseudoconcettuale. Ciò che vi è di importante in questo recupero della funzione delle leggi e delle istituzioni è il momento in cui, richiamandosi al celebre *topos* aristotelico sulla superiorità del governo delle leggi rispetto al governo degli uomini, Croce sembra quasi voler fare i conti con il proble-

⁴ *Ivi*, pp. 175-77.

matico carattere di «fissità» delle leggi, per cui la loro «relativa fermezza» dipenderebbe dalla «volontà» di colui che le ha «create». Dunque, è l'individuo che decide, con un atto di volontà, di non mutare la volontà da lui voluta e oggettivata nella legge. Ma un conto è la volontà voluta e oggettivata nella legge, altro la volontà con cui si vuole che la volontà oggettivata nella legge sia tenuta ferma. E se è così, è altresì evidente, come ha evidenziato Sasso, che

«questa prima e più profonda volontà è la forma in cui l'altra volontà [quella oggettivata] sta come astratta materia e semplice contenuto: con l'ulteriore conseguenza che non le leggi, la tradizione, la continuità del passato nel presente vengono prima della sempre nuova volontà che in quest'ordine si iscrive, ma questa volontà viene prima e costituisce il reale fondamento delle leggi, della tradizione, della continuità del passato nel presente»⁵.

Si ripetono dunque le difficoltà già evidenziate a proposito del rapporto tra volontà e pseudoconcetto o finzione, lì dove assunta la legge come antecedente e aiuto dell'azione, si mostrava l'impossibilità della legge a costituirsi come tale, stante la struttura della volontà.

Ancora, se si ricorda l'intento demistificatorio perseguito da Croce nei confronti della «solennità» della legge, come anche la tesi per cui: «l'uomo che ha la memoria piena di leggi foggiate da lui o da lui accolte, pervenuto al punto dell'operare, fa una grande riverenza alle signore Leggi, e si conduce di suo capo», non può non stupire il rovesciamento di prospettiva che sembra realizzare la summenzionata riflessione sulle istituzioni. In questa sede, infatti, Croce scrive che «a ragione» le leggi sono «riverite», e prende anche le difese delle «vestali delle istituzioni». Come si spiega questa oscillazione di Croce per cui da un atteggiamento demistificatorio arriva a riconoscere un che di sacrale nelle istituzioni? Se lo Stato come finzione si dissolve nella realtà del governo inteso come azioni utili, perché recuperare poi la funzione delle «vestali delle istituzioni»? Siamo di fronte a una rivalutazione

⁵ G. SASSO, *Benedetto Croce*, cit., p. 727.

del carattere pseudoconcettuale delle istituzioni? Oppure di fronte alla difficoltà di riconoscere ai «concetti empirici», in cui le istituzioni consisterebbero, il carattere di qualcosa che non sia semplicemente «utile»?

Alla luce di quanto visto nei precedenti capitoli circa le difficoltà intrinseche alla dottrina crociana delle finzioni concettuali, intese come falsificazioni della realtà, sorge il sospetto che «finzione» e «realtà-verità», o, per così dire, finzionalismo e realismo (politico) siano due facce della stessa medaglia che rinviano, quasi per contraccollo, l'una all'altra.

23. *La scienza empirica della politica e la filosofia*

Per intendere le ambiguità, o meglio, le oscillazioni che caratterizzano la riflessione crociana sullo statuto finzionale delle istituzioni, può essere utile un confronto con quella tradizione di scienza politica italiana a lui ben nota, con particolar riferimento a Mosca e Pareto⁶ ma tenendo sullo sfondo la riflessione di Legendre, ricordata all'inizio di questo lavoro, sul Riferimento fondatore e sulle strutture dogmatiche. Non sembri azzardato questo accostamento tra Croce, Mosca e Pareto. Croce aveva simpatizzato soprattutto per la scienza politica moschiana più che per quella parietiana, ma, a ben vedere, le differenze tra le due, relativamente alle questioni qui affrontate, non sono così nette. Questo accostamento è d'altra parte esplicitamente formulato in un saggio di Einaudi intitolato *Il mito della sovranità popolare*⁷, ove Einaudi si richiama

⁶ I riferimenti teorici accennati nel prosieguo sono tratti principalmente da G. MOSCA, *Teorica dei governi e governo parlamentare* ed *Elementi di scienza politica*, entrambi in ID., *Scritti politici*, a. cura di G. SOLA, 2 voll., Utet, Torino, 1982; V. PARETO, *Trattato di sociologia generale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1964; ID., *I sistemi socialisti* [1902], pref. di G.H. BOUSQUET, trad. it. C. ARENA, Torino, Utet, 1951.

⁷ L. EINAUDI, *Il mito della sovranità popolare* (1947, ma non pubblicato), ora in ID., *Riflessioni di un liberale sulla democrazia 1943-1947, Introduzione* e a cura di P. SODDU, Leo Olschki, Firenze 2001, pp. 263-267.

alla lezione di realismo della scienza politica italiana, ma riformulandone profondamente il senso della dottrina dei «dogmi» o «miti» o «formule». Einaudi era perfettamente consapevole della logica delle finzioni fondative e di legittimità dei poteri, ma cercherà di sottrarre queste finzioni ad un *duplice e sempre possibile* esito: quello di considerarle come «assolute», alla stregua di «verità assiomatiche» o «autoevidenti», e di sottrarle anche allo statuto di irrazionalità, a cui l'avevano relegate Mosca e Pareto, attribuendo invece ai «miti» e ai «dogmi» nient'altro che un carattere *neutrale* e, per questo, sempre ambivalente.

Più esattamente, sia Mosca che Pareto utilizzano la nozione di “dogma”, caricandola tuttavia di un significato negativo, e non *neutrale*, appunto perché il dogma rinvierebbe, dalla loro prospettiva, alla sfera dell'irrazionale, della *non-Ragione*. Mosca e Pareto, e con loro gran parte della scienza politica otto-novecentesca ispirata al realismo politico e scientifico, criticando la versione illuminista e ottimista del potere, che in virtù dei meccanismi della rappresentanza sarebbe stato “definitivamente” sottomesso alla ragione-verità, ne denunciano l'illusione o la mistificazione ideologica attraverso la solita tecnica dello smascheramento delle ideologie. In ogni società – sostiene l'istanza realista – il potere è sempre retto da una *élite* che ottiene legittimità e consenso appellandosi all'*autorità* di opinioni comuni, miti, dogmi, «formule politiche» (Mosca), «derivazioni» (Pareto), che fanno leva sulla sfera *irrazionale* (passionale, emotiva o sentimentale) dei governati o delle masse. In quest'ottica, ad esempio, anche la “sovranità popolare” è una «formula» o un «mito», a loro giudizio tanto più pericolosa in quanto sempre prossima a trasformarsi in populismo.

Orbene, questi pensatori, pur comprendendo acutamente le dogmatiche di legittimazione del potere (anche se “dogma”, è bene ripeterlo, ha per loro un significato negativo), non intendono invece le dogmatiche di legittimazione del sapere, *in primis* del loro stesso sapere che muove dal dogma della Ragione scientifica quale (unico) *paradigma* del “sapere vero” o della conoscenza *tout*

court. Una Ragione scientifica che, *inter alia*, si vorrebbe volentieri sostituire alla “ragion politica”, se ciò fosse mai possibile⁸. “Dogmi”, “formule politiche”, “derivazioni”, hanno un’accezione negativa, coincidente con l’“ideologico”, proprio perché sono misurati, parametrati, con il metro (positivo) della ragione scientifica. D’altra parte, come è stato notato, il discorso di un siffatto “realismo” (o meglio di un sedicente realismo, come era quello di Pareto) rimane pur sempre un’«*ideologia* dell’anti-ideologia» e non sfugge ad «assunzioni valoriali», siano anche solo quelle implicite in un «moralismo frustrato e deluso»⁹.

Un significativo tentativo di riqualificazione della «formula» moschiana nei termini di ideologia-finzione, che a mio giudizio può essere interpretato anche come ricerca di una via d’uscita dall’opposizione (o oscillazione) tra finzione e realtà, lo troviamo nelle riflessioni di Miglio su *Genesi e trasformazioni del termine-concetto di “Stato”* (1981)¹⁰. Lo snodo di questa trasformazione è nel «processo di “astrazione” e “personificazione” dello “Stato”, come entità distinta da chi umanamente la rappresenta»¹¹. L’invenzione dello Stato, grazie alla quale l’interesse privato del principe e del suo limitato seguito di collaboratori veniva trasformato «nell’interesse di una entità *oggettiva* ed esterna al principe stesso, e quindi *astratta*», dava forma, al tempo stesso, al «capolavoro del pensiero occidentale» e alla più sofisticata delle finzioni ideologiche:

«non è esagerato considerare l’idea astratta e “personalizzata” dello “Stato”, come il capolavoro del pensiero politico occidentale, e, ad un tempo, la più sofisticata delle “finzioni” dietro cui, da sempre, gli uomini che compongono la classe politica, sono costretti a celarsi. [...] quello che più stupisce è la naturalezza con

⁸ Uso il condizionale perché Pareto era “scettico” su tale possibilità, anche se lo scetticismo paretiano sembra l’esito di un moralismo (scientifico) frustrato, mentre Mosca era più possibilista, confidando in una sorta di tecnocrazia.

⁹ P.P. PORTINARO, *Il realismo politico*, Laterza, Roma-Bari, 1999, pp. 16-17.

¹⁰ G. MIGLIO, *Genesi e trasformazioni del termine-concetto di “Stato”* [1981], in ID., *Le regolarità della politica*, II, Giuffrè, Milano, 1988, pp. 799-832.

¹¹ *Ivi*, p. 822.

la quale tutti oggi – dai più raffinati giuristi ai più incolti cittadini – evocano lo “Stato”, parlano dello “Stato” come se fosse una creatura realmente esistente. [...] Sempre in tema di “finzioni”, gli storici considerano un esempio insigne di tale categoria concettuale il mito del “Sacro Romano Impero”, che aleggiò sulle lotte politiche nei secoli di mezzo: una formula ideologica “irreale” in nome della quale, e dietro la quale, intere classi dirigenti si batterono per il potere. Ma anche lo “Stato (moderno)” – sempre dagli storici considerato l’antitesi realistica per eccellenza di quel mito – è una formidabile “invenzione”. La verità è che la politica è fatta – e non può non essere fatta – che di idee astratte, cioè di fantasmi e di “maschere”». ¹²

La ricomparsa nel discorso crociano della «riverenza» alle leggi e delle «vestali delle istituzioni» deve allora essere spiegata o «legittimata», per usare parole crociane, in un «altro ordine di fatti». Quale? In prima battuta si direbbe che il luogo delle istituzioni in quanto concetti empirici rimanga e non possa che essere quello dell’Utile, stante il rinvio fatto da Croce stesso alla sua trattazione delle leggi (con tutti i problemi già ricordati).

Croce, infatti, sottolinea la natura pseudoconcettuale della «*Scienza empirica della politica*», per cui tutte le discussioni sulle forme di governo risalenti alla classificatoria di Aristotele, le discussioni sui partiti, sulla sovranità e la personalità dello Stato, sulle leggi empiriche della politica, non sono altro che discussioni empiriche su «nomi», «tipi» o «schemi» che devono rimanere «nomi» ed «etichette», e non essere scambiati per realtà.

«Questa scienza empirica si esplica mercé la riduzione a tipi e classi degli innumeri fatti della storia, e qui precipuamente della storia economica o politica ed etico-politica, cioè dei fatti presi nel loro astratto contenuto che è la loro materia, e privati della vita loro propria, data dalla forma spirituale ossia dalla individualità. Nella classificatoria si fondono, e con esse in sostanza coincidono, le così dette leggi, le leggi empiriche, perché determinare i caratteri dei vari tipi di fatti vale al tempo stesso porre in relazione tra loro questi caratteri e stabilire conformità e difformità, concordanze sconcordanze di effetti. E poiché in tutto questo la-

¹² *Ivi*, pp. 825-26.

vorio di classi e di leggi si procede per astrazione, ossia dividendo l'indivisibile, si ricorre di continuo a finzioni concettuali. Così, per fermare nella memoria quegli individui e quelle azioni che hanno maggior importanza nella vita politica e rendono al paragone trascurabili e come inesistenti altri individui e fatti che pur sono politici, si finge che la "sovranità" e cioè lo Stato stesso, sia in certe persone e altre no, e si personifica la sovranità e lo Stato, la cui unica realtà invece è nella relazione che esso costituisce».

Ritorna dunque, in questa sede, la distinzione crociana tra scienza e filosofia, pseudoconcetti e concetti e la relativa critica alle ipostatizzazioni dei «nomi», «tipi» o «schemi». Eppure, mai come in questa sede scienza e filosofia sono tematizzati da Croce come due specifici Riferimenti fondatori. Scienza e filosofia sono *personificazioni* create dallo stesso discorso crociano, e sono Riferimenti fondatori a tal punto che scienziati e filosofi parlano e lottano «in nome di» essi, scendono in campo in loro «difesa», e queste stesse personificazioni della scienza e della filosofia «vedono», «operano», «insorgono protestando». Leggiamo la narrazione crociana:

«chi tiene bene in mente la ragione e la genesi della scienza empirica della politica, ne intende l'ufficio e la necessità, e, mentre si guarda dal negare *in nome di* essa l'opera della filosofia e della storia o di usurparne le parti ha cura di difendere l'utilità di quella scienza contro i raziocinatori filosofici: l'utilità che è definita dalla sua genesi stessa, l'utilità strumentale».

Sicché, se è «filosoficamente pedantesco» criticare la teoria della sovranità, le classificazioni delle forme di governo e le relative disquisizioni, questa critica cessa di essere pedantesca e diventa seria, solo come

«ripulsa che si deve compiere degli schemi della scienza empirica della politica, quando, travestiti da filosofemi e assunti a principi assoluti, sono trasportati nella filosofia e nella storiografia. Allora la filosofia, che ha visto, per opera della scienza empirica della politica, infrangere l'unità e separare l'inseparabile e dappertutto moltiplicare le finzioni concettuali; la storiografia, che ha visto allo stesso modo uniformare le sue diversità, sbiadire e confondere i suoi vivaci e vari colori in una tinta neutra, insorgono protestando, perché a queste pause dell'opera loro esse si

erano volentieri acconciate per il vantaggio che ne sarebbe venuto dipoi all'opera loro stessa, ma non possono accettare che quel che doveva essere a loro uso un espediente si converta in un ostacolo»¹³.

Croce paventa che la scienza empirica travesta gli schemi in filosofemi, senza rendersi conto di aver lui stesso personificato la filosofia, travestendo, per usare i suoi termini, il concetto con lo pseudoconcetto, la verità con la finzione. Quale dunque la differenza tra lo «Stato», *in nome del* quale si parla e si agisce, e la «Filosofia» in nome della quale Croce parla?

24. Istituzioni, forza e patria. L'amore politico

Abbiamo visto che nella prima riflessione sul giuridico elaborata nella *Riduzione*, Croce riduceva quest'ultimo a «rapporto di convenienza economica» tra due parti, siano essi «governanti e governati, signore e servo o dominatori e dominati», senza alcuna distinzione tra rapporti economici, giuridici e politici, appunto perché la volizione economica li ricomprende tutti.

A partire da un saggio del 1911, *Fede e programmi*, Croce sembra rendersi conto, senza tuttavia fare ammenda delle tesi della *Riduzione*, che questo «rapporto di convenienza economica», non solo non è sufficiente a preservare un qualsiasi legame sociale, ma anzi finisce col minarlo alle fondamenta. Si tratta di un saggio a mio giudizio rilevante poiché, con l'intento di riflettere sulle fondamenta del legame sociale, Croce introduce termini come «fede» e «religione», sino ad allora non sufficientemente tematizzati, che sembrano preludere al tentativo di (ri)fondare una nuova «religione della libertà». In un momento in cui gli parve di cogliere, in Italia, i sintomi della «disgregazione» sociale, di quell'«atomismo» per cui ogni classe, ceto o partito cerca di «succhiare maggior copia di sangue» dallo Stato, il filosofo deve fare appello alla «fede» da un lato e al «sentimento dell'unità sociale» dall'altro. Di qui anche la

¹³ B. CROCE, *Politica in nuce*, cit., p. 200.

sua critica ai «programmi» politici e alla loro pretesa di fungere da fattori di coesione sociale.

La «fede», scrive, «è qualcosa di saldo e di assoluto». Solo dalla fede emana quel «calore» che «investe tutto il nostro essere e lo muove all'azione e gli dà vigore e costanza». «La fede, ossia la volontà del bene, è dappertutto: è anche presso coloro che sembrano corrotti o cattivi; e se la società non si disgrega gli è appunto perché le forze etiche prevalgono sulle contrarie»¹⁴. Ma questa fiducia che Croce mostra nella prevalenza delle «forze etiche» è tutta da dimostrare, e riguarda il problema del passaggio dal momento dell'utilità a quello della moralità, sul quale il filosofo stesso tornerà più volte. D'altra parte, la «fede» ha qui una formulazione ancora piuttosto vaga, ma è tuttavia sintomatico che Croce debba fare appello ad essa, contro la disgregazione sociale.

Ancora più interessante è il passo in cui Croce lamenta la

«decadenza che si nota nel sentimento dell'*unità sociale*. Le grandi parole che esprimevano questa unità: il Re, la Patria, la Città, la Nazione, la Chiesa, l'Umanità sono diventate fredde e rettoriche [...]. Col disuso di quelle parole, va alla pari una generale decadenza del sentimento di disciplina sociale: gli individui non si sentono più legati a un gran tutto, parte di un gran tutto, sottomessi a questo, cooperanti in esso, attingenti il loro valore dal lavoro che compiono nel tutto. La buona individualità, che si afferma solo in questo legame, ha ceduto il posto solo alla cattiva individualità che crede di affermarsi più energicamente rompendo il legame e pompeggiando per sé stessa»¹⁵.

Non deve sfuggire la rilevanza di questo passo, anche considerando il problema, che avevamo lasciato in sospeso, di quale sia il luogo delle «vestali delle istituzioni» o della «solennità della legge» nella tetralogia dello spirito.

Innanzitutto, l'appello al «sentimento» dell'unità sociale, non può non apparire sospetto e destare qualche perplessità a chi co-

¹⁴ *Fede e programmi* (1911), in *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, Laterza, Bari, 1955, pp. 160-170: 162.

¹⁵ *Ivi*, p. 163.

nosca un po' la filosofia crociana. Sin dall'inizio del suo filosofare Croce aveva ingaggiato una lotta contro la strana natura del sentimento. Originariamente esso era configurato come «passività organica»: «piacere e dolore, i due poli del sentimento, sono impressioni dell'organismo»¹⁶. Il fatto che il sentimento sia passività organica, sosteneva, «spiega come il sentimento appaia in dati casi estetico o morale, intellettuale o economico», benché «la natura del sentimento non spiegherà mai l'esteticità, l'intellettualità, la moralità, e così via»¹⁷. Nel tentativo di superare il dualismo di Spirito e Natura (si noti che nel discorso crociano la Natura ricomprende, non sempre distinguendoli, la materia, il bisogno, il senso, il sentimento, gli affetti, le emozioni, il desiderio, la passione, il corpo), Croce finirà con l'includere il «sentimento» nella categoria *positiva* dell'utile. Come scrive nella terza edizione dell'*Estetica*:

«l'attività del sentimento, se è attività, non è peraltro nuova, e già ha avuto il posto che le toccava nel sistema da noi abbozzato, sebbene con altro nome, e cioè come *attività economica*. L'*attività* che si dice del sentimento, non è altra che quella più elementare e fondamentale attività pratica, che abbiamo distinta dalla forma etica e fatta consistere nell'appetizione e volizione di un fine qualsiasi individuale, scevra di ogni determinazione morale [...]. Ma se l'attività del sentimento, nel significato ora definito, non deve essere sostituita a tutte le altre forme dell'attività spirituale, non è detto che non possa accompagnarle. Le accompagna, anzi, di necessità, perché esse sono tutte in relazione stretta e tra loro e con l'elementare forma volitiva; onde ciascuna di esse ha concomitanti le volizioni individuali e i piaceri e dolori volitivi, che si dicono del sentimento. Soltanto non bisogna confondere ciò che è concomitante e ciò che è principale o dominante, e disconoscere questo per quello»¹⁸.

Ma questa «dottrina» dell'«accompagnamento» e della «concomitanza», nella sua ambiguità ed elusività, pare non risolvere affat-

¹⁶ B. CROCE, *Tesi fondamentali di un'Estetica*, cit., p. 77.

¹⁷ *Ivi*, p. 78 e p. 80.

¹⁸ B. CROCE, *Estetica*, cit., pp. 84-85.

to la questione del posto del sentimento nella filosofia dello spirito. E il problema si ripresenterà sin dall'inizio della *Filosofia della pratica*, dove si trattava di capire se il sentimento fosse una «terza forma» o momento tra l'attività teoretica e quella pratica. Il continuo ritornare sul problema del sentimento si spiega alla luce del fatto che la filosofia crociana andrà configurandosi come una generale concezione del reale che tenderà sempre più ad escludere il momento della passività e della naturalità. Coerentemente il filosofo arriverà a negare la realtà del mondo interiore, così come arriverà a negare la distinzione tra intenzione e azione. Più esattamente, reale è solo l'intenzione che si traduce in volizione-azione. E prima di questa non v'è intenzione alcuna. Al più v'è tumulto caotico, *in-deciso*, delle passioni, una sorta di «follia» dell'animo dominato da forze opposte¹⁹.

Dunque: come deve pensarsi questo riferimento al «sentimento» dell'unità sociale? Se il sentimento qui coincide con l'Utile, Croce non potrebbe parlare coerentemente di «decadenza» di esso, perché nella struttura trascendentale della volizione la decadenza è impensabile.

La questione non si scioglie, anzi si complica, se ad essa si aggiunge il riferimento alle «*grandi parole* che esprimevano questa unità: il Re, la Patria, la Città, la Nazione, la Chiesa, l'Umanità» e alla potenza *normativa* che Croce gli attribuisce. Egli deve supporre non solo che con queste «*grandi parole*» si possa avere un *rapporto affettivo*, tanto più se «sono diventate *fredde* e retoriche», ma che queste parole hanno anche una loro peculiare normatività, in virtù di quella «*fede*» da cui emana quel «*calore*» che «investe tutto il nostro essere e *lo muove all'azione* e gli dà vigore e costanza». Una normatività ancor più rafforzata da quel potere di «disciplina» che esse hanno. Ma se così fosse, Croce dovrebbe attribuire coerentemente uno statuto di normatività alle finzioni concettuali, poiché queste «*grandi parole*» o simboli del potere non possono che

¹⁹ Si v. B. CROCE, *Desiderare e volere*, in ID., *Etica e politica*, cit., p. 13: ove il desiderio è definito come il «momento della fantasticheria, della paura, dell'inerzia, della follia: il momento della passività».

essere pseudoconcetti. Così facendo, però, reintrodurrebbe la questione del presupposto o «movente» dell'azione. In questa sede egli sembra invece ricondurre le «grandi parole» a un non ben precisato statuto *etico*, conferendole un carattere di universalità: il «gran tutto». Anche se, evidentemente, stando ai parametri della *Logica*, queste «grandi parole» rimangono pur sempre pseudoconcetti.

Croce sembra accorgersi presto di questo problema, introducendo una distinzione tra «valori empirici», in cui rientrano le «grandi parole» e le istituzioni (Stato, Patria, Re, ecc.), e «valori universali» o di «cultura», vale a dire il Vero, il Bello, ecc.

«I valori empirici, ossia limitati alla sola lotta, hanno il loro limite nei valori di cultura; e perciò quanto si ammira chi sacrifica la sua prosperità materiale e la sua vita alla patria o al proprio partito, altrettanto suscita riprovazione e nausea chi all'una o all'altro pretenda di sacrificare la verità o la moralità: cose che non gli appartengono, "leggi non scritte degli dei", le quali nessuna legge umana può violare»²⁰.

Ma la distinzione complica invece di risolvere il problema, che tornerà successivamente in tutta la sua complessità nella riflessione sulla prima guerra mondiale, allorché polemizza con gli intellettuali che, a suo dire, si piegano ai potenti di turno, strumentalizzando la Verità. In altri termini, pur continuando ad attribuire, forse inconsapevolmente, uno statuto normativo a quelle «grandi parole», a tal punto che si può «sacrificare» la propria vita in nome della «patria», e pur relegando ora questi valori alla sfera dell'«empirico» e dello pseudoconcettuale, in questa riflessione Croce sembra anche voler rivendicare una peculiare normatività ai valori universali. Ma questo configurerebbe una dissoluzione della necessità-realtà dello Spirito e quindi una dissoluzione dello stesso Spirito. Non può d'altra parte sfuggire una contraddizione: se «nessuna legge umana può violare» la «Verità» e la «Moralità» e queste sono davvero assolute e «imperiture», in che senso Croce può dire che qualcuno le stia «sacrificando» per un proprio interesse? Di cosa si preoccupa Croce?

²⁰ B. CROCE, *Contro l'astrattismo e il materialismo politici* (1912), in ID., *Cultura e vita morale*, cit., pp. 182-190: 188.

A ben vedere, nella riflessione crociana sulla guerra si apre anche una *tensione irrisolta tra Utile ed Etico*. Croce assume un atteggiamento ambiguo e ambivalente, che tuttavia si rivela una vera e propria scissione tra le ragioni della forza-utilità e il fatto che poi questa forza-utilità si redima nella moralità. Da un lato, infatti, egli deve difendere la validità della teoria dello Stato-potenza (=utilità), se non altro perché sostiene di valersi della teoria del diritto e della politica come forza «per intendere l'andamento della storia»²¹. Dall'altro, insiste sul dovere che gli individui hanno «di schierarsi alla difesa del proprio gruppo, alla difesa della patria», senza porsi il problema della guerra ingiusta o giusta, della ragione o del torto: questo problema gli sembrava solo il prodotto di una «falsa ideologia, un sofisma di letteratucci»²². Forse, in questo modo, Croce tentava di sottrarre l'accadimento-guerra («tanto poco morale o immorale quanto un terremoto o altro fenomeno di assestamento tellurico») al giudizio morale:

«la politica come l'economia ha leggi sue proprie, indipendenti dalla morale; e [...] morale non è già chi si ribella vanamente ad esse leggi, ma colui che le adotta sottomettendole al dovere etico, e, per esempio, combatte per la patria: *rightly or wrongly, is my country*»²³.

Nondimeno, così facendo, nella misura in cui la patria è un valore empirico e non assoluto, Croce sottomette, contro le sue intenzioni, l'etica alla politica, riproponendo, fra l'altro, un'antinomia mai risolta nel suo pensiero, vale a dire il rapporto tra l'individuo e la Storia. Significativo, a questo proposito, è un passo in cui Croce sostiene che nessuna legge del cuore, nessuna vaga aspirazione sentimentale, può surrogare l'ineluttabile logica delle faccende politiche che

²¹ B. CROCE, *Pagine sulla guerra*, 2 voll., Napoli, 1919, rist. con il titolo *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, Bari, 1965 (4ª ed.), p. 62.

²² B. CROCE, *La moralità della dottrina dello Stato come potenza*, *ivi*, pp. 92-93.

²³ B. CROCE, *I limiti della dottrina dello Stato come potenza*, *ivi*, p. 107.

«non sono faccende private nostre, né trasformabili dal nostro tenero cuore, ma appartengono a quei Leviatani che si chiamano gli Stati, quei colossali esseri viventi dalle viscere di bronzo, ai quali noi abbiamo il dovere di servire ed obbedire, ed essi da parte loro hanno buone e profonde ragioni di guardarsi in cagnesco, di addentarsi, di sbranarsi, di divorarsi, visto e considerato che solo così si è mossa finora, e così sostanzialmente si muoverà sempre, la storia del mondo»²⁴.

Mai come nelle pagine sulla guerra Croce cede alle tentazioni della necessità del “reale è razionale” di hegeliana memoria, e di una visione organicistica e naturalistica dello Stato. Ben presto Croce deve però ricredersi sulla sua posizione, soprattutto a partire dal momento in cui Gentile e i gentiliani cominciano a teorizzare, nonché esaltare, lo “Stato etico”.

Ma ciò ripropone in tutta la sua drammaticità il problema della relazione tra utile-politico ed etico. Esemplificativo è a questo riguardo un commento di Bobbio:

«sarebbe ingeneroso, oltre che stolto, dimenticare che questo concetto della forza, che domina la vita degli stati, si inseriva in una visione generale della storia in cui, accanto e sopra all'attività utilitaria, era posta la coscienza morale che alla forza comanda per redimerla, in cui insomma se al politica era tutta quanta utilità, la utilità non era tutta quanta la vita dello spirito»²⁵.

«Accanto» e «sopra» sono due espressioni non contemplabili nella filosofia dello spirito, che, semmai, si regge sulla logica dei distinti. Ciò nonostante, «accanto» e «sopra» esprimono perfettamente il travaglio di Croce nel riuscire a tenere assieme due categorie che cominciano a prendere strade divergenti. Contro ogni forma di «entificazione» dello Stato, Croce scelse la strada di svalutare lo Stato al mero momento economico. Salvo poi cercare di recuperare l'eticità dell'agire umano come forza *superiore* e guida delle forze economiche²⁶. Tuttavia, così facendo, l'economico ver-

²⁴ B. CROCE, *Per la serietà del sentimento politico* (1916), *ivi*, p. 168.

²⁵ N. Bobbio, *Benedetto Croce e il liberalismo*, cit., p. 221.

²⁶ B. CROCE, *Antierocità degli stati*, in ID., *Etica e politica*, cit., pp. 142-145.

rà sempre più perdendo il suo carattere di *distinto* e assumendo uno statuto di *subordinazione* all'etico.

Croce è ormai avviato a ritornare sul solco di quella tradizione etico-politica occidentale da cui invece riteneva di essersi congedato definitivamente con la sua *Filosofia della pratica*.

D'ora innanzi, il normativo, il finzionale e l'istituzionale ricompariranno prepotentemente nel discorso di Croce, senza che tuttavia venga sciolta la questione del loro posto nella filosofia dello spirito.

Nel 1933, Croce scrive due saggi particolarmente significativi: *Istituzioni razionali e istituzioni irrazionali*, e *Amore e avversione allo Stato*. In questa sede sembra voler sia approfondire la riflessione sul legame sociale, precedentemente svolta a proposito della Patria e delle grandi parole, sia recuperare una dimensione del vivere associato che si regga su una sorta di spontaneismo o di «sentire comune».

Istituzioni razionali e istituzioni irrazionali, è una critica alla concezione illuministica delle istituzioni: «non si tratta già di ricostruire il mondo sui principi di pura o astratta ragione; ma sempre e soltanto di riformare o sostituire istituzioni nelle quali l'interesse dei singoli e l'interesse dell'universale si sono scissi, e il secondo cerca nuovi rappresentanti e nuovi veicoli. Così è morta la teocrazia, così è morto il feudalesimo [...] così sono morte tante altre forme della società»²⁷. Bisogna dunque combattere l'«astratto razionalismo», «arido e devastatore», che vorrebbe «stappare tutti i veli di poesia che avvolgono» gli interessi individuali e «dissacrare ogni cosa tenuta per sacra e fuggare l'*horror* religioso, che è a loro guardia». Perché

«questo modo di concepire la realtà uccide la realtà, e non combatte, come immagina, gl'istituti irrazionali, ma gli istituti tutti nella loro stessa idea [...]. Ogni istituto, che si riformi o si crei a nuovo, deve, per vivere, diventare interesse dei singoli, sentimento, affetto, ricordo, speranza, idolo, poesia: il che agli occhi

²⁷ B. CROCE, *Istituzioni razionali e istituzioni irrazionali* (1933), in ID., *Etica e politica* (1967), cit., p. 186.

dell'astratto razionalista, è un contaminarsi, ma nella realtà è un semplice rigettare l'astrattezza per la vita. E, concretandosi a quel modo, certo, correrà il rischio di diventare altresì, un giorno, egoistico e antiquato; ma questa è la sorte di tutte le cose umane. E morirà, certamente, un giorno; ma avrà vissuto»²⁸.

In nessun altro saggio, se non erro, Croce tematizza con tale nettezza la logica dell'istituzionale e del suo fondamento «affettivo» ed estetico, tanto più se, come sostiene, anche l'«universale» ha bisogno di essere «rappresentato», diremmo, con le «grandi parole». Tuttavia, anche in questa sede si ripresenta, drammaticamente, il problema del ruolo del sentimento nello spirito.

Croce, invero, sembra avvertire questo problema nella coeva riflessione su *Amore e avversione allo Stato*, dove torna ad affrontare il rapporto tra utile-forza e morale:

«del pari ineliminabili sono il momento dell'utile o della forza, e quello della volontà morale, lo Stato e l'etica, e che i due momenti non stanno tra loro in semplice rapporto di opposizione, ma nell'altro di implicazione; cosicché, se si toglie il momento dell'utile e della forza, dello Stato e della politica, cade anche quello della moralità, il quale nella prima ha la sua base e insieme la sua materia; e, d'altra parte, se al momento dell'utile e della forza si assegnano le parti del momento superiore, della coscienza morale, il dramma dello spirito umano perde moto, vita e senso, e come cieco e vuoto agitazione svanisce nel nulla»²⁹.

Detto questo, con un significativo spostamento d'accento sulla tematica del sentimento, e modificando la precedente riflessione sul consenso, Croce precisa di parlare di «amori» e «avversioni» in senso *morale* per distinguerli dal rapporto utilitario o di mera convenienza. E aggiunge altresì che nel parlare di amore per lo Stato non fa solo riferimento alla forma Stato come è intesa nella contemporaneità: «sempre che un uomo poté lavorare in uno Stato ad attuare il suo ideale morale, lo amò e gli fu devoto e gli sa-

²⁸ *Ivi*, p. 187.

²⁹ B. CROCE, *Amore e avversione allo Stato* (1933), in ID., *Ultimi saggi*, Laterza, Bari, 1963, pp. 307-319: 308-309.

crificò volenterosamente la propria vita: fosse quello (secondo le varie età dell'umana civiltà) lo Stato teocratico o il feudale, l'assoluto o il democratico, il plurinazionale o il nazionale».

Come già nel precedente scritto, lo sguardo di Croce sull'istituzionale è ampio e preciso nel cogliere la questione dell'ambivalenza del fondamento di legittimità delle stesse istituzioni:

«la storia mostra che, quando questo rapporto di collaborazione incontrò troppo gravi ostacoli e si ruppe, e lo Stato si chiuse verso l'individuo, e perseguì fini ad esso estranei e ripugnanti, il consenso (diciamo il “*consenso*” morale, da non confondere col consenso di convenienza o utilitario, che non manca mai in nessun regime, anche il più tirannico) venne meno, l'amore si volse in odio, nuovi nomi e nuovi aggettivi sostituirono i vecchi, e il monarca venerato fu aborrito con “tiranno” e il sacerdote odiato come “chierico rapace”, e il sovrano plurinazionale come “dominatore straniero”, e così via: donde le rivoluzioni per ristabilire, mercé di una nuova forma di Stato, il consenso e l'amore»³⁰.

Questa fenomenologia dell'ambivalente rapporto di amore-odio tra individuo e istituzioni è non facilmente inquadrabile nella filosofia dello spirito. Croce si sforza di ribadire e riaffermare il nesso necessario tra l'utile e l'etico, ma tutto ciò che dice nel prosieguo sembra smentire questa necessità. Ad esempio, se lo spirito è realtà e necessità, lo «spirito umano», contrariamente a quanto Croce scrive, non potrebbe perdere «moto, vita e senso, e come cieco e vuoto agitato svani[re] nel nulla», a meno che non si tratti di «umano» empirico fuori dello Spirito.

Di più: la tematizzazione di questo amore politico come *moralità* distinta dall'utilità, avrebbe richiesto almeno una precisazione su questo (nuovo) ruolo dell'amore nella filosofia dello spirito: non solo perché l'amore fu per Croce oggetto di continue (ri)meditazioni, ma soprattutto perché, come il sentimento, venne originariamente inquadrato nella categoria dell'utile e non della moralità. A questo riguardo scrisse che

³⁰ *Ivi*, p. 312.

«la poesia è per me l'*experimentum crucis* nel quale falliscono tutte le filosofie variamente intellettualistiche e panlogistiche; e perciò il nome della Poesia vale come sacra formola per esorcizzare e fugare le nebbie dell'intellettualismo e del panlogismo. [...] Alla poesia si accompagna, con analogo ufficio, nella filosofia pratica, un altro atteggiamento spirituale e un altro concetto: l'Amore – non meno di quello scansato dai filosofi intellettualistici e moralistici, e a me sempre presente oggetto di meditazione, e da me teorizzato come il momento individualistico, edonistico ed utilitario della vita pratica: l'Amore al pari della poesia, "ousieau savage" che "l'on ne peut apprivoiser", come canta Carmen, che se intendeva meglio dei filosofi. Gli intellettualisti e moralisti hanno bensì tentato questo addomesticamento e imposto all'amore di sorgere dalla riflessione morale, come amore della persona virtuosa e simili. Ma l'imposizione non vale: quello, a quel modo, non nasce; e anzi, per contrario, la riflessione morale non nascerebbe se prima non fosse l'Amore, sua condizione e materia. Del pari, la critica e la filosofia non sarebbero, se prima non fosse la Poesia, loro condizione e materia»³¹.

Nel criticare un certo intellettualismo e nel celebrare simultaneamente *Poesia* ed *Eros* come corporeità e cifra della concretezza o «mondanità» dello spirito, Croce rivendica all'amore il carattere di "forza spontanea" che, in quanto tale, «non nasce» a *comando*. Nondimeno, in questa rivendicazione si celano diversi problemi. Il primo è che la rappresentazione di questo mondo interiore è, appunto, una rappresentazione: per poterne parlare Croce ricorre a una mediazione simbolica ("ousieau savage"). Ma di questa *mediazione* l'idealismo crociano, che intende eliminare ogni scarto tra soggetto e oggetto, non può rendere ragione. In secondo luogo, anche la «poesia» di cui parla Croce non è qui tanto e solamente l'atto (in atto) spirituale, cioè la rappresentazione-individuale come prima forma teoretica dello spirito. La «Poesia», questa volta scritta con l'iniziale maiuscola, è un «nome»: «il nome della Poesia vale come sacra formola per esorcizzare e fugare le nebbie dell'intellettualismo e del panlogismo». In

³¹ B. CROCE, *Unità reale e unità panlogistica* (1924), in ID., *Ultimi saggi*, cit., pp. 341-348: 344-45.

quanto «nome», la «Poesia» è uno pseudoconcetto? Per dire la prima forma dello spirito Croce deve ricorrere a una «falsificazione»? Cos'è questo «nome sacro» o nume tutelare dello spontaneismo dello Spirito? Lo Spirito, che qui è sinonimo di spontaneità, ha bisogno di essere difeso? Infine, come ho detto, se l'amore era utilità, come si spiega questa nuova configurazione come «moralità»?

Proviamo adesso a tirare le fila di questo lungo discorso, nel tentativo di approfondire il senso di quella doppia ambivalenza della filosofia politica crociana, che abbiamo riassunto nelle coppie reale-finzionale e utile-etico. Paventando ogni possibile entificazione o ipostatizzazione delle strutture dogmatiche e finzionali – «le grandi parole» da cui, come egli stesso riconoscerà in seguito, dipende la tenuta del legame sociale – Croce opera una svalutazione delle finzioni (*in primis* quella dello «Stato») improntata a una forma di realismo politico che riconduce la vita o «attività politica» alla sfera dell'utile. Era questo anche il modo in cui Croce, reagendo alla dottrina gentiliana dello «Stato etico», cercava di sottrarre l'«eticità» allo Stato. Quando tuttavia il volto dell'utile-politico ricompare minaccioso – nelle vesti della disgregazione del legame sociale o in quelle più inquietanti della forza e della guerra – Croce deve, non senza difficoltà, recuperare queste «grandi parole», alla ricerca di un legame sociale più autentico. Ma le «grandi parole» saranno recuperate senza problematizzarne da capo il loro statuto finzionale e i loro effetti normativi, dipendenti da quel peculiare rapporto affettivo e di fede che gli individui instaurano con esse, e così lucidamente evidenziato da Croce. Le «grandi parole» e l'«amore politico» che esse suscitano saranno recuperate nell'ambito dell'etica. Ciò permetteva a Croce di riformulare anche il problema del consenso, distinguendo tra «consenso morale» e «consenso utilitario». Su questo sfondo problematico si staglierà anche la distinzione tra liberalismo e liberismo, e la più matura filosofia della libertà.

Parte Seconda

Liberismo, Liberalismo, Libertà

I.

Liberalismo come Weltanschauung e teoria della Libertà

25. Sul dibattito Croce-Einaudi. Considerazioni preliminari

Come l'hegeliana nottola di Minerva che inizia il suo volo sul far del crepuscolo, il dibattito tra Croce ed Einaudi cominciò al tramonto delle istituzioni liberali e continuò nella notte del fascismo¹. La ricerca crociana della «Religione della libertà», come la ricerca einaudiana del «Buon governo», cominciano *post res perditas*. Per introdurci alle questioni teoretiche affrontate in questo dibattito, occorre anzitutto tenere a mente che i due contendenti, sebbene accomunati dall'esperienza del crollo delle istituzioni liberali e, quindi, dalla constatazione che le istituzioni in quanto tali non sono sufficienti a garantire la libertà, e per quanto uniti nella battaglia liberale contro il fascismo, muovono da *diversi sistemi di Riferimento*, in virtù dei quali ebbero una diversa sensibilità nei confronti sia del problema della libertà in generale, sia dei problemi che l'uno e l'altro di volta in volta sollevavano. Ed è questo un punto fondamentale per iniziare a intendere perché la discussione assunse le forme di un "dialogo tra sordi".

Il filosofo, tutto intento alla costruzione di una «teoria della libertà», ha gli occhi rivolti allo Spirito o, meglio, alla sua *tetratologia dello spirito*. E la preoccupazione di distinguere liberismo e liberalismo, ha a che fare, in primo luogo ma non solo, con il

¹ Tutte le citazioni qui di seguito relative ai saggi di Croce ed Einaudi sono tratte, salvo diversa indicazione, da B. CROCE-L. EINAUDI, *Liberismo e liberalismo*, a cura di P. SOLARI, Ricciardi, Milano-Napoli, 1957.

problema di trovare una relazione “armonica” tra le categorie dell’economico e dell’etico, una relazione che tuttavia proprio in quegli anni andrà sempre più incrinandosi.

L’economista, invece, pur condividendo alcuni aspetti della teoria crociana della Libertà, ha gli occhi rivolti a quelle che chiamerà «libertà concrete». In un momento in cui sta portando avanti una riflessione finalizzata a recuperare e riformare le istituzioni liberali, il paventato possibile connubio tra liberalismo e socialismo (così come teorizzato dal filosofo) non farà che spostare la sua attenzione sugli effetti e le ricadute delle distinzioni crociane nella prassi politica, economica e istituzionale. Inoltre, sebbene anche per Einaudi sia centrale la questione del rapporto tra etica ed economia, tale questione viene spesso declinata più sul versante epistemologico, come problema del rapporto tra giudizi di valore e scienza economica, che su quello categoriale. Non a caso, la questione epistemologica, soprattutto a partire dalla fine degli anni “30, diventerà per l’economista particolarmente assillante e, per molti versi, decisiva², riavvicinandolo, quasi paradossalmente, al filosofo. Emblematico rimane a questo riguardo il dialogo tra Einaudi e il filosofo del diritto Giorgio del Vecchio e la relativa difesa della Scienza economica attuata da Einaudi ricorrendo alla fondazione formalista e avalutativa di Lionel Robbins.

D’altra parte, identità e differenze, nonché ulteriori motivi di incomprensioni, possono e debbono cogliersi tenendo a mente che per tutto il dibattito non solo l’epistemologico ma anche l’istituzionale è continuamente evocato da Einaudi, e che Croce, dal canto suo, non fece nulla per ricordare a Einaudi che per lui erano entrambi afferenti alla sfera delle finzioni concettuali. Einaudi stesso, a sua volta, aveva sin dall’inizio del dibattito volutamente evitato di riprendere e riaprire le questioni epistemologiche affiorate, in un crescendo di incomunicabilità, tra Croce e Pareto, con particolar riguardo al problema delle «premesse» del ragionamento economico. Salvo poi rendersi conto, verso la fine del

² Sulla centralità della questione epistemologica per Einaudi, ha insistito R. FAUCCI, *Einaudi*, UTET, Torino, 1986, pp. 294-302.

dibattito, che era forse «opportuno, piuttosto che insistere in una discussione resa ardua dalla diversità delle premesse dovute alla diversa preparazione intellettuale [...] chiarire talune di queste premesse». Così come c'è un continuo alternarsi e confondersi nella discussione, soprattutto su quella vertente la natura del *liberismo*, tra sapere e oggetto del sapere, ad esempio tra il modello o «paradigma della concorrenza» e il «mercato» rappresentato e configurato da questo modello. In un certo senso si può ritenere che la presa di coscienza epistemologica di Einaudi, sia scaturita, per quanto ciò possa sembrare paradossale, da quel dialogo intercorso tra lui Croce e Del Vecchio, che fra l'altro costituì l'unica occasione in cui Croce, non solo si ritrovò (apparentemente) d'accordo con Einaudi, ma gli rivolse persino un elogio. Einaudi comprese che la sua concezione «tecnica» o neutrale della scienza economica, come «mezzo» rispetto ai fini posti dalla morale, dalla politica o dalla filosofia, faceva, per così dire, buon gioco alle posizioni di Croce, ma in un senso contrario a quanto auspicato da Einaudi, giacché Croce leggeva questa strumentalità come subordinazione del liberismo (economico) al liberalismo (etico). Ma a chi abbia seguito il discorso sin qui condotto, non sarà difficile notare sin da subito la fonte di una notevole incomprensione che si trascinerà per tutto il dibattito: una cosa è l'economico in senso categoriale, come intendeva porlo Croce, un'altra è l'economico come "oggetto", cioè oggettivato o configurato da un sapere qual è la scienza economica, altra ancora, infine, è l'economico come "società di mercato" intesa come complesso di istituzioni giuridico-politiche-economiche.

26. *Liberalismo come concezione totale del mondo e della realtà*

Procediamo dunque con ordine a partire da Croce, enunciando in via introduttiva quelli che ritengo essere, nella prospettiva ricostruttiva di questo lavoro, i due principali (s)nodii problematici della speculazione su liberismo, liberalismo e libertà: (1) il rap-

porto tra la categoria dell'etico e quella dell'economico; (2) il nesso tra trascendenza e immanenza.

Abbiamo visto e detto più volte che l'utile si presenta come la categoria più interessante e problematica dell'intera filosofia dello spirito. Negli ultimi anni della speculazione crociana questa categoria venne chiamata a placare le inquietudini emergenti dalla riflessione sul «vitale». È un aspetto che avrà conseguenze importanti sul suo tentativo di costruire una filosofia del liberalismo come filosofia della libertà. Una riflessione altresì complicata dalla circostanza che dalla fine degli anni venti il filosofo si troverà a lottare su più fronti: contro un fascismo³ ormai non più riconducibile nell'alveo delle istituzioni liberali; contro Gentile e i gentiliani, che sostengono essere il fascismo il vero persecutore del liberalismo, giacché quello ottocentesco si era ridotto a mero *liberismo*, cioè aveva finito con l'essere pensato con categorie economiche, scadendo, secondo loro, in utilitarismo, edonismo o materialismo; ma si troverà anche a fare i conti con i moti di «attivismo», «vitalismo» e «irrazionalismo», contro la «barbarie» ognora risorgente, con quella «malattia romantica» che innalzava il passionale e il sentimentale a valori in sé, con la «crisi della civiltà» e le profezie dell'inarrestabile declino dell'Occidente. Orbene, essendo le categorie dello Spirito (utile-buono-bello-vero), come ebbe a definirle, «potenze del fare» ed «eterni predicati del reale», ed essendo il reale razionale, Croce avrà non poche difficoltà a ricondurre il "reale" che aveva sotto gli occhi nella perfetta architettura razionalistica della sua filosofia.

La speculazione crociana sul liberalismo raggiunge una prima, fondamentale formalizzazione nei due saggi del 1927, *La concezione liberale come concezione della vita* e *Liberismo e liberalismo*⁴. Poiché le tesi formulate in questi due saggi verranno sviluppate nel prosieguo, è qui sufficiente richiamarli brevemente. Ne *La conce-*

³ Cfr. D. ANTISERI, *Liberalismo e antifascismo nel "pensiero" e nell'"azione" di Benedetto Croce*, in *Croce a Mosca*, a cura di D. ANTISERI e V. MIRONE, Luiss University Press, 2003, pp. 11-45.

⁴ Originariamente apparsi nel 1927 negli «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche della Società reale di Napoli» (il primo con il titolo *Il presupposto filosofico della concezione liberale*).

zione liberale come concezione della vita, Croce tenta di fondare il liberalismo sulla sua stessa filosofia dello spirito, sino al punto da identificarlo interamente con quest'ultima. A questo proposito, è necessario ricordare che egli definisce la sua filosofia «storicismo assoluto» o «assoluto immanentismo», e che il reiterato tentativo di costruire una teoria della libertà chiama continuamente in causa la formalizzazione del nesso tra trascendenza e immanenza⁵.

La «concezione liberale», spiega il filosofo, «è *metapolitica* [...] e coincide con una *concezione totale del mondo e della realtà*». Il liberalismo come immanentismo è dunque una «*Weltanschauung*» che è, a un tempo, «filosofia» e «abito di vita», essere e dover essere.

«In essa si rispecchia tutta la filosofia e la religione dell'età moderna, incentrata nell'idea della *dialettica* ossia dello svolgimento, che, mercé la diversità e l'opposizione delle forze spirituali, accresce e nobilita di continuo la vita e le conferisce il suo unico e intero significato»⁶.

⁵ È evidente che si tratta di un problema immenso e che investe tutta la filosofia occidentale. Si confrontino qui i seguenti tre giudizi sulla filosofia crociana. Secondo il Garin quella di Croce è, nonostante tutto, una «metafisica dell'immanenza». Infatti, per quanto egli amasse rivendicare un'istanza antimetafisica, nella sua filosofia c'era una «visione integrale, e perciò metafisica anch'essa del *significato dell'opera umana*» (E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Bari, 1959, 2ª ed., p. 194). Secondo Del Noce, la fine dell'«età della trascendenza» è da Croce solo presupposta: «se mi si chiedesse di riassumere in una formula complessiva l'assunto dell'intera opera di Croce, proporrei: "vivere senza religione trascendente, ma immettendo il senso del divino nell'azione storica dell'uomo, così che ogni suo atto assuma un significato religioso e non ci sia una parte profana della sua vita distinta dalla parte religiosa". [...] Non ci si può render conto dell'opera di Croce, se non si vede in lui un pensatore essenzialmente religioso, all'interno di un presupposto, mai messo in discussione, quello per cui l'età della trascendenza religiosa sarebbe ormai conclusa» (A. DEL NOCE, *Croce e il pensiero religioso*, in ID., *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1970, pp. 239-251: 241). Secondo Franchini, infine, negli anni in cui le opere di Croce erano state messe al bando dalla Chiesa, il filosofo avrebbe esagerato nell'insistere sull'immanenza, giacché «l'immanenza è sempre immanenza di una trascendenza e la trascendenza trascendenza di un'immanenza» (R. FRANCHINI, *Il significato della filosofia di Croce* cit., pp. 11-29: 27-28).

⁶ B. CROCE, *La concezione liberale come concezione della vita* (1927), pp. 3-4. Sul liberalismo come *Weltanschauung* cfr. B. CROCE, *Di un equivoco concetto storico: la "borghesia"* (1927), in ID., *Etica e politica*, Laterza, Bari, 1967, p. 281.

Individuando nell'immanentismo la cifra della modernità e della libertà, Croce spiega che la concezione immanentistica

«scaturisce dalla critica della concezione opposta, la quale dividendo Dio e mondo, cielo e terra, spirito e materia, idea e fatto, giudica che la vita umana debba essere plasmata e regolata da una sapienza che la trascende e per fini che la trascendono, e, in primo luogo, dalla sapienza divina e dagli interpreti e sacerdoti di essa, e per fini oltremondani»⁷.

Pertanto, la costruzione del liberalismo crociano si regge (e cade) sulla possibilità che si dia questo nesso, o meglio risoluzione, della trascendenza nell'immanenza. Mentre la concezione immanentistica, secondo Croce, è intrinsecamente liberale, la concezione trascendente è di necessità «autoritaria», in quanto si impone, o ha la pretesa di imporsi, come «legge» *eteronoma*.

Sono passi molto impegnativi, sui quali torneremo. Per ora limitiamoci a notare che il riferimento alla «legge» pone subito il problema di cosa intenda il filosofo per «legge»: non solo per i problemi già visti in merito alla riflessione sullo pseudoconcetto e l'impossibilità della legge a costituirsi nella filosofia della pratica, ma soprattutto perché anche la concezione immanentistica e liberale verrà rivendicata dal filosofo in quanto «regola e legge suprema». Di che «legge» si tratta? È altresì interessante rilevare che la contrapposizione tra legge *eteronoma* ed *autonoma* sembra vacillare lì dove noteremo che la legge deve essere creduta per essere praticata; per passare, cioè, parafrasando lo stesso Croce, da «concezione del mondo» a «etica conforme». Non aveva infatti Croce cominciato a tematizzare, come abbiamo visto nel precedente capitolo, la «fede» quale peculiare fondamento dell'istituzionale?

Nel secondo saggio, Croce approfondisce la distinzione tra *Liberismo* e *liberalismo*. «La formola *economica* del liberismo ha comuni il carattere e l'origine con quella *politica* del liberalismo, e al pari di essa *deriva* dalla concezione [...] immanente e storica

⁷ B. CROCE, *La concezione liberale*, cit., p. 4.

della vita»⁸. Orbene, si affretta a precisare il filosofo, «il liberismo non può essere *regola e legge suprema* della vita sociale perché allora esso vien posto accanto al liberalismo etico e politico». In altri termini, il liberismo è un «legittimo *principio economico*», ma non una legittima «*teoria etica*». Il criterio di discriminazione, dunque, fa leva sullo scarto che per Croce si dà tra due piani: «alla soddisfazione meramente *utilitaria* si contrappone come necessità superiore l'esigenza *morale*», al «*quantitativo*», il «*qualitativo*»⁹. Di qui, la «soluzione» del problema: «la difficoltà si scioglie col riconoscere il *primato* non all'economico liberismo ma all'*etico liberalismo*, e col trattare i problemi economici della vita sociale sempre in rapporto a questo». In quest'ottica, beni e ricchezze sono, e devono rimanere, «strumenti di elevazione umana», laddove «la libertà» del liberalismo, «è indirizzata a promuovere la vita spirituale nella sua interezza, e perciò in quanto vita morale». Una tale soluzione implica che i «provvedimenti» del «liberismo» (come quelli del «socialismo») verranno giudicati e approvati dal liberalismo, «*secondo luoghi e tempi e nel caso dato*», «non per ragioni economiche, sibbene (è da sottolineare) per ragioni etiche, e con questo li sancisce»; viceversa, verranno respinti se «si oppongono allo svolgimento e progresso morale»¹⁰.

In questi passi si ripresenta il problema della rottura del nesso tra economico ed etico, rottura piuttosto evidente lì dove Croce non parla più di un rapporto di implicazione, bensì di «contrapposizione»: «alla soddisfazione meramente utilitaria si contrappone come necessità superiore l'esigenza morale». Con una ulteriore complicazione: cosa vuol dire «come necessità superiore»? Se questa «necessità» indica che la moralità *non può non* essere superiore all'utile, se la libertà «è indirizzata», ecc., allora dov'è il problema? Di cosa si preoccupa Croce? Invero, la rivendicazione di una «esigenza morale» come «necessità superiore» tradisce la preoccupazione di Croce che l'economico possa avere il soprav-

⁸ B. CROCE, *Liberismo e liberalismo* (1927), p. 11 (corsivi miei).

⁹ *Ivi*, p. 12 (corsivi miei).

¹⁰ *Ivi*, pp. 13-14.

vento sull'etico (qualunque cosa questo voglia dire). La «necessità» di cui parla Croce non è quindi la necessità dello Spirito, ma un'esigenza, un'istanza volta a colmare una lacuna: la mancanza del nesso necessario tra economico ed etico.

In secondo luogo bisogna rilevare come in questo saggio su liberismo e liberalismo emerga un'ambiguità di fondo circa il rapporto tra economico, politico ed etico, nella quale sono incappati in molti, primo fra tutti lo stesso Einaudi, ma anche Hayek e coloro che si sono richiamati alle tesi di quest'ultimo per sostenere l'*inscindibilità* di liberismo e liberalismo, intesi come i due aspetti, *economico e politico*, di una stessa unità¹¹.

Invero, il problema principale di Croce è il rapporto tra l'etico e l'economico posti in senso categoriale, tant'è vero che egli sottolineerà più volte, e sino alla fine, che la distinzione è tra «liberalismo etico» e «liberismo economico». Eppure in questo saggio introduce, seppure *en passant*, l'espressione «liberalismo etico e politico», senza tuttavia peritarsi di specificarne il rapporto con il «liberalismo etico». Anche se l'espressione «liberalismo etico e politico» sembra rinviare alla revisione metodologico-storiografica del filosofo, cioè all'idea della storia etico-politica¹², ciò non toglie le ambiguità che continuano ad addensarsi intorno alla categoria dell'utile. Infatti, se il politico (e il giuridico) è inquadrato nella categoria dell'utile, perché non usare l'espressione «liberalismo etico ed economico» invece di «liberalismo etico e politico»? Si direbbe, quindi, che il filosofo in questa fase della sua speculazione cominci a presupporre un'inopinata superiorità del politico sull'economico, ciò che però risulta difficile da sostenere nella misura in cui l'agire politico (e giuridico) è ricondotto alla categoria dell'utile.

¹¹ Cfr., per tutti, F. A. VON HAYEK, *Liberalismo (ad vocem)*, in *Enciclopedia del novecento*, vol. III, Istituto della Enciclopedia Italiana, Treccani, Roma, 1978, pp. 982-993.

¹² B. CROCE, *Storia economico-politica e storia etico-politica* (1924), in *Etica e politica*, cit., pp. 275 ss.

27. Una teoria filosofica della libertà?

Croce sviluppa successivamente le sue riflessioni sul liberalismo nella celebre *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, uscita nel 1932, i cui capitoli introduttivi – poi recensiti da Einaudi – erano stati presentati l'anno precedente e ristampati con il significativo titolo *La religione della libertà*¹³. Negli anni successivi, queste stesse riflessioni verranno approfondite e in parte rielaborate nella *Storia come pensiero e come azione* del 1938¹⁴, e poi ulteriormente sistematizzate in *Principio, ideale, teoria. A proposito della teoria filosofica della libertà*, del 1939¹⁵. È su quest'ultimo saggio che dovremo prevalentemente concentrare la nostra attenzione. Ma si noti sin da subito un punto sul quale dovremo tornare per delle riflessioni conclusive.

È degno di nota il fatto che a partire da *La religione della libertà* il filosofo insiste sempre più sul rapporto tra una libertà spirituale o morale, o spirito-libertà, e gli «istituti» (o i «provvedimenti») politici giuridici ed economici i quali costituirebbero «il corpo storico» della libertà, cioè «spiritualità corporificata e, perciò stesso, corporeità spiritualizzata»¹⁶. Qui il riferimento agli «istituti» appare piuttosto generico e ciò non può non essere un problema: se essi coincidono con l'individualizzazione dell'universale, allora non sarebbero più dell'ordine dell'astratto o dello pseudoconcettuale, che è scissione, bensì dell'ordine del concreto e del reale, che è sintesi. E ciò avrebbe richiesto quantomeno un chiarimento, se non una completa revisione della dottrina dello pseudoconcetto. Infatti, se

¹³ B. CROCE, *La religione della libertà* (1931), pp. 16 ss. (originariamente con il titolo *Capitoli introduttivi di una storia dell'Europa nel secolo decimonono* (memoria letta nel 1931 all'Accademia di scienze morali e politiche della Società Reale di Napoli); saggio destinato a formare il primo capitolo della *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Bari, 1932).

¹⁴ B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione* (1938), Bibliopolis, Napoli, 2002.

¹⁵ B. CROCE, *Principio, Ideale, Teoria. A proposito della teoria filosofica della libertà* (1939), pp. 65 e ss.

¹⁶ B. CROCE, *La religione della libertà*, p. 24.

lo spirito è realtà e libertà, allora ciò significa che lo pseudoconcetto, l'istituto, la legge, l'empirico, in quanto «spiritualità corporificata e, perciò stesso, corporeità spiritualizzata», non si distinguerebbero in nulla dallo spirito, testimoniando ancora l'impensabilità dell'empirico nella filosofia dello spirito. Eppure Croce continua a presupporre e a chiamare in causa l'empirico. Perché? Di questo cercheremo di rendere conto nelle conclusioni.

Per seguire la parabola della speculazione crociana di quegli anni conviene allora esaminare la sistematizzazione compiuta in *Principio, ideale, teoria. A proposito della teoria filosofica della libertà*, anche per mostrare se e fino a che punto quest'ultimo approdo sia per Croce un porto sicuro.

«Nella teoria filosofica della libertà sono da distinguere», spiega Croce, «tre aspetti o gradi». Soffermiamoci, in questa sede, sui primi due «gradi» della Libertà.

In primo luogo, «la libertà *in quanto forza creatrice della storia*, suo vero e proprio soggetto tanto che si può dire (in senso alquanto diverso da quello hegeliano) che la storia è storia della libertà»¹⁷. Secondo questa teoria anche quelle che si presentano come negazioni o sopraffazioni della libertà, la «fortificano». Significativamente, per Croce, «un millennio [...] di servitù», non è che un «incidente, perché corto spazio all'*eterno*, quanto un batter di ciglio»; un incidente che «non interferisce» nel compito della libertà che «è sempre di accendere la libertà con la libertà, e di scegliere di volta in volta a tal fine i mezzi e le materie adatte»¹⁸. Secondo il filosofo, dunque,

«[essendo la libertà] l'essenza dell'uomo [...], tanto poco gli si può dare che non si può neanche toglierla; e tutti gli oppressori della libertà hanno potuto bensì spegnere certi uomini, impedire più o meno certi moti di azione, costringere a non pronunciare certe verità e a recitare certe menzogne, ma non togliere all'uma-

¹⁷ B. CROCE, *Principio, Ideale, Teoria*, cit., p. 70 (corsivi miei). Secondo Croce, la hegeliana «storia come storia della libertà» muoveva da una libertà come oggetto e non soggetto della storia.

¹⁸ B. CROCE, *I partiti politici e il loro carattere storico* (1938), p. 53 (corsivo mio).

nità la libertà, cioè il tessuto della sua vita, ché, anzi, com'è risaputo, gli sforzi della violenza, invece di distruggerla, la rinsaldano e, dove era indebolita, la restaurano»¹⁹.

Cominciamo con un'ambiguità presente nel testo di Croce: la libertà è l'«essenza dell'uomo» o il «tessuto della vita» dell'«umanità»? Galasso ha notato che a partire dalla riflessione sul liberalismo, prende piede «un processo di *essenzializzazione* del concetto di libertà», che finisce con il reintrodurre nel pensiero crociano, «sotto le spoglie speciose della storia intesa come teofania della libertà, un elemento di filosofia della storia. Nessuno potrebbe negare che in tal modo la libertà veniva a perdere qualcosa di quella corposità con la quale era stata intesa precedentemente dallo stesso Croce». Questa essenzializzazione o «riduzione all'essenza» della libertà è il risultato di una «posizione di difesa»: «la replica più immediata che il vecchio liberalismo ottocentesco potesse opporre ai totalitarismi e alle dittature imperversanti [...] e la più immediata garanzia che esso potesse ricercare di una vigorosa riaffermazione della libertà nella prospettiva dei tempi lunghi della storia»²⁰. Vedremo che Croce quando dice libertà, dice «umanità», e che, invero, questa libertà non riguarda nemmeno l'«essenza dell'uomo» poiché, a ben vedere, l'«essenza» crociana tradisce un residuo metafisico che finisce con l'annullare proprio l'uomo.

In secondo luogo, cosa vuol dire che Libertà è il *soggetto* della storia, «legge suprema», «principio del mondo»? La «*storia della libertà*» è appunto da intendersi nel senso che la libertà è il soggetto non l'oggetto della storia. Ma come si può parlare del «principio», del «soggetto» senza, con ciò stesso, averlo oggettivato, configurato in una filosofia o teoria, che appunto vuole essere una «teoria filosofica della libertà»?

Da una libertà così concepita discende anche che le *istituzioni* politiche, giuridiche o economiche in cui essa si «incarna» non

¹⁹ B. CROCE, *Revisione filosofica dei concetti di «Libertà» e «Giustizia»* (1943), p. 89.

²⁰ G. GALASSO, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 356-57.

possono che essere *contingenti*. Pertanto, sarebbero «frigidi» e «superficiali» tutti coloro che hanno tentato di chiarire il significato della libertà, poiché non hanno capito che essa non ammette

«aggettivi né empiriche determinazioni per la sua intrinseca infinità; ma non perciò non si poneva da sé di volta in volta i suoi limiti, che erano atti di libertà, e così si particolareggiava e si dava un contenuto. La distinzione, molte volte fatta, delle due libertà, di quella al singolare e di quella al plurale, della libertà e delle libertà, si svela antitesi di due astrattezze, perché la libertà al singolare esiste soltanto nelle libertà al plurale. Se non che essa non si adegua mai e non si esaurisce in queste o quelle delle sue particolarizzazioni, negli istituti che ha creati; e perciò non solo, come si è notato, non si può definirla per mezzo dei suoi istituti, ossia giuridicamente, ma non bisogna porre un legame di necessità concettuale tra essa e questi, che, essendo fatti storici, le si legano e se ne slegano per necessità storica»²¹.

Lo sforzo del filosofo è dunque quello di concepire una libertà come «principio» o «soggetto» della storia, e dotata di una sua necessità ed «eternità», nel senso in cui ne parla nella *Religione della libertà*: la «libertà ha per sé l'eterno». Ma tutte queste tesi, a ben vedere, compromettono irrimediabilmente la teoria filosofica della libertà.

Anzitutto, non è agevole comprendere se, secondo questa teoria, la Libertà è una categoria dello spirito o se coincida con lo spirito concepito nella sua totalità. Se infatti, come aveva sostenuto precedentemente, la «vita spirituale nella sua interezza» è «vita morale» ne consegue che lo spirito è moralità. Ma se la moralità è solo una delle quattro categorie dello spirito, in che senso questa categoria coincide con l'«interezza» dello spirito? Come avviene che la parte si trasformi in tutto, o in virtù di cosa è *anche* il tutto? E ammesso e non concesso che ciò sia possibile, la moralità così concepita non cancellerebbe tutte le altre categorie? Se invece, come ha sempre ripetuto e come sembra maggiormente propendere nel prosieguito del suo discorso, lo Spirito è libertà, bisognerà allora riconoscere che tutte le categorie dello Spirito siano libertà,

²¹ B. CROCE, *La religione della libertà*, cit., p. 23-24.

ma allora anche l'utile è e non può non essere libertà. Ma in questo caso si acuisce il problema di dover spiegare il senso di quella «contrapposizione» che abbiamo incontrato tra moralità-libertà e Utile. Di più: quale il posto del liberismo nella tetralogia dello spirito? Se è Utile, allora è libertà. Se è un concetto empirico, allora si riapre la questione irrisolta dello pseudoconcetto.

Del passo summenzionato dobbiamo però lasciare in sospeso il problematico senso della tesi secondo cui la libertà non ammette «aggettivi né empiriche determinazioni per la sua intrinseca *infinità*; ma non perciò non si poneva da sé di volta in volta i suoi *limiti*, che erano atti di libertà, e così si particolareggiava e si dava un contenuto [gli istituti]». Il problema che questa affermazione suscita, e che dovremo riprendere nelle conclusioni, è esprimibile nella seguente domanda: può l'infinito auto-limitarsi?

Veniamo ora al secondo «aspetto» o secondo «grado» della libertà. È la libertà intesa come

«*ideale pratico* che intende a creare nella società umana la maggiore libertà e perciò ad abbattere tirannie ed oppressioni e a porre costumi, istituti e leggi che valgano a garantirla. Se si va al fondo di questo ideale si ritrova che esso non è in niente diverso né distinguibile dalla *coscienza e azione morale*»²².

Da questa prospettiva, il filosofo definisce «rapporto di forma a materia» o di «fine» a «mezzi» la relazione sussistente tra libertà e struttura economica, tra morale e utile, tra liberalismo e liberismo, tra *Vita morale e ordinamenti economici*²³ o, come dirà successivamente, tra *Forze morali e forze vitali*²⁴. Nondimeno, nel riconfigurare il rapporto tra etico ed economico, Croce finisce sempre più con il ridurre l'economico a mero «strumento» dell'etico²⁵,

²² B. CROCE, *Principio, Ideale, Teoria*, cit., pp. 69-70.

²³ B. CROCE, *Vita morale e ordinamenti economici* (1938), pp. 56-57.

²⁴ B. CROCE, *Forze vitali e forze morali. Economia politica ed etica* (1941), pp. 82-87.

²⁵ B. CROCE, *Parità degli uomini nella libertà* (1949), p. 109: «La vita morale copre tutta intera la vita pratica o economica, e investendola del suo spirito e facendola sua materia e strumento la innalza e risolve in se stessa».

il che non è evidentemente lo stesso che il rapporto tra forma e materia (come rapporto tra le forme dello spirito). E ciò avrà conseguenze niente affatto trascurabili per la sua filosofia, come vedremo fra poco.

Una tale libertà accetta tutti gli ordinamenti economici e «sarebbe opera vana cercar di fissare, nel moto incessante e vario e diverso della storia, gli *ordinamenti economico-politici* che la libertà ammette e quelli che essa rifiuta; perché di volta in volta, li ammette tutti e tutti li rifiuta»²⁶.

Infine, Croce precisa il rapporto tra la libertà come ideale morale e le istituzioni. Riferendosi alla teoria dei pesi e contrappesi che secondo alcuni sarebbe uno degli elementi distintivi del liberalismo, scrive:

«poiché abbiamo discorso di teoria della libertà, è da soggiungere che una teoria di questa sorta non si deve cercare nelle costruzioni e sistemazioni giuridiche degli istituti e garanzie di libertà, la cui utilità e importanza non si nega, ma consiste nel contenuto storico delle concrete e gravi esigenze politiche che ivi si dibattono, si esprimono e si affermano, e non già nella definizione del concetto di libertà, che è assunto filosofico e non giuridico. L'assenso morale che si dà a particolari istituzioni non si riferisce alla loro astratta forma, che il giurista propriamente considera, ma alla loro efficacia pratica in dati tempi e luoghi e circostanze e situazioni, e perciò per duraturo che sia, è sempre condizionato e transeunte: tanto che congegni di libertà che paiono perfetti giuridicamente possono essere effettivamente strumenti

²⁶ B. CROCE, *Vita morale e ordinamenti economici*, cit., p. 57. La libertà «non sta in alcuna dipendenza da uno o altro ordinamento economico, ma tutti li revoca in questione e tutti di volta in volta accoglie o respinge secondo che giovinco o nocciano al suo fine dell'accrescimento della vita spirituale» (B. CROCE, *Principio, Ideale, Teoria*, cit., p. 78). La Libertà deve essere «economicamente affatto spregiudicata»: deve «avere il coraggio di adottare, al fine del civile progresso, anche i provvedimenti che sembrano o sono i più diversi e opposti, quelli che si chiamano liberistici e quelli che si chiamano comunistici, che tutti sono buoni in certi casi se rispondono al fine che si è detto e tutti, in relazione a esso, perdono la loro precedente qualificazione e prendono l'altra di provvedimenti moralmente necessari» (B. CROCE, *Revisione filosofica dei concetti di «Libertà» e «Giustizia»* (1943), p. 99).

di illibertà, e all'inverso. Anche il Montesquieu [...] non era in grado di sostenere che con questo meccanismo istituzionale si generasse o mantenesse libertà e si impedisse servitù, perché, se manca l'animo libero, nessuna istituzione serve, e se quell'animo c'è, le più varie istituzioni possono secondo tempi e luoghi rendere buon servizio. Le concrete istituzioni liberali le crea di volta in volta il genio politico ispirato dalla libertà o (che è lo stesso) il genio liberale fornito di prudenza politica. E tener vivo questo genio in un popolo è il supremo dovere, sebbene non si possa aspettare che ciò accada consapevolmente nei più, richiedendo esso profondità di sentimento e forza sintetica di pensiero che è delle schiere elette, delle legioni devote all'ideale»²⁷.

Come detto all'inizio di questo capitolo, la riflessione di Croce sul liberalismo nasce *post res perditas* e muove dalla constatazione del tragico crollo delle vecchie istituzioni liberali di fronte a colpi della storia e del fascismo. Il riferimento all'incapacità delle istituzioni di «generare» o «mantenere» la libertà è qui chiaro e inequivocabile, ed è appunto il problema da cui muove Croce²⁸.

Questo punto dovrebbe altresì fugare alcuni equivoci che si sono addensati sulla teoria della libertà di Croce, come il rilievo critico, piuttosto ricorrente, secondo cui il liberalismo di Croce elude sistematicamente quelli che sarebbero i problemi «tipici» del liberalismo: la limitazione del potere, l'organizzazione degli organi dello Stato, il ruolo del mercato, ecc. Emblematica la critica di Sartori che ne riassume molte altre: quella che per Croce era la filosofia del liberalismo, era invero «solo una filosofia della Libertà (con la maiuscola), di una pura “categoria dello Spirito” che non conteneva nulla delle tecniche e modi per imbrigliare il potere assoluto, e cioè nulla del *quid sui* del liberalismo»²⁹. Questo tipo di critiche non centrano il punto. Da un lato rischiano di essere meramente estrinseche, senza comprendere le ragioni da cui

²⁷ B. CROCE, *Principio, Ideale, Teoria*, cit., p. 80.

²⁸ Su questo punto ha insistito G. SASSO, *Benedetto Croce e il liberalismo. Considerazioni e appunti*, in *La Cultura. Rivista mensile di filosofia, lettere, arti*, 2004/1, pp. 5-43.

²⁹ G. SARTORI, *Elementi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 131.

muove la ricerca crociana e tanto meno l'eventuale fallimento di essa. D'altra parte, il «*quid sui*», non rischia di ipostatizzare lo stesso liberalismo, identificandolo in assoluto con le istituzioni o il gioco delle regole, oppure di supporre una concezione pregiudicata di ciò che sarebbe il liberalismo da opporre al liberalismo crociano?

È bene dunque ribadire che se l'impostazione teoretica del filosofo non ricerca la soluzione del problema della libertà nelle istituzioni giuridiche o politiche o economiche, non è perché egli non si interessi alle istituzioni: nella sua filosofia le istituzioni esistono in quanto «leggi» e pseudoconcetti. D'altra parte abbiamo visto come esse siano state anche oggetto di successiva e specifica riflessione, e come in questo caso il problema è, semmai, se egli riesca davvero a pensarle nella tetralogia dello spirito come «leggi», «astratto», «pseudoconcetti» o come quel qualcosa d'altro ricercato nel saggio *Istituzioni razionali e istituzioni irrazionali*. Il punto, allora, è che la libertà, per Croce, non è "codificabile" dalle istituzioni, né queste riescono a garantirla. Dunque, il problema di Croce è quello di (ri)trovare un fondamento più saldo alle istituzioni. Fondamento da lui cercato nella stessa Libertà. La vera questione è allora capire se questa soluzione non dia luogo a una nuova serie di nodi problematici.

Si può allora cominciare con il rilevare come il discorso di Croce, sebbene questo non fosse nelle sue intenzioni, rischi di giustificare qualunque forma di violenza o di tirannia, se è vero, come egli scrive, che le negazioni o le sopraffazioni della libertà la «fortificano» o la «rinsaldano», e persino un millennio di schiavitù può considerarsi un «batter di ciglio». Coerentemente con queste premesse, la peggiore delle tirannidi potrebbe essere giudicata come il miglior mezzo per «fortificare» la libertà dei cittadini.

D'altra parte, il discorso crociano solleva la questione del *chi* deve dare il giudizio (e di quale tipo di giudizio si tratti) in merito al raggiungimento o meno del fine supremo della libertà. A questo proposito, il filosofo parla di una "libertà che giudica" – che «ammette» o «rifiuta», «accoglie o respinge», sceglie «i mezzi o le materie adatte». Ma questa non è altro che una peculiare *personi-*

ficazione della libertà. Non è la libertà in atto e creatrice di storia, ma una libertà rappresentata, personificata, oggettivata.

D'altra parte ci si potrebbe anche chiedere se non sia quella figura del «genio politico» invocata da Croce ad essere l'autore di un tale giudizio: «Le concrete istituzioni liberali le crea di volta in volta il genio politico ispirato dalla libertà o (che è lo stesso) il genio liberale fornito di prudenza politica». La formula rimane quanto meno vaga, anche se pare rinviare alla filosofia della pratica e alla teoria della volontà. Vedremo le obiezioni di Einaudi in proposito.

Ancora, il giudizio su un determinato sistema economico non può che essere orientato da un criterio regolativo che deve necessariamente sostanziarsi in un'idea di libertà più o meno definita. Ma se la libertà per Croce è libertà senza altri aggettivi o qualificazioni, una libertà che tutto include, quale sarà mai questo criterio regolativo?

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

Il filosofo sembra propendere, non senza contraddizioni e incertezze, per quest'ultima soluzione, allorquando riformulerà più volte il criterio regolativo o, come egli stesso lo chiamerà, il «criterio di giudizio per qualsiasi riforma»: la «capacità o meno di promuovere libertà e vita»³⁰, il «fine dell'accrescimento della vita spirituale», il «fine del civile progresso»³¹.

Lasciando ancora da parte la vaghezza di queste formule, ciò non può che riproporre alcuni dei problemi già incontrati a proposito del «fine», giacché se questo è immanente, allora non può non essere intrinseco al processo, allo svolgimento della libertà.

Infine, ed è questa un'obiezione ben più grave, se la «libertà

³⁰ B. CROCE, *Le fedi religiose opposte* (1931), p. 42.

³¹ B. CROCE, *Revisione filosofica dei concetti di «Libertà» e «Giustizia»*, cit., p. 99.

ha per sé l'eterno», questo tipo di libertà non solo non ha alcun interesse per noi, come già rilevato da Calogero³², ma non si capisce nemmeno di cosa dovremmo preoccuparci, e tanto meno perché dovremmo disporre di un «criterio di giudizio» atto a promuovere la libertà.

Ora, i reiterati tentativi di trovare un nesso più stretto tra i primi due «aspetti» o «gradi» della libertà, ci paiono emblematici delle suddette difficoltà. Croce sostiene che «la concezione della storia come storia della libertà aveva come suo necessario *complemento pratico* la libertà stessa come ideale morale», ideale che «si era fatto via via più coerente e saldo, avvalorato dalla corrispondente filosofia, per la quale quella stessa che è legge dell'essere è legge del dover essere»³³, per cui, secondo questa impostazione immanentistica, «straniare» o separare l'«essere» dal «dover essere» significa già incamminarsi lungo la strada della trascendenza. Successivamente, invece, egli sostiene che l'attività morale è quella che «garantisce la libertà»³⁴. Se però la libertà è moralità, in che senso l'attività morale «garantisce» la libertà? E se poi questa libertà ha bisogno di essere «garantita» e preservata dall'attività morale, ciò significa ammettere che non vi è alcuna garanzia che essa, come afferma il filosofo, non tramonterà mai nella storia, a meno di non voler sostenere che la differenza tra le due libertà non è di grado bensì qualitativa, che cioè si tratti di due libertà diverse; ma ciò è smentito recisamente dallo stesso Croce. Infine, nel '41 finirà con l'identificare l'azione promuovitrice di libertà con l'azione morale, e quindi il principio del liberalismo con il principio morale stesso «la cui formula più adeguata è quella della sempre maggiore elevazione della vita, e pertanto della libertà senza cui non è concepibile né elevazione né attività»³⁵.

³² G. CALOGERO, *La scuola dell'uomo*, Firenze 1956, pp. 16-19 e 42-45.

³³ B. CROCE, *La religione della libertà*, cit., p. 22.

³⁴ B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 52.

³⁵ B. CROCE, *Ancora su «Le premesse del ragionamento economico»* (1941), *Rivista di storia economica*, VI, marzo 1941, pp. 43-45, ora in L. EINAUDI, *Le premesse del ragionamento economico*, in ID., *Il buongoverno*, cit., pp. 248-50.

Invero, non è mancato chi ha sostenuto che sin dall'inizio della riflessione sulla libertà, Croce sembra abbandonare «l'idea eraclitea della dialettica, come naturale teatro di forze in lotta, con una propria armonia che è in fondo il verdetto della storia, per un concetto di lotta consapevole e sottoposta ad una regola nota e accettata dai contendenti. L'armonia non scaturisce dalla lotta ma dall'osservanza di una regola ad essa superiore, che i partecipanti alla gara non possono e non devono infrangere». La dialettica di Croce, dunque, è la dialettica liberale: «una ragione che non coincide più con il corso naturale delle cose del mondo umano, ma è il corso imposto da una certa volontà, secondo una certa idea che rappresenta essa sola il positivo della storia». Stando così le cose, Croce finirà con il portarsi inevitabilmente sul «piano ideale del dover essere»³⁶, e quindi, come egli avrebbe detto, su un piano trascendente. E se ciò è vero, la sua filosofia immanentistica non poteva più stare in piedi.

³⁶ D. FAUCCI, *La filosofia politica di Croce e Gentile*, La nuova Italia, Firenze 1974, p. 227.

II.

Einaudi: liberismo, liberalismo e buongoverno. Tra scienza e valori

Come già per Croce, anche nel caso della riflessione di Einaudi su liberismo, liberalismo e libertà, e le relative obiezioni rivolte al filosofo, occorre enunciare introduttivamente i nodi che mi paiono determinanti nell'economia di questo lavoro. A mio giudizio, si tratta di due questioni collegate ma distinte: 1) il problema del rapporto tra mezzi e fini, anche declinato da Einaudi nei termini scienza e valori, astratto e concreto, conoscitivo e valutativo, dal quale poi faceva anche discendere la formulazione del rapporto tra economia da un lato, e filosofia, morale, politica dall'altro; 2) il problema del dimostrare un *nesso* tra struttura socio-economica, fondata su proprietà privata e libertà di iniziativa, e libertà civili e politiche. È importante qui rilevare che il rapporto tra questi due aspetti rinvia alla relazione e la distinzione tra scienza economica e "oggetto" della scienza o sapere e "oggetto" del sapere; rapporto che emerge come particolarmente problematico nelle obiezioni che Einaudi muove a Croce a proposito della questione della "neutralità" dei mezzi. Senza distinguere appropriatamente, Einaudi intende per mezzi a volte gli "strumenti" analitici della scienza economica, e in particolare l'ipotesi di concorrenza, oltre il concreto ordinamento economico come economia di concorrenza e le connesse istituzioni giuridico-politiche. E occorre qui ribadire che entrambi questi aspetti, la scienza economica e i suoi costrutti come l'ipotesi di concorrenza da un lato, e le istituzioni dall'altro, erano per Croce afferenti all'ambito dello pseudoconcettuale.

28. Tra liberismo morale e scienza economica

Per cominciare a mettere a fuoco i nodi del dibattito, occorre soffermarsi un momento sul concetto di liberismo, notando sin da subito come per Einaudi sia oggetto di non poche riflessioni e ripensamenti. Un'indicazione, a nostro giudizio fondamentale, di quale sia il significato che Einaudi attribuisce al liberismo la si può desumere da una voce di dizionario da lui curata, anche se poi non pubblicata¹. L'importanza di questa voce risiede nel fatto che viene scritta durante l'esilio in Svizzera, e quindi dopo e al di là del dibattito con Croce, ed è per questo sintomatica delle conclusioni cui era pervenuto l'economista. Dopo aver escluso che il liberismo coincida con la dottrina dello Stato minimo, cioè dello Stato ridotto alle funzioni di difesa, ordine e giustizia, Einaudi riconduce il liberismo – tra gli «svariati significati» che la parola aveva ormai assunto – ai due significati originari di liberoscambismo e non interventismo, ma con una rilevante precisazione. Mentre nell'accezione «ristretta» il liberista è colui il quale è contrario ad ogni forma di protezionismo,

«più ragionevolmente si possono chiamare liberisti coloro i quali in genere vogliono che lo Stato faccia passi assai prudenti nella via dell'intervenire nelle faccende economiche, ed i quali giustificano siffatto loro atteggiamento prudente soprattutto con preoccupazioni di indole morale e politica»².

¹ Einaudi aveva curato le due voci *Liberismo* e *Protezionismo* che dovevano uscire nel *Piccolo dizionario politico*, settimo e ultimo capitolo dell'opera *Uomo e cittadino. Corso di educazione civica*, a c. del Comitato Italiano di Cultura Sociale (C.I.C.S.) e pubblicato in collaborazione con le Associazioni Cristiane dei Giovani (Y.M.C.A.), Gümlinghen (Berna) [Y.M.C.A.], 1945, pp. 320. Il *Piccolo dizionario politico* è alle pp. 255-320. La voce è ora pubblicata in L.EINAUDI-E.ROSSI, *Carteggio (1925-1961)*, a cura di G. BUSINO-S. MARTINOTTI DORIGO, Fondazione Luigi Einaudi, Torino, 1988, pp. 151-155, da cui cito.

² *Ivi*, p. 152. La preoccupazione deriva dal fatto che l'intervento dello Stato nell'economia genera corruzione nella società a causa di un indebito connubio tra governanti e governati, e cioè, rispettivamente, tra «sorvegliati» e «sorveglianti». «Si moltiplicano le occasioni di corruzione politica ed amministrativa per ottenere dallo Stato che si interessa di tutto favori, licenze, permessi, auto-

Chiarendo che proprio in senso morale «deve essere interpretata la celebre massima *laissez faire, laissez passer*», Einaudi sentenza: «il liberismo non è una dottrina economica», ma «una tesi morale»³.

Cominciamo quindi con il rilevare come Einaudi, non diversamente da Croce, cerca una forma di fondazione o «giustificazione» o legittimazione «morale» dell'empirico liberismo. Diversamente da Croce, invece, Einaudi non imposta il nesso in termini categoriali: non Economico ed Etico, bensì economia e morale.

È altresì importante rilevare che i diversi significati di liberismo sono accomunati da una «visione del processo economico»⁴ secondo la quale, assicurata la *proprietà privata* e la *libertà di iniziativa*, un sistema economico basato sulla concorrenza è in grado di fornire il maggior benessere possibile alla collettività. È da questa «visione» che deriva il principio generale secondo cui, in materia economica, le decisioni fondamentali devono essere lasciate agli individui, mentre al governo non resta che un intervento limitato a quegli spazi residuali in cui l'iniziativa privata non è in grado di soddisfare l'interesse della collettività.

Ora, nell'impostazione del liberale piemontese la summenzionata *visione* è intrinsecamente *assiologica*, e non è mai appiattita al mero aspetto economico (e del resto, a ben vedere, anche qualora questo «mero» aspetto fosse declinato in termini di efficienza del sistema o di benessere sociale, «efficienza» o «benessere» sarebbero pur sempre valori). Trascurare questo aspetto significa precludersi la possibilità di comprendere appieno non solo il pensiero di

rizzazioni». In aggiunta, coloro che chiedono protezione, influenzando le decisioni del parlamento, falsano «la volontà del popolo» e lo rendono «servo dei loro monopoli e privilegi [...]. Chi chiede protezione contro lo straniero o sussidi o favori dallo Stato, nove volte su dieci è il nemico del suo connazionale e vuole ottenere un monopolio per estorcere prezzi più alti, profitti più lautissimi e salari ultranormali a danno dei suoi connazionali» (ivi, pp. 152-153).

³ *Ibidem*.

⁴ L'espressione è di R. FAUCCI, *Liberismo*, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Treccani, Roma 1996, vol. V, p. 278 (corsivo mio).

Einaudi, ma la sua stessa posizione nei confronti del filosofo⁵.

L'economista, tuttavia, ha qualche difficoltà ad ammettere che questa «visione» è *mediata*, nel senso che è resa possibile attraverso una procedura di configurazione, dal *modello* della concorrenza pura. Se infatti la summenzionata concezione del liberismo è da sempre presente nell'orizzonte del discorso einaudiano, nondimeno a essa sembra ricorrervi solo l'Einaudi "predicatore". L'Einaudi "economista", soprattutto quando indossa le vesti del «chierico» della scienza, come diceva, o del *difensore* della scienza economica pura, assume nei confronti del liberismo un atteggiamento *neutrale*, in quanto preoccupato (come molti economisti dopo Marx) di sottrarre la scienza economica all'accusa di "ideologia liberista", o all'accusa che la scienza economica derivi i suoi teoremi da una ideologia⁶. Da questo punto di vista, si potrebbe dire che Einaudi viva una scissione esistenziale tra predica "appassionata" e scienza "pura", una scissione che tuttavia dipende da un irrisolto dualismo tra sentimento (o passione) e ragione, oppure, ciò che per Einaudi è "lo stesso", tra storia e scienza (o storia e «dogma»), concreto e astratto, «consigli» e «teoremi»⁷.

D'altra parte, come ha evidenziato Faucci, negli anni '30 Einaudi è «probabilmente animato dalla preoccupazione di non offrire spazio a chi, come i teorici del corporativismo, voleva subordinare la scienza economica o politica alla morale, facendole perdere ogni autonomia». L'economista sembra quasi voler

«mettere in guardia dalla troppo disinvolta identificazione della scienza economica con il "liberismo". [...] Infatti, temeva

⁵ Hanno fatto riferimento al senso "morale" del liberismo einaudiano: F. FORTE, *Croce-Einaudi, attualità di una polemica*, in *Biblioteca della libertà*, ottobre-dicembre 1994, p. 105n; e C.A. VIANO, *Croce ed Einaudi: due liberalismi*, in AA.VV., *Luigi Einaudi: istituzioni, mercato e riforma sociale*, pp. 55-79: 75.

⁶ Cfr. D. BESOMI-G. RAMPA, *Dal liberalismo al liberismo. Stato e mercato nella storia delle idee e nelle analisi degli economisti*, Giappichelli, Torino 2000, pp. 68-69.

⁷ Ho insistito sulle implicazioni epistemologiche di questa scissione tra l'Einaudi predicatore e l'Einaudi economista in *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del buongoverno*, cit., cap. C.

Einaudi, se si fosse ammesso che l'economia politica tradizionale è legata al liberismo, come non ammettere che anche il corporativismo poteva sentirsi legittimato a costituire un propria scienza economica, magari su basi diverse od opposte, distruggendo quel sistema unitario della scienza economica, così faticosamente costruito attraverso due secoli di riflessione?»⁸.

Vedremo come in un diverso contesto polemico, Einaudi adotterà questa strategia difensiva anche nei confronti del filosofo del diritto Giorgio Del Vecchio. Dobbiamo allora interrogarci sin d'ora sul senso di questa «subordinazione» o «autonomia» di un sapere nei confronti di un altro, nonché sul senso della loro «legittimazione», poiché, come già visto nel caso di Pareto e Croce, ci ritroveremo di fronte a una lotta tra Riferimenti fondatori che, lungi dall'autonomizzare o neutralizzare un sapere, hanno un proprio statuto normativo.

Questa strategia difensiva e, per così dire, neutralista della scienza economica è evidente nel dibattito con Croce, allorquando Einaudi, all'insegna di una separazione di campo tra filosofia ed economica, e quasi volendo ridimensionare la pretesa influenza della «filosofia dell'economia» di Croce nel campo degli studi economici, scrive:

«Gli economisti italiani del primo quarto del secolo presente o non filosofarono pubblicamente per iscritto; o se pretesero esporre una loro filosofia, mossero come il Pareto, da premesse e si avanzarono per vie che al Croce dispiacquero per fermo assai. In verità il solo punto di contatto di cui si abbia pubblica notizia tra l'economia e la filosofia è l'atteggiamento "liberistico" di taluni economisti; perché è il solo punto in cui agli economisti accade di manifestare, in un senso o nell'altro, certe loro idee sul mondo, sulla vita, sullo Stato e somiglianti concetti generali e volentieri indugino in scorribande sui terreni di confine tra la scienza loro, che è tecnica, le scienze vicine della politica o della morale e la filosofia in generale»⁹.

⁸ R. FAUCCI, *Einaudi, Croce, Rossi*, cit, p. 116.

⁹ L. EINAUDI, *Dei concetti di liberismo economico e di borghesia e sulle origini materialistiche della guerra*, in *La Riforma sociale*, settembre-ottobre 1928, ora in

Ora, mentre la scienza economica «è *tecnica*», il liberismo è la «traduzione empirica, applicata ai problemi concreti economici, di una concezione più vasta ed etica, che è quella del liberalismo»¹⁰. Nondimeno, questa separazione di campo tra filosofia ed economia, più che ridimensionare l'influenza di Croce nel campo degli studi economici, finisce con il corroborare quella stessa distinzione posta da Croce tra filosofia e scienza dell'economia che abbiamo visto essere l'esito del dibattito con Pareto. Di questo dibattito, fra l'altro, Einaudi sembra non voler riprendere l'ardua questione delle «premesse», anche se sarà costretto a tornare su questo problema proprio al termine del dibattito con Croce. D'altra parte, anche quando nel prosieguo si rende conto che la sua risposta concedeva troppo alle tesi crociane, Einaudi cerca di precisare il punto distinguendo tra liberismo «astratto» e liberismo «precettistico», differenza che tuttavia concede ancora parecchio al filosofo, giacché il liberismo «precettistico» è pur sempre il frutto di un «appropriato calcolo di convenienza»¹¹. E nella prospettiva crociana tanto il liberismo «astratto» quanto il «calcolo» rimangono pur sempre nell'orizzonte dello pseudoconcetto.

Inoltre, puntualizza Einaudi, «non oserei neppure affermare che vi sia tra gli economisti chi dia al “liberismo” quel valore di “legittimo principio economico” che il Croce sembra riconoscergli indiscutibilmente. Di un “principio” economico detto del liberismo non v'è traccia, suppongo, nella moderna letteratura economica»¹².

In questo passo comincia a palesarsi una prima fonte di incomprensione tra Einaudi e Croce. Einaudi sembra cioè non af-

Il buongoverno, con il titolo *Liberismo, borghesia e origini della guerra*, pp. 187-206 (da cui cito).

¹⁰ L. EINAUDI, *Liberismo, borghesia*, cit., p. 188 e 189 (corsivo mio).

¹¹ L. EINAUDI, *Dei diversi significati del concetto di liberismo economico e dei suoi rapporti con quello di liberalismo, a proposito dei crociani capitoli introduttivi di una storia d'Europa del secolo decimonono*, in *La Riforma sociale*, marzo-aprile 1931, ora in *Il buongoverno*, con il titolo *Liberismo e liberalismo*, pp. 207-218 (da cui cito), p. 211.

¹² L. EINAUDI, *Liberismo, borghesia*, cit., p. 190.

ferrare che con l'espressione «*legittimo principio economico*» il filosofo si riferisce all'utile in senso categoriale, e che quindi è proprio sul piano categoriale che quest'ultimo intende porre e risolvere il problema del rapporto tra liberismo e liberalismo. Einaudi, invece, "traduce" il «principio economico» come *premessa* di un ragionamento economico ipotetico-deduttivo. Il «liberismo» viene quindi inteso come *ipotesi* di concorrenza da cui gli economisti deducono tutta una serie di conseguenze o effetti attraverso il ragionamento. In quanto «*regola empirica*» o «soluzione concreta», scrive Einaudi, esso non si contrappone al liberalismo etico sostenuto da Croce. Da questa prospettiva, l'economista si limita a calcolare i "mezzi" per il raggiungimento di quei fini che il politico (o il filosofo) pone secondo una propria «filosofia della vita»¹³. Croce, d'altro canto, non fa nulla per dissipare le incomprensioni, sentendosi probabilmente confortato dalla concezione einaudiana della scienza economica, relegata alla sua strumentalità e utilitarietà. Probabilmente a Croce torna utile la distinzione posta da Einaudi – nei termini di un rapporto mezzi-fini – tra scienza economica da un lato, e filosofia, politica e morale dall'altro, poiché proprio in quel torno di tempo il nesso distinto tra economico ed etico diverrà non più di pari dignità categoriale bensì di subordinazione del primo al secondo (con tutti i problemi che abbiamo visto)¹⁴.

¹³ *Ivi*, p. 192.

¹⁴ È in questo senso che a mio giudizio deve essere interpretata la lettera di Croce che faceva seguito alla recensione critica di Einaudi: «Lei si meraviglierà forse che, in tutto ciò che pare mi opponga o mi obietti, io sono d'accordo con Lei, cioè ho detto in fondo ciò che dice Lei. L'apparente discordia nasce, da una parte, dal diverso modo di pensiero e cultura che è fra uno studioso di filosofia e uno studioso di economia; e dall'altra, talvolta, da alcune circostanze che forse non Le sono note o che non ha tenute presenti» (B. CROCE-L. EINAUDI, *Carteggio*, cit., p. 47). Per questo mi pare riduttiva e non esauriente la spiegazione della distanza tra Croce ed Einaudi sulla base di un preteso atteggiamento di superiorità del filosofo sull'economista: cfr. FIRPO, *Introduzione*, cit., *ivi*, *passim*.

29. Il dibattito con Del Vecchio e il riferimento alla dogmatica di Robbins

A partire da queste prime incomprensioni, si può cominciare con il mettere in luce una circostanza poco nota, vale a dire un “momento” del lungo dibattito interdisciplinare scaturito dalla crociana *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, e nel quale vennero coinvolti diversi studiosi. In questa sede interessa lo scambio tra Croce, il filosofo del diritto Giorgio del Vecchio ed Einaudi¹⁵. Uno scambio altresì importante poiché avviene nel mezzo della discussione tra Einaudi e Croce.

Ancora più importante è la circostanza per cui questa è la prima e *unica* volta che Croce rivolge un elogio esplicito a Einaudi durante la loro lunga contesa. E ciò non può non destare qualche sospetto se questo elogio arriva quando Einaudi mutua la celebre impostazione “purista” di Lionel Robbins: *Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. Robbins, muovendo dalla *Wertfreiheit* e dalla teoria dell'azione weberiana, aveva portato a termine quella che è stata a lungo considerata la più rigorosa formalizzazione della Scienza economica, interamente dedotta dalla teoria della scelta razionale mezzi-fini («l'economia è la scienza che studia la condotta umana come una relazione tra fini e mezzi scarsi applicabili a usi alternativi»¹⁶). Si noti fra l'altro che questo elogio non viene espresso pubblicamente ma per via epistolare, e in un contesto che non riguardava esplicitamente il problema liberismo-liberalismo bensì la presa di posizione di Einaudi, in *Morale et économique* (1936), nei confronti del filosofo del diritto Giorgio Del Vecchio, il quale, in *Droit et économie* (1935) aveva argomentato in favore di un rapporto di subordina-

¹⁵ Riprendo in questa sede l'analisi che ho svolto in P. SILVESTRI, *Liberalismo, legge, normatività*, cit.

¹⁶ L. ROBBINS, *Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica* [1932], trad. it. UTET, Torino, 1947, p. 20. Oltre al Weber, quale peculiare ascendente metodologico, fra gli economisti di riferimento spiccano Mises, Walras e soprattutto Wicksteed.

zione dell'economia al diritto e all'etica¹⁷.

Coma abbiamo visto, Einaudi da tempo conduceva una difesa della scienza economica contro il cattivo storicismo degli economisti corporativisti (un dibattito che per molti versi riproduceva le questioni già emerse nel dibattito tra scuola storica e scuola austriaca, ben noto a Croce) e contro le intrusioni storico-sociologiche inquinanti la «dogmatica» o il «dogma» della scienza economica¹⁸. Sicché la rigorosa formalizzazione di Robbins, risultava particolarmente efficace nell'*autonomizzare* la scienza economica in quanto *scienza* o, per la precisione, in nome della scienza. Si noti a questo riguardo lo spostamento di prospettiva operato da Einaudi sin dal titolo: dall'*économie* (di Del Vecchio) all'*économique*. Una formalizzazione che, da un punto di vista metodologico era simile, come notato da Passerin d'Entrèves, a quella condotta da Kelsen nell'ambito del giuridico¹⁹.

Le ragioni per cui Croce interpreta positivamente il discorso metodologico einaudiano sono almeno tre.

In primo luogo, perché disprezza il kantismo del filosofo del diritto: «ho letto – scriveva a Einaudi – lo scritto di critica al Del Vecchio, cervello banalissimo, e perciò incapace d'intendere che *la scienza dell'economia è scienza e non filosofia*, e che perciò il suo discorso cade nel vuoto»²⁰. Abbiamo già incontrato questa problematica distinzione tra scienza e filosofia nel discorso crociano e su di essa non staremo ad insistere.

¹⁷ L. EINAUDI, *Morale et économique, Revue d'économie politique*, L, 1936, pp. 289-311, nel quale Einaudi riprendeva l'impostazione metodologica di L. ROBBINS, *An essay on the nature and significance of economic science*, Macmillan, London, 1932, trad. it. *Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica*, Utet, Torino, 1947, per rispondere al saggio del filosofo del diritto, G. DEL VECCHIO, *Droit et économie, Revue d'économie politique*, XLIX, pp. 1457-1494 (trad. it. *Diritto ed economia*, n. ed. riv. con una postilla, Roma, Studium, 1954).

¹⁸ L. EINAUDI, *Del modo di scrivere la storia del dogma economico, Riforma sociale*, XXXIX, vol. XLIII, marzo-aprile 1932, pp. 207-219.

¹⁹ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Morale, diritto ed economia* [1937], in ID., *Saggi di storia del pensiero politico*, a cura di G.M. BRAVO, Angeli, Milano, 1992, pp. 341-357: 352.

²⁰ L. EINAUDI-B. CROCE, *Carteggio cit.*, p. 87 (corsivo mio).

Secondariamente, il mutuare da parte di Einaudi l'impostazione robbinsiana, confermava a Croce ciò che l'economista aveva sino ad allora sostenuto nel dibattito liberismo-liberalismo, vale a dire una concezione della scienza economica «che è *tecnica*» e un corrispettivo rapporto di *subordinazione* della scienza economica *alla filosofia*, alla morale, alla politica, intese da Einaudi come il regno dei fini.

D'altra parte, la teoria dell'agire razionale mezzi-scopo viene forse ricondotta dal filosofo all'ambito dello pseudoconcetto e della scissione. Ma si potrebbe anche ritenere che Croce sia semplicemente soddisfatto dal discorso einaudiano in quanto gli conferma che «la scienza dell'economia è scienza e non filosofia», così che, non solo questa distinzione ne esce rafforzata, ma, dietro l'elogio a Einaudi, il filosofo cela la (sua) conferma della *superiorità* del liberalismo sul liberismo (Einaudi se ne accorgerà solo più tardi). Allo stesso modo, contro Del Vecchio e grazie a Einaudi, Croce può implicitamente ribadire la distinzione tra filosofia del diritto e scienza del diritto (che, come la scienza economica, Croce relegava all'ambito della dogmatica, intesa come sapere pseudoconcettuale). Vediamo di chiarire l'insieme di tali questioni.

Forse non aveva tutti i torti Gramsci il quale notava (seppur criticamente) una sostanziale identità tra la posizione di Robbins e quella di Croce: «anche per il Robbins l'economia finisce per avere una significazione amplissima e genericissima, che malamente coincide con i problemi che gli economisti realmente studiano, e che coincide piuttosto con quella che Croce chiama una "categoria dello spirito", il momento pratico, o economico, cioè il rapporto razionale del mezzo al fine»²¹.

Tuttavia, non è dato sapere sulla base di quale *riferimento* Gramsci potesse notare questa somiglianza. La questione deve quindi essere approfondita, se non altro perché questa strana

²¹ A. GRAMSCI, *Noterelle di economia*, in ID., *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Editori Riuniti, Roma, 1991, pp. 338-339. Su questa somiglianza cfr. anche S. CUTRONA, *Aspetti di modernità nel pensiero economico di Croce*, *Il Pensiero economico italiano*, VI, n. 2, 1998, pp. 39-71; A. MONTESANO, *op. cit.*, p. 221.

convergenza tra idealismo ed empirismo, nello specifico tra Croce ed Einaudi, tanto più se mediata dal *positivismo* di Robbins, richiede pur sempre una spiegazione. E non è un problema nuovo, giacché, come abbiamo visto, anche Croce e Pareto si ritroveranno inconsapevolmente sullo stesso terreno del “realismo”. D'altra parte, come Croce, anche il Robbins riteneva di cogliere l'azione umana muovendo dalla «natura della cosa», sebbene nel suo caso questa «natura della cosa» finiva con il coincidere con postulati autoevidenti. Infine, lo stesso Croce nei suoi primi studi sul marxismo aveva lungamente caldeggiato una separazione tra Scienza e valori. E ciò ci riporta al problema della normatività variamente accennato, e che qui approfondiremo. Seguiamo allora più da vicino il discorso einaudiano e robbinsiano.

In prima battuta, Einaudi, seguendo il Robbins, separa rigorosamente essere e dover essere, descrittivo e normativo:

«En tant que science abstraite et hypothétique, elle n'a nullement pour but de formuler des évaluations déontologiques des actions humaines et des règles impératives de conduite; mais exclusivement de considérer ces même actions au point de vue phénoménologique».

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

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

prépare en même temps une société éthiquement plus parfaite».

Il problema epistemologico, o meglio di mancata consapevolezza epistemologica, sta allora nel fatto che Einaudi attribuisca alla *scienza* economica, proprio in quanto *sapere*, un ruolo pedagogico, credendo tuttavia che il ricongiungimento tra scienza e morale avvenga dall'*esterno*, in modo che un siffatto "ricongiungimento" non riguardi il "regno dell'astratto" o della conoscenza, di dominio della scienza economica, ma quello del "concreto", che in questo caso è indistintamente ascrivito alla "pratica". Secondo questa prospettiva, come nota Portinaro, la scienza economica avrebbe contribuito «al *progresso morale della società* e all'*educazione della classe politica* nella misura in cui l'*ipotesi astratta* di razionalità che costituisce il nerbo della sua forza esplicativa *si trasforma*, a contatto con i problemi concreti della realtà, in un *postulato morale*»²². Questa istanza pedagogica rispondeva coerentemente al ruolo dell'Einaudi *predicatore* della scienza economica, di una scienza economica che, attraverso la sua predicazione e divulgazione nella sfera pubblica, avrebbe dovuto svolgere un ruolo di *mediazione*, tra governanti e governati, pubblico e privato, e che soprattutto doveva fungere, in quanto *scienza del buon governo*, da *legge* e *guida* della classe politica. Basti qui ricordare il saggio di apertura delle *Prediche inutili*, «*Conoscere per deliberare*», ove il titolo è un motto che sottende il monito, rivolto *in primis* al politico, di «conoscere» la scienza economica. Non diversamente, in uno dei suoi ultimi scritti, lamentando la non osservanza dell'articolo 81 della Costituzione (di cui fu uno dei principali propugnatori in Costituente), Einaudi sostiene:

«nella *vita privata* giova all'uomo studiare le ramificazioni eleganti ed ammonitrici della teoria delle scelte, ad evitare l'inevitabile sanzione della rovina, del fallimento, della miseria, della disperazione per sé ed i figli. Ma giova soprattutto *far di quelle norme carne della propria carne* all'uomo nella *vita pubblica*, per-

²² P.P. PORTINARO, *Luigi Einaudi, la sociologia e la questione dei giudizi di valore*, in *Annali della Fondazione L. Einaudi*, XIII, 1979, pp. 247-272: 266.

ché in questa disgraziatamente la sanzione degli errori nelle scelte cade non su chi è responsabile degli errori, ma sugli innocenti»²³.

Di qui che Einaudi pare non consapevole del fatto che la scienza economica, proprio perché viene predicata come sapere che deve essere appreso e conosciuto affinché *orienti* rettamente le scelte pubbliche, non rinvia mai a un puro descrittivismo di una realtà (presuntamente) data e “oggettiva”. Solo infatti attraverso l'apprendimento e la conoscenza di questa scienza la realtà da essa “descritta” diviene visibile.

In quest'ottica si può anche sostenere come nella rilettura di Einaudi della metodologia robbinsiana la posta in gioco non era solo la rivendicazione (in nome della neutralità e dell'avalutatività) dell'autonomia della scienza economica dall'etica o dal diritto o dalla politica, e, attraverso la costruzione di questa autonomia, una difesa delle mura della scienza economica. La posta in gioco era il riconoscimento dell'autorità e legittimità della scienza economica agli occhi del politico e della società. Ora, è proprio questo *riconoscimento* dell'autorità che, nella misura in cui è tributato, sortisce *effetti normativi* in un senso paradossalmente contrario all'istanza di autonomia *dall'*etica, poiché in questo caso saranno proprio le «norme» della scienza economica a trasformarsi in *ethos*, in «legge incarnata», facendo sì che le sue finzioni o schemi *orientino* lo sguardo e l'agire del politico sulla “realtà”.

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

Nella prospettiva qui adottata, il normativo investe tanto il conoscere quanto la stessa teoria. A questo riguardo, si noti come proprio nel ragionamento einaudiano sia possibile intravedere *l'effetto normativo della finzione* (di una «supposizione»: «en

²³ L. EINAUDI, *I consigli del buon senso*, in *Il Mondo*, 28 novembre 1961, pp. 11-12 (corsivi miei).

supposant une société de logiciens, elle la prépare»), che tuttavia, per sortire questo effetto normativo, deve essere *creduta* tanto dai governanti quanto dai governati.

Le leggi della scienza economica saranno allora seguite, non molto diversamente dalle leggi giuridiche, se e nella misura in cui saranno credute buone e/o vere, in base a un sistema di *riferimento* che le conferisce autorità e legittimità; per esempio, l'istituirsi a immagine e somiglianza delle scienze naturalistico-matematiche (come nel caso di Pareto), o della «logica» (nel caso di Einaudi). Come ha argomentato Paolo Heritier, «qualsiasi forma di conoscenza, anche quella scientifica, si fonda su un precedente *discorso* mediante il quale quel determinato sapere è *istituito e viene creduto* dagli uomini come tale»²⁴. Da questa prospettiva mi pare molto significativo il fatto che, come ha recentemente sostenuto Robert Sugden, i modelli teoretici della scienza economica hanno uno status epistemologico di «mondi credibili»²⁵.

Che poi la razionalità mezzi-scopo non fosse per Einaudi, e nemmeno per Robbins, solo un “fatto” ma anche un valore, lo aveva intuito Del Vecchio notando come Einaudi leggesse e *proiettasse* sull'azione umana intesa come scelta razionale mezzi-scopo, e quale “oggetto” della scienza economica, l'*ethos* della «prudenza»²⁶. Un *ethos* che si muoveva tra “essere” (*per lo più* diffuso nel cetto medio) e “dover essere” (non ancora sufficientemente *interiorizzato* dal politico)²⁷.

²⁴ HERITIER, *Società post-hitleriane?* cit., p. 189, ma anche p. 151. Sul problema dell' “entrare in un sapere” cfr. anche ID., *La rete figurale del diritto*, in ID., *Urbe-internet*, vol. I, Giappichelli, Torino, 2003.

²⁵ R. SUGDEN, *Credible worlds: the status of theoretical models in economics*, in *Fact and fiction in economics. Models, realism and social construction*, ed. by U. Mäki, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 107-136.

²⁶ G. DEL VECCHIO, *op. cit.*, p. 58.

²⁷ Questo assunto era già emerso nel dibattito tra Einaudi e Borgatta circa la possibilità di un agire razionale del politico: cfr. L. EINAUDI, *Osservazioni critiche intorno alla teoria dell'ammortamento dell'imposta e teoria delle variazioni nei redditi e nei valori capitali susseguenti all'imposta* (1919), in ID., *Saggi sul risparmio e l'imposta*, Einaudi, Torino, 1958, pp. 161-240, spec. pp. 201-202.

A questo punto bisogna però capire il senso della fondazione robbinsiana della scienza economica. Robbins sosteneva che i «*postulati*» della scienza economica – *in primis*: a) la scarsità delle risorse; b) il comportamento razionale di scelta tra mezzi scarsi e fini alternativi –, non solo sono *universali* (cioè validi in qualunque luogo e tempo) ma sono *autoevidenti*, cioè «sono in tal misura la sostanza stessa della nostra esperienza quotidiana che basta enunciarli perché siano riconosciuti ovvi»²⁸.

L'impostazione formalista di Robbins dà luogo a una pretesa che vuole essere a un tempo, e contraddittoriamente, assiomatica ed empirica, universale e contingente. D'altra parte, l'idea dell'*autoevidenza* tradisce un residuo metafisico. Invero, nulla è meno evidente del concetto di autoevidenza. A voler essere rigorosi, «autoevidente» significa, letteralmente, qualcosa che «si vede da sé»; ma se «si vede da sé», perché *additarlo* alla vista degli altri? In altri termini, se questi postulati sono così «ovvi», se «sono in tal misura la sostanza stessa della nostra esperienza quotidiana», qual è il senso epistemologico e retorico-comunicativo dell'«enunciarli perché siano *riconosciuti*»? Perché invocare questo riconoscimento di un riferimento fondatore che sarebbe autoevidente?

Cerchiamo di approfondire questo aspetto riflettendo sulla presunta autoevidenza del postulato della razionalità. *Azione razionale*, precisa Robbins, *non* vuol dire «azione *eticamente appropriata*», perché la Scienza economica è, weberianamente, *Wertfrei*; vuol dire solo «coerente» e «intenzionale» (rivolta ad uno scopo)²⁹. Ora, se tutta l'opera di Robbins è all'insegna della *Wertfrei*, appare a dir poco paradossale che essa si concluda con una predica sull'«importanza» della scienza economica che postula proprio un'idea di razionalità come «azione *eticamente appropriata*». Come scrive Robbins (e Einaudi, riprendendolo)

«l'Economica presume una certa razionalità nella società umana [si noti che se la razionalità è «presunta», «presupposta»,

²⁸ L. ROBBINS, *op. cit.*, p. 97.

²⁹ *Ivi*, pp. 110-112.

allora non è affatto “autoevidente”]. Non si fonda sull’assunto che gl’individui agiranno sempre razionalmente; ma la sua ragion d’essere pratica dipende dall’assunto che è *desiderabile* che agiscano così. [...] E così in ultima analisi, l’Economica, dipende, se non per la sua esistenza almeno per la sua importanza, da una valutazione ultima: dall’affermazione, cioè, che la razionalità e la capacità di scegliere con consapevolezza siano desiderabili»³⁰.

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

«per tutti quelli che ancora *credono* in *valori* più positivi, la *Scienza economica* – questo ramo della *conoscenza* che, più di tutti gli altri, è il *simbolo* e la salvaguardia della *razionalità* nelle faccende sociali – dovrà avere, nei giorni angosciosi che verranno e pel fatto stesso di quella *minaccia* a ciò ch’essa *rappresenta*, una peculiare e più alta importanza»³¹.

A un’attenta lettura di questi passi, viene da chiedersi: se la razionalità è autoevidente ed universale, perché avrebbe bisogno non solo di un sapere che la «rappresenti» ma che ne sia addirittura il «simbolo e la salvaguardia»?

La scienza economica, allora, in quanto «*conoscenza*» che è «*simbolo*» della «razionalità», e nella misura in cui *istituisce* l’ipotesi della razionalità, ne testimonia proprio la mancanza dell’oggetto in presenza. L’ipotesi della razionalità viene enunciata nell’ordine dell’*essere*, dell’«è così», proprio perché *non è più* (è «minacciata»). Ma, simultaneamente, *deve* (ancora) *essere*. L’agire razionale veniva ri-affermato, predicato, proprio perché era minacciato.

Il ragionamento del Robbins mostra come la scienza economica, anche quella che rivendica di attenersi rigorosamente ai dettami del neopositivismo, non possa fare a meno di porre in essere procedure di *oggettivazione* volte a configurare mondi possibili (o

³⁰ *Ivi*, pp. 191-192.

³¹ *Ibidem* (corsivi miei).

virtuali). Per riprendere il discorso epistemologico prospettato nell'introduzione di questo lavoro, possiamo allora dire che la scienza economica (ma anche il "fare teoria" nell'ambito del diritto come precisato da Di Robilant), lungi dall'essere un regime della rappresentazione del dato, o di una sua presunta "naturalità" o "autoevidenza", è un regime figurale che supplisce l'assenza o la mancanza dell'oggetto in presenza.

D'altra parte si potrebbe riflettere criticamente sul senso di quella percezione di una «minaccia» e sul conseguente atteggiamento di difesa dell'economista o dello studioso in generale. Basta chiedersi: può un sapere essere minacciato? È ovvio che solo gli uomini possono esserlo. Ma ciò non testimonia di una relazione tra sapere e studioso, o meglio del fatto che un sapere è lo specchio dello studioso ed è parte della sua identità? Se del resto uno studioso fosse totalmente indifferente a un determinato sapere, perché mai dovrebbe difenderlo?

Possiamo ora riassumere e rileggere quanto detto, alla luce del problema del Riferimento fondatore e della relativa struttura dogmatica che ne deriva, notando sin d'ora che il rapporto tra Einaudi, Croce e Del Vecchio è, non diversamente da quanto già visto per Croce e Pareto, una contesa per la legittimità dei rispettivi Riferimenti fondatori.

Sollecitato dal filosofo del diritto Giorgio Del Vecchio, l'economista muoveva alla ricerca di un «fondamento» o, il che è lo stesso, un Riferimento fondatore più saldo. Ora, se ordiniamo i piani dei discorsi in un senso inverso, cioè in maniera tale da evidenziare la *regressione* verso il Riferimento fondatore, possiamo anzitutto notare quanto segue:

III°) Einaudi faceva riferimento, con una sorta di *sophisma auctoritatis* o argomento d'autorità, alla «meilleure exposition de l'état actuel de la méthodologique économique»³², cioè *l'Essay on the Nature and Significance of Economic Science* di Lionel Robbins;

II°) a sua volta, e con una precisazione fatta non a caso nell'*In-*

³² L. EINAUDI, *Morale et économique*, cit., p. 298.

roduzione, Robbins sosteneva che chi avesse voluto «demolire» l'edificio da lui innalzato, non alla sua opera doveva rivolgere le picconate, bensì alle «fondamenta» epistemologiche gettate da Weber³³;

I°) Weber, invero, era certamente più consapevole del fondamento “vocativo” (*Beruf*) della stessa Scienza. Così come gli era chiaro che la razionalità mezzi-scopo non poteva autofondarsi.

Riassumendo: “in nome della” *Wertfreiheit* weberiana, Robbins procedeva alla “purificazione assoluta” della scienza economica; “in nome della” «*métodologique économique*» robbinsiana, Einaudi difendeva (e fondava) l'autonomia della scienza economica dagli attacchi che questa volta arrivavano, oltre che dagli economisti corporativisti, anche dalla “classe degli interpreti del diritto”, in questo caso rappresentati da Giorgio Del Vecchio.

In questo senso, e alla luce della nozione legendriana di «mal-leabilità storica del Riferimento», la tesi einaudiana già incontrata acquista un significato affatto particolare. Rileggiamola: premesso che «*les juristes peuvent faire appel au sentiment du juste, les prêtres au commandement de Dieu, les philosophes à l'impératif de la conscience morale*», mentre gli economisti «*ne peuvent faire appel qu'à la logique, qui est une arme bien fragile dans un monde d'hommes menés presque exclusivement par les sentiments*», Einaudi asserisce che «*la science économique suppose une société plus parfaite que les sociétés passées et présentes. En supposant une société de logiciens, elle la prépare; et ainsi prépare en même temps une société éthiquement plus parfaite*».

Al di là di tutte le rilevanti questioni che si possono sollevare circa una siffatta «società di logici»³⁴ o sul “tipo d'uomo” della scienza economica³⁵, per i nostri scopi è importante innanzitutto

³³ L. ROBBINS, *Prefazione* alla seconda edizione (Macmillan, London, 1935), in ID., *Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica*, trad. it. Utet, Torino, 1947, p. xiv.

³⁴ Su questi problemi ci sia consentito rinviare ancora a P. SILVESTRI, *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del Buongoverno*, cit., pp. 100 ss.

³⁵ Cfr. P. SILVESTRI, *Il normativo nell'homo oeconomicus, il normativo dell'homo oeconomicus*, in E. DI NUOSCO-P. HERITER (a cura di), *Le culture di Babele*.

notare come Einaudi alluda alla successione o alla compresenza, nella sfera pubblica dell'epoca, di diverse classi di interpreti («giuristi», i «chierici», ecc.), ognuna delle quali parla “in nome di” («*faire appel*») un peculiare Riferimento fondatore («il giusto», «Dio», ecc.). Non è un caso, allora, che con questo saggio Einaudi risponda al filosofo del diritto Giorgio Del Vecchio – un illustre “interprete” del diritto (uno dei saperi più istituzionalizzati e rappresentati nella cultura e sfera pubblica, in specie nel parlamento)–, il quale aveva sostenuto la tesi della subordinazione dell'economia all'etica e al diritto.

Ecco perché la posta in gioco non era solo la rivendicazione dell'*autonomia* della scienza economica dall'etica. Una rivendicazione, fra l'altro, fatta in nome dell'avalutatività, con il conseguente paradosso che non è possibile parlare avalutativamente dell'avalutatività. La vera posta in gioco, lo ripetiamo, era il *ricoscimento* dell'*autorità* e *legittimità* della scienza economica agli occhi del politico e della società. È solo a partire da questo riconoscimento che si hanno effetti *normativi*, ma in un senso esattamente contrario all'istanza di autonomia *dall'*etica: con questo riconoscimento si accoglie la *predica* della scienza economica, quel discorso di ripetizione volto a istituire la scienza economica come «legge incarnata».

Gli economisti (e la scienza economica), «facendo appello» alla «logica» – si noti che “logica” non indica un sapere specifico, come poteva essere ad esempio quello del positivismo logico dell'epoca, ma il Riferimento fondatore e finzionale –, rivendica-

Saggi di antropologia filosofico-giuridica, Medusa, Milano, 2008, pp. 173-192; e le notazioni di F. MONCERI, *Commento al saggio di Paolo Silvestri*, *ivi*, pp. 193-95. Robbins presupponendo l'universalità del comportamento razionale mezziscopo dà convenzionalmente inizio a quel processo di espansione/imperialismo del modello dell'*homo-oeconomicus* in tutte le scienze sociali, a tal punto che «*in this sort of way homo oeconomicus turns into a universal homo sapiens*» (S. HAUN HARGREAVES-HEAP-M. HOLLIS, *Economic Man*, in *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, ed. by J. Eatwell, M. Milgate, P. Newman, Macmillan, London, 1987, vol. II, pp. 54-55). Su questo problema si v. da ultimo l'approfondita trattazione di R. MARCHIONATTI, *Gli economisti e i selvaggi. L'imperialismo della scienza economica e i suoi limiti*, Bruno Mondadori, Milano, 2008.

no un proprio posto e ruolo in quel luogo terzo tra governanti e governati che è la sfera pubblica³⁶, e lo fanno anche in nome di un sapere “superiore”, potenzialmente in grado di realizzare una «società eticamente più perfetta».

Inoltre, attraverso una significativa con-fusione tra i due livelli di dogmatica, cioè tra Riferimento *finzionale* (la «logica») e “*real-tà*” del comportamento razionale mezzo-scopo (il comportamento è trattato come se fosse logico), Einaudi da un lato svaluta i «sentimenti», ma dall’altro lascia intravedere, senza accorgersene, *l’effetto normativo della finzione* (di una «supposizione»: «*en supposant une société de logiciens, elle la prépare*»), con la quale bisogna pur sempre intrattenere un rapporto affettivo, affinché sortisca questo effetto normativo.

30. *Liberismo e libertà*

Alla questione epistemologica, che si protrarrà sino alla fine del dibattito, si affianca il problema del rapporto tra istituzioni e libertà, che emerge chiaramente nella recensione di Einaudi ai

³⁶ Con particolare riferimento agli economisti in parlamento si è giustamente sostenuto che «più che rappresentare l’opinione e la volontà politica del proprio elettorato, l’economista si propone di *legiferare* e di *governare*. E tende a farlo, di norma, non in quanto portatore di un mandato sia pure orientato all’interesse generale, ma *in quanto depositario di una verità scientifica* e di una *competenza settoriale* che quell’interesse generale è in grado di identificare per via speculativa [...] come un processo eminentemente *conoscitivo*, da svolgere vuoi con metodo analitico-deduttivo, vuoi con procedimento empirico-induttivo, e a priori rispetto alla fase della proposta politica vera e propria». Ma questo processo «conoscitivo» è ben lungi dall’essere a-politico: «l’impegno profuso dagli economisti nelle associazioni e nella stampa periodica rivela l’emergere della dimensione pubblica – intesa nel senso dell’*Offentlichkeit* – della nuova scienza dell’economia politica, la cui “*politicità*” non vive tanto di precetti da dettare direttamente al sovrano, ma soprattutto di educazione dell’opinione pubblica e di dibattito scientifico e politico» (M.M. AUGELLO-M.E.L. GUIDI, *Gli economisti parlamentari dell’Italia liberale tra scienza e politica*, in ID. (a cura di), *Gli economisti in Parlamento 1861-1922. Una storia dell’economia politica dell’Italia liberale*. ii, FrancoAngeli, Milano, 2003, p. XLIII e p. LV).

capitoli introduttivi alla *Storia d'Europa* (che costituiranno la *Religione della libertà* di Croce). Ciò che colpisce maggiormente Einaudi è la tesi di Croce secondo cui il liberalismo può ben coesistere non solo con il liberismo, ma non può «rifiutare in principio la socializzazione» dei «mezzi di produzione»³⁷. Il fatto che Croce ponga sullo stesso piano liberismo e socialismo costituirà per Einaudi, da questo momento in poi, oggetto di particolare preoccupazione. Una delle strategie argomentative di Einaudi sarà quella di rivestire l'economico, in specie proprietà privata e libertà di iniziativa, di un'essenza etica, tanto che, se l'ingerenza dello Stato nell'economia finisse con l'isterilire l'iniziativa privata, una tale ingerenza dovrebbe essere giudicata immorale prima ancora che antieconomica. Si noti, quindi, lo spostamento d'accento: in questo caso Einaudi non pone il problema sul piano della "teoria", ma sul piano dell'"oggetto" della scienza economica.

A questo proposito, Einaudi muove alla ricerca di un «legame necessario» tra il liberismo e la «visione liberale del mondo»³⁸. Questo legame lo rinviene nella concezione «storica» del liberismo, «affratellata e quasi immedesimata col liberalismo, sì da riuscire quasi impossibile scindere l'uno dall'altro». Quella di Einaudi è, tuttavia, una constatazione fattuale, o empirica, e dal fatto che liberalismo e liberismo siano storicamente coincisi non è lecito dedurre un'implicazione reciproca o «legame necessario» tra loro³⁹. Del resto, è proprio insistendo sulla contingenza storica del liberismo che Croce aveva negato questo legame.

Il liberismo «storico» a cui Einaudi allude sembra rinviare allo sviluppo delle due principali istituzioni dello Stato liberale ottocentesco, vale a dire il mercato e l'opinione pubblica, da Einaudi accomunati nel principio della «fecondità della lotta»: la lotta

³⁷ L. EINAUDI, *Liberismo e liberalismo* (1931), in ID., *Il buongoverno*, cit., p. 209.

³⁸ *Ivi*, p. 214 (corsivi miei).

³⁹ Si noti che questo è lo stesso errore in cui è incorso Hayek: assumendo il liberalismo anglosassone a modello di riferimento, egli sostiene che in quella tradizione liberismo e liberalismo sono inseparabili; cfr. F.A. VON HAYEK, *Liberismo*, cit., p. 987.

come concorrenza e la lotta come discussione critica (nel parlamento e attraverso la stampa). Un'idea che trova il suo più illustre antecedente nell'analisi di Adam Smith del rapporto tra espansione dei commerci, frazionamento dei poteri ed emersione del moderno parlamento («*good government*») ⁴⁰. Di qui che l'economista, pur condividendo l'essenza «spirituale» o «morale» della libertà crociana, tenda a declinare il rapporto tra liberalismo e liberismo come rapporto tra liberalismo *politico* – la cui libertà principale, coerentemente all'idea di opinione pubblica, è la libertà di manifestazione del pensiero – e liberalismo *economico*.

L'argomentazione del liberale piemontese, dunque, più che una confutazione sul piano dei principi della filosofia crociana, pare una reazione all'affermazione del filosofo, il quale aveva scritto che se il capitalismo avesse danneggiato o sminuito la produzione della ricchezza, il liberalismo avrebbe dovuto accettare, e addirittura invocare, l'abolizione della proprietà privata. In questa affermazione, infatti, Einaudi vede un «ammissione spaventevole», e arriva a chiedersi:

«un liberalismo il quale accettasse l'abolizione della proprietà privata e l'instaurazione del comunismo in ragione di una sua ipotetica maggiore produttività di beni materiali, sarebbe ancora liberalismo? Può cioè esistere l'essenza del liberalismo, che è libertà spirituale, laddove non esista proprietà privata e tutto appartenga allo Stato?» ⁴¹.

Si noti che la seconda domanda non è rigorosamente conseguente alla prima, né è una sua esplicitazione, come invece Einaudi sembrerebbe credere. La prima domanda implica che un provvedimento di «abolizione della proprietà privata», se deciso in nome di un criterio di *produttività* o utilitaristico non è un provvedimento liberale, ciò che invero lo stesso Croce aveva sostenuto. La seconda domanda, invece, sostiene implicitamente

⁴⁰ A. SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations*, in ID., *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, Clarendon Press, Oxford, 1976, book III, *passim*.

⁴¹ L. EINAUDI, *Liberismo e liberalismo*, cit., p. 214.

che la proprietà privata è la *condizione necessaria* della «libertà spirituale». È qui interessante notare che la reazione di Einaudi rivela un'intuizione circa il fatto che nella «proprietà privata» non sia in gioco *solo* l'utile, ma la stessa questione della libertà. Non-dimeno, il suo ragionamento, nella misura in cui cercherà di porsi sullo stesso terreno filosofico di Croce, sarà presto irretito, come vedremo, dalla contrapposizione spirito/materia.

Infatti, più che approfondire quest'intuizione, Einaudi concentra i suoi sforzi nel tentativo di dimostrare l'*incompatibilità tra liberalismo e comunismo*. L'argomento utilizzato, e ripetuto anche in seguito, è basato sulla *contrapposizione tra dispersione e concentrazione del potere politico ed economico*. In quest'ottica, il comunismo è identificato con una «volontà unica», atta a dirigere la produzione e la distribuzione, alla quale si accompagna di necessità «una sola ideologia, un solo credo spirituale». Conseguentemente, sostiene Einaudi, l'onnipotenza dello Stato proprietario, detentore di tutti i mezzi, rende impossibile la libertà, qui intesa sia come «libertà di pensiero», sia come «indipendenza» dalla «volontà» altrui. Sicché, «il liberalismo non può (nemmeno per figura retorica) assistere concettualmente all'avvento di un assetto economico comunistico, come pare ammetta Croce. Esso vi ripugna per incompatibilità assoluta»⁴². E vi ripugna poiché le libertà non possono esistere là dove imperano una volontà ed un credo unici⁴³.

Tuttavia, da questa argomentazione Einaudi arriva a dedurre, con un passaggio logico non adeguatamente giustificato, che

«la libertà del pensare è dunque connessa necessariamente con una certa dose di liberismo economico [...]». La concezione storica del liberalismo economico dice che la libertà non è capace di vivere in una società economica nella quale non esista una varia e ricca fioritura di vite umane vive per virtù propria, indipenden-

⁴² *Ivi*, pp. 215-16.

⁴³ D'altra parte, è solo insistendo su un'accezione di libertà come «indipendenza» dalla volontà altrui che nel prosieguo Einaudi potrà sostenere che non solo il comunismo, ma anche il capitalismo monopolistico rappresenta una violazione della libertà.

temente le une dalle altre, non serve di un'unica volontà. In altri termini e *per non lasciare aperta alcuna via al rimprovero di far dipendere la vita dello spirito dall'economia, lo spirito libero crea un'economia a sé medesimo consona* e non può creare un'economia comunista che è un'economia asservita a un'idea [...], intollerante di qualsiasi volontà diversa [...]. Senza la coesistenza di molte forze vive di linfa originaria non esiste società libera, non esiste liberalismo»⁴⁴.

In questo modo Einaudi tenta di dimostrare l'incompatibilità tra libertà spirituale, declinata come libertà di coscienza e di manifestazione del proprio pensiero, e regime comunista. Tuttavia, pur ammettendo che la dimostrazione sia efficace e che dunque libertà di pensiero e regime comunista siano incompatibili, è opportuno ribadire che, partendo da tale dimostrazione, Einaudi effettua un salto logico, un *non sequitur*, arrivando a credere di aver confermato il *nesso* tra liberismo e liberalismo. In altri termini, dal fatto che la libertà spirituale sia incompatibile con il comunismo non si può inferire che essa sia «necessariamente connessa» con il «liberismo economico», né che esista una «connessione necessaria» tra liberismo e liberalismo. Invero, l'argomentazione di Einaudi sarebbe ammissibile solo qualora la realtà socio-economica sia effettivamente dicotomizzabile attraverso l'*aut aut* tra liberismo e comunismo, intesi rispettivamente come due estremi: assoluto non interventismo da un lato, o assoluto interventismo dall'altro; oppure (dal punto di vista del regime della proprietà) una proprietà interamente privatizzata o interamente collettivizzata. In questo caso, per la logica del terzo escluso, se si confuta il comunismo non rimane che il liberismo. Tuttavia, la stessa premessa del ragionamento einaudiano circa l'impossibilità di definire rigorosamente «dove finisce la proprietà privata e dove cominci quella dello Stato»⁴⁵, smentisce questa possibilità e quindi le sue stesse conclusioni⁴⁶.

⁴⁴ L. EINAUDI, *Liberismo e liberalismo*, cit., p. 218 (corsivi miei).

⁴⁵ *Ivi*, p. 214.

⁴⁶ Si tratta dello stesso errore contenuto nella celebre tesi hayekiana secondo cui chi possiede tutti i mezzi, detiene tutti i fini (cfr., ad es., F.A. VON HAYEK,

Si noti, infine, che *nella misura in cui Einaudi cerca di porsi sul piano speculativo del filosofo, finisce con il rimanere invischiato nella contrapposizione (o dualismo) spirito/materia*. Si tratta di un punto essenziale di questo dibattito, che solitamente non è compreso da coloro che hanno preso le parti di Einaudi. Su questo punto dovremo tornare verso le conclusioni, ma è importante rilevarne la posta in gioco. Nonostante Einaudi intenda argomentare che la struttura socio-economica sia una condizione necessaria della libertà, onde evitare il «rimprovero di far dipendere la vita dello spirito dall'economia», rovescia sistematicamente il nesso, sostenendo, alla fine, ciò che aveva sostenuto Croce, vale a dire la deduzione dell'economico dallo spirito: «*lo spirito libero crea un'economia a sé medesimo consona*».

Una riformulazione più precisa di questa tesi, che, almeno nelle intenzioni, vorrebbe muovere una critica alla concezione crociana della libertà, viene elaborata nel 1937, in un saggio significativamente intitolato *Dell'anacoretismo economico*⁴⁷. Rivolgendosi criticamente, ma rispettosamente, a un filosofo generico, chiede: «quando il filosofo dice che la libertà morale è compatibile con qualunque ordinamento economico dice il vero per gli eroi, i pensatori e per gli anacreti». In altri termini, si tratterebbe di prendere seriamente in considerazione la struttura socio-economica di una società e le sue istituzioni. Di qui, però, il rovello di Einaudi (non meno che di Croce): qual è il *rapporto* tra istituzioni e libertà? Leggiamo il passo per intero, le cui tesi di fondo verranno riprese più volte da Einaudi nel prosieguo della sua riflessione:

Verso la schiavitù, trad. it. Rizzoli, Milano, 1948, p. 80); tesi più volte ripresa da tutti coloro che hanno tentato di sostenere l'inseparabilità di liberismo e liberalismo. Se questa tesi può essere considerata come una valida critica al comunismo, non è tuttavia una critica nei confronti di qualunque forma di intervento nell'economia. A rigor di logica, infatti, cioè a voler applicare integralmente questa tesi, essa impedirebbe persino la tassazione (perché la tassa è un controllo sui mezzi e quindi anche una limitazione dei fini dell'individuo), ma la tassazione è di fatto ammessa da quasi tutti i liberali.

⁴⁷ L. EINAUDI, *Tema per gli storici dell'economia: dell'anacoretismo economico*, in *Rivista di storia economica*, giugno 1937, pp. 134-150.

«in ogni tipo di società ed economia, l'uomo che ubbidisce alla voce della coscienza è libero. La libertà individuale dell'uomo consapevole, che sa di dover ubbidire alla voce del dovere non dipende da fatti esteriori come l'organizzazione sociale e politica. Queste non sono la causa, ma il risultato della libertà o della sua mancanza. Se in una società esiste un bastevole numero di uomini veramente liberi, non importa quale sia la sua organizzazione economica sociale o politica. La lettera non potrà uccidere lo spirito. [...] [Ma] dove gli ortodossi sono tali per comando dall'alto e gli eretici sono messi al bando dall'acqua e dal fuoco; dove è impossibile la fuga degli anacoreti nel deserto o nella foresta, ivi non è libertà, se non per i santi e per gli eroi [...]. [Nondimeno] Accanto alla libertà dell'eroe [...] vi ha invero la libertà dell'uomo [...] del cittadino comune, in genere, il quale vuole godere della libertà pratica, della libertà intesa e desiderata dalla maggior parte degli uomini: quella di pensare ad alta voce, di scrivere e di pubblicare quel che ad ognuno capita di pensare e di voler scrivere senza esser guidato e diretto da un'autorità superiore coattiva».

Secondo l'economista tutte le «libertà sono l'una all'altra legate», e quindi

«in una società comunistica “coercitiva” o in una società capitalistica “chiusa” le *libertà ordinarie* non possono esistere, perché non è libero l'uomo il quale trema al cenno del superiore che gli può togliere il mezzo di procacciare *pane* a sé ed ai figli; e la *suprema libertà*, quella di pensare ed operare in conformità ai dettami della coscienza morale, diventa l'appannaggio di alcuni pochi eroi anacoreti»⁴⁸.

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

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

⁴⁸ *Ivi*, pp. 145-46 (corsivi miei).

ralismo delle «forze» sociali, non spiega *come e perché* gli uomini, parafrasando le sue parole, «per la stessa ragione per cui vollero essere moralmente liberi», arrivino a creare situazioni di concentrazione del potere (pubblico o privato che sia)⁴⁹. In altri termini, posto anche che vi siano delle reali istanze di autonomia dei singoli individui, non vi è alcuna garanzia che esse portino necessariamente a una situazione di frazionamento del potere. Del resto, non sono proprio la «consapevolezza» e la «gelosia» «della propria forza autonoma», per usare ancora parole einaudiane, a spingere i più forti a organizzarsi in «oligarchia» (sia essa politica o economica)? Cosa, allora, porta l'economista a credere che gli spiriti liberi plasmino a loro immagine e somiglianza le istituzioni economiche e politiche?

Si direbbe che, almeno nelle intenzioni, il riferimento einaudiano al «pane», non nuovo nel suo discorso e sul quale torneremo nelle conclusioni, esprime, nel contesto in cui è formulato, tanto un'idea di libertà come indipendenza, quanto e soprattutto un'istanza di concretezza che la dimensione economica della vita ordinaria evoca e ricorda in continuazione. Ma la formulazione della tesi di Einaudi finisce ancora con il rimanere nell'orizzonte del dualismo spirito/materia, che in questa sede prende la forma del rapporto tra libertà morale (o di coscienza) e libertà economiche politiche e civili. La libertà morale, la «suprema» libertà (degli eroi e anacoreti) qui rimane il termine di paragone e il fondamento o l'essenza delle altre «libertà ordinarie» (dei comuni cittadini).

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

In primo luogo, secondo Croce, il Röpke non ha dimostrato

⁴⁹ È la stessa obiezione che si può rivolgere a M. FRIEDMAN, *Capitalism and Freedom*, The University of Chicago press, Chicago, 1962, p. 9, ove l'autore fa coincidere il mercato con il frazionamento del potere.

l'unità fra liberalismo e liberismo (declinati dall'economista tedesco come sistema politico e sistema economico). L'esempio a dimostrazione del contrario, e spesso addotto dal filosofo, è il caso dell'economia di guerra, in cui, se l'economia di mercato e le relative libertà sono sospese, la sospensione è approvata dalla «coscienza liberale»⁵⁰; in questo caso, dunque, il sistema può rimanere liberale senza essere necessariamente liberista. Tuttavia, per riprendere il riferimento di Einaudi al «pane quotidiano», se questo dimostra che «non di *solo* pane vive l'uomo», non dimostra affatto che l'uomo possa vivere senza il «pane».

In secondo luogo, Croce obietta a Röpke che il modo di rappresentare l'incompatibilità tra il regime liberale e l'autoritarismo del regime socialista non è un dimostrare la contraddizione «tra etica [liberale] ed economia [comunista], ma tra *due etiche opposte*, l'una della coscienza morale, o della *autonomia*, e l'altra del comando dall'esterno, o dell'*eteronomia*»⁵¹. Solo e nella misura in cui il socialismo accetta l'etica dell'autonomia, sostiene il filosofo, allora esso si converte in liberale.

Nondimeno, per quanto sottile possa ritenersi questa obiezione, il filosofo, nella misura in cui identifica la libertà con l'«autonomia», esce allo scoperto svelando la difficoltà a porre il problema del nesso tra economico ed etico, e dunque tra liberismo e liberalismo, in termini puramente categoriali. A chi lo critica di formulare regole morali, Croce risponde di aver ragionato «di eticità o moralità, che non patisce nessun aggettivo e sola definisce l'umanità dell'umanità»⁵². Ma appunto, più che ragionare di etico, «eticità» o «moralità», egli *proietta* su questa categoria la sua

⁵⁰ B. CROCE, *La «terza via»* (1943), in *Discorsi di varia filosofia*, 2 voll., Laterza, Bari, 1945, p. 197 (recensione di W. RÖPKE, *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart* (1942), tr. it. *La crisi sociale del nostro tempo*, Einaudi, 1946). Ma si v. anche W. RÖPKE, *L'errore di Croce. La distinzione tra liberalismo e liberismo*, in ID., *Umanesimo liberale*, a cura di M. BALDINI, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2000, pp. 121-127.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² B. CROCE, *Ancora di liberalismo, liberismo e statalismo* (1946), p. 102.

stessa etica dell'«autonomia», la quale a sua volta presuppone una ben precisa visione dell'uomo.

31. *Ipotesi e realtà. Normatività della scienza economica*

Uno degli ultimi “atti” della controversia si consuma nel breve lasso di tempo che va dal 1940 al 1941, dove la questione epistemologica prende nuovamente piede e forza nel ragionamento di Einaudi, tanto più che verrà riattizzata da una nota critica di Croce.

Sulla «Rivista di storia economica» di Einaudi si era sviluppato un dibattito sulla possibilità teorica e matematica di un'economia funzionante in un sistema comunista. Einaudi era intervenuto con un articolo con cui aveva preso coscienza del fatto che gli strumenti quantitativi della scienza economica finiscono con il lasciare tra parentesi il problema dell'autoritarismo che un tale sistema richiederebbe per poter funzionare. Ma ciò per Einaudi significava riaprire il problema dei «fini» e dei valori esclusi dalla scienza economica: «credo [...], sebbene [...] riconosca trattarsi di “opinione” non dimostrabile in modo logico [...], che il regime collettivistico [...] tenda verso la negazione di ogni libertà». Einaudi sostiene che queste «credenze», pur dettate dal «sentimento», possano comunque essere oggetto di «ricerca scientifica». La tesi però non è precisata, ed Einaudi rinvia il problema ad un momento successivo. Ne esce non di meno rafforzato nella convinzione che la scienza economica non può più limitarsi al solo calcolo dei mezzi ma «è forzata irresistibilmente a porsi il problema dei fini».

Croce interviene con una nota intitolata *Ancora su «Le premesse del ragionamento economico»*⁵³, pubblicata assieme a una postilla conclusiva di Einaudi. Il filosofo si limita a ribadire, per

⁵³ B. CROCE, *Ancora su «Le premesse del ragionamento economico»*, «RSE», VI, marzo 1941, pp. 43-45. Ristampato in ID., *Pagine sparse*, Napoli, 1943, vol. III, pp. 30-33.

punti, le tesi già esposte altrove e che possiamo riassumere così: liberismo e comunismo «sono due ordinamenti irrealizzabili e irrealizzati nella loro absolutezza»; non si tratta infatti di sistemi economici, bensì di «tentativi di ordinamento totale della vita e delle società umane, e pertanto di ordinamento etico»; nella sua qualità di principio-guida, quello del liberalismo è «assoluto, perché coincide col principio stesso morale, la cui formula più adeguata è quella della sempre maggiore elevazione della vita, e pertanto della libertà, senza cui non è concepibile elevazione né attività»; le singole soluzioni proposte dai più diversi regimi si possono accettare o respingere a seconda che, in condizioni specifiche di tempo e di luogo, «promuovano o deprimano l'umana creatività, la libertà»; il liberalismo necessita di *mezzi* economici e politici che non è possibile predeterminare, poiché «il ritrovarli non è opera del teorico né dell'economia né dell'etica, ma dell'ingegno o genialità politica».

Nella postilla Einaudi si dice d'accordo con Croce circa la tesi che la scienza economica «prescinde» dal liberismo e dal comunismo intesi come «ordinamento totale della vita» e quindi «ordinamento etico», giacché non ha a che fare con i valori ma «pone ipotesi astratte». La scienza economica ragiona su queste «premesse», «senza preoccuparsi se esse siano o non conformi alla realtà; e le illazioni alle quali arriva sono valide entro i limiti delle fatte premesse». Queste premesse sono «un mero strumento di studio».

Ma al Croce, che nuovamente aveva negato il rapporto tra liberismo e liberalismo, l'economista «confessa» di avere

«qualche dubbio [...] se rifletto sull'attitudine di quasi indifferenza – ma forse si tratta di indifferenza apparente – con cui il Croce guarda ai mezzi, che egli sopra definisce “mutevoli e transeunti”, da adoperarsi “caso per caso” [...] Si prova un vero restringimento al cuore nell'apprendere da un tanto pensatore che protezionismo, comunismo, regolamentarismo e razionalizzamento economico possono a volta a volta secondo le contingenze sto-

riche diventare mezzi usati dal politico allo scopo di elevamento morale e di libera spontanea creatività umana»⁵⁴.

Einaudi, infatti, confessa di provare un'«istintiva incoercibile repugnanza» nel pensare che il liberalismo possa assumere come mezzi per la sua realizzazione strumenti come il protezionismo, il comunismo, il regolamentarismo.

«Perché – egli si chiede – sentivo e sento quella repugnanza? Se interrogo me stesso, parmi che in fondo essa provenga dall'identificazione istintiva che io faccio di quei mezzi con il male morale, con la frode economica, con la violenza politica, con l'oppressione del debole da parte del forte, con la sostituzione dell'intrigo e dell'arrembaggio all'aperta e libera competizione, con la negazione del diritto dell'uomo a far valere tutto se stesso, senza nocumento ingiusto altrui e nel tempo stesso senza avvillimento verso i potenti e gli arrivati»⁵⁵.

Per Einaudi, dunque, proprio quelli che al Croce appaiono semplici strumenti, indifferenti nelle applicazioni, possono invece tradursi nella più tragica rovina economica e morale. Un ordinamento pubblico dell'economia, che si approssimi quanto più possibile 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»⁵⁶.

Nondimeno, Einaudi è perfettamente consapevole di essersi avviato sulla strada dei giudizi di valore che sarebbero dettati da quel «sentire» più volte chiamato in causa, come già nell'articolo precedente. In conclusione della nota, Einaudi formula una domanda rivolta al filosofo, a colui «che sa guardare al fondo delle

⁵⁴ L. EINAUDI, *Ancora su "Le premesse del ragionamento economico"* (1941), ora con il titolo *Le premesse del ragionamento economico*, in ID., *Il buongoverno* cit., pp. 248-58: 254.

⁵⁵ *Ivi*, p. 255.

⁵⁶ *Ivi*, p. 257.

cose», chiedendogli di liberarlo da un oscuro senso di insoddisfazione e di disagio: Croce lo potrà illuminare e chiarirgli le ragioni per le quali egli sente «tanta ripugnanza morale a guardare con indifferenza alla scelta fra i vari mezzi economici che ai politici si offrono per promuovere l'elevazione spirituale dei popoli»⁵⁷.

È allora sintomatico, come abbiamo rimarcato sin dall'inizio, che a un certo punto Einaudi, pur avendo deciso di lasciare sullo sfondo i problemi emersi nel dibattito tra Croce e Pareto, avverta il bisogno di tornare sulla questione epistemologica. E lo farà insistendo sul nesso astratto-concreto e sulla natura epistemologica sia delle «premesse» del ragionamento economico sia del paradigma della concorrenza. Nello specifico, il problema per Einaudi era divenuto spiegare perché «un ordinamento giuridico dell'economia, che sia un' *approssimazione* concreta *all'ipotesi astratta* della libera concorrenza», sia *moralmente* superiore ad altri tipi di ordinamento.⁵⁸ Si noti che lo scienziato dell'economia è profondamente *convinto* di questo, anzi, come scrive, lo «*sente*». Ma poiché, a suo dire, la morale pertiene al regno del «sentimento», e siccome la morale e il sentimento sono esclusi dal dominio della conoscenza scientifica, non sa come argomentare «razionalmente» questo sentimento, rinviando così al futuro, e allo stesso Croce, la ricerca e la dimostrazione dei «legami i quali intercedono fra principi morali, ipotesi astratte ed ordinamenti concreti».

Ora, a ben vedere, non si tratta tanto di ricercare questi legami, ma di riconoscere che l'«ipotesi astratta» della concorrenza è un *criterio regolativo* e normativo, a tal punto che la realtà sociale, giuridica ed economica e lo stesso intervento statale devono «*approssimarsi*», come scrive Einaudi, al paradigma della concorrenza. Di più, ciò mostra il carattere di mondo virtuale di quel paradigma, la cui normatività è appunto data dallo scarto tra il virtuale e l'attuale.

L'anno successivo l'economista, pungolato da uno scritto che riassumeva i termini della controversia tra lui e Croce sulle pre-

⁵⁷ *Ivi*, p. 258.

⁵⁸ *Ivi*, p. 257 (corsivi miei).

messe del ragionamento economico, torna a insistere su questo problema, probabilmente cogliendone la difficoltà, ma anche la sua importanza. L'incipit ha il sapore di un'amara presa di coscienza: «forse è opportuno, piuttosto che insistere in una discussione resa ardua dalla diversità delle premesse dovute alla diversa preparazione intellettuale ed alle diverse tendenze sentimentali o politiche o sociali, chiarire talune di queste premesse»⁵⁹. Einaudi persegue un ultimo tentativo di chiarimento riguardante sia la natura epistemologica delle premesse del ragionamento ipotetico-deduttivo sia il ruolo della scienza economica per il politico, onde criticare la figura del «genio» politico esaltata da Croce.

In primo luogo, Einaudi precisa che se per «liberismo» si intende, come deve intendersi, l'«intervento dello Stato limitato a rimuovere quegli ostacoli che impediscono il funzionamento della libera concorrenza», occorre non di meno distinguere tra liberismo come «ordinamento concreto» e «libera concorrenza» come «astrazione». Ancora una volta, dunque, è questa astrazione a guidare normativamente l'intervento statale. L'astrazione, sostiene Einaudi, «la configurarono gli economisti puri o teorici per avere in mano uno schema dal quale partire per esporre le loro leggi». Tuttavia, precisando che queste «leggi astratte» sono «in tutto simili a quelle della geometria e della meccanica razionale, vere *sub specie aeternitatis*, finché non mutino le premesse», Einaudi finisce, forse senza accorgersene, col dare nuovamente ragione a Croce il quale riteneva che la scienza economica fosse una «matematica applicata». Chiarendo poi la struttura del ragionamento dell'economista, sostiene che quest'ultimo muove dai «Supponiamo che ...» o, in gergo anglosassone, «*Let us suppose, If it be assumed, If we can imagine, Let us now introduce, Suppose an event to occur, But suppose a lot of persons, ecc.*»⁶⁰.

Orbene, sono proprio, siffatte finzioni, questi *incipit* del ragionamento, che aprono alla visione e all'«immagine» di un mon-

⁵⁹ L. EINAUDI, *Intorno al contenuto dei concetti di liberismo, comunismo, interventismo*, in ID., *Il buongoverno*, cit., pp. 264-287: 264.

⁶⁰ *Ivi*, pp. 265-66.

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

Tale problema riemerge anche nel *climax* delle critiche di Einaudi alla teoria crociana del «genio politico», il quale sceglierebbe «caso per caso» o «istante per istante» il tipo di provvedimento economico o politico meglio atto a preservare o incrementare la libertà. Come abbiamo visto in precedenza, tale teoria dell'agire esclude che gli «schemi» e i «modelli» possano fungere da criterio orientativo dell'azione umana, anche se poi Croce doveva riammettere la normatività della legge come «programma» e pseudoconcetto, e quindi avrebbe dovuto riammettere anche la normatività della Scienza economica. Cosa che fra l'altro aveva anche ammesso nella *Filosofia della pratica*. Ma di tutto questo egli non fa menzione nel dibattito con Einaudi. E d'altra parte, anche se lo avesse fatto, ciò non avrebbe chiarito molto, poiché sarebbe rimasta pur sempre irrisolta la questione della pensabilità delle finzioni concettuali.

Ad ogni buon conto, all'economista pare assurdo il peculiare connubio tra il «genio politico» e l'idea liberale, connubio che rischia di legittimare una (cieca) prassi senza teoria o una (vuota) teoria senza prassi. Ciò spiega ulteriormente l'insistenza di Einaudi sul raccordo tra teoremi economici e prassi politico-economica: «nel risolvere questioni pratiche economiche, al politico giova la *conoscenza* delle essenziali leggi teoriche economiche [...]. Dico che il puro intuito non giova nel risolvere questioni pratiche economiche e scegliere le conoscenze *vere* da quelle spurie»⁶¹.

Einaudi, dunque, insiste nel rivendicare alla scienza economi-

⁶¹ *Ivi*, pp. 283-84.

ca il ruolo di criterio regolativo dell'azione del politico. La scienza economica, cioè, in quanto «legge», fungerebbe anche da *limite* all'agire politico. Non a caso, il «genio» additato da Croce, a Einaudi pare «un mostro, dal quale il paese non può aspettarsi altro che sciagure».

Con questo monito l'economista sembra voler suggellare la rivendicazione dell'autonomia della vita economica, ma in un senso non categoriale: la dimensione economica del vivere associato, sembra sostenere, *ha una sua autonoma dinamica che occorre appunto conoscere per poterla orientare*. Detto altrimenti, la vita socio-economica e le relative istituzioni sono, contrariamente a quanto scriveva Croce, *indeducibili* dalla semplice autocoscienza del «genio» politico, per quanto «ispirato» egli sia.

Ricorrendo a un esempio, l'economista spiega il punto contrapponendo due «geni politici»: Giolitti e Cavour. Per Einaudi la posta in gioco è il buongoverno, inteso in questo caso come «arte del ben governare» e a cui corrisponde una ben precisa figura di «buon governante». Su questo punto la distanza tra Giolitti e Cavour, e tra (rispettivamente) Croce ed Einaudi, non può essere più grande. L'economista, infatti, disprezza Giolitti tanto quanto il filosofo lo venera; non è dunque irragionevole pensare che la critica all'illustre statista veicoli una ben più profonda critica al Croce: mentre Giolitti per il filosofo rappresenta il «governo liberale»⁶², per l'economista ne è l'esatta negazione. Di qui la contrapposizione tra Cavour e Giolitti: mentre il primo era un grande conoscitore della scienza economica, il secondo «non aveva nessuna preparazione economica». In questo caso, Einaudi cerca di sostenere una valenza teorica e pratica, conoscitiva e valutativa della scienza economica: la scienza economica, dovrebbe assurgere a scienza del *buongoverno*.

Molto tempo dopo, e soprattutto in seguito alla revisione epistemologica di quegli anni, revisione attraverso cui aveva cercato di tenere assieme il terreno dei «teoremi» e quello dei «consi-

⁶² B. CROCE, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* [1928], Laterza, Bari, 1959, p. 234 e 236. Per gli elogi che il filosofo «tesse sulla figura» di Giolitti, si v. spec. p. 235.

gli»⁶³, Einaudi tornerà su questo punto ne *I consigli del buon senso* (pubblicato postumo), scritto come introduzione all'edizione italiana dell'opera del Wicksteed, *The Common Sense of Political Economy Including a Study of the Human Basis of Economic Law*. Secondo la peculiare interpretazione di Einaudi, il Wicksteed aveva scritto

«il trattato del buongoverno delle entrate e delle spese, nel presente e nel passato, di ciascuno di noi, secondo il consiglio dato dal buon senso all'uomo comune [...]. Di qui il titolo della sua opera [...]. Nella vita privata giova all'uomo studiare le ramificazioni eleganti ed ammonitrici della teoria delle scelte, ad evitare l'inevitabile sanzione della rovina, del fallimento, della miseria, della disperazione per sé ed i figli. Ma giova soprattutto *far di quelle norme carne della propria carne* all'uomo nella vita pubblica, perché in questa disgraziatamente la sanzione degli errori nelle scelte cade non su chi è responsabile degli errori, ma sugli innocenti»⁶⁴.

In pochi passi, positivo e normativo sembrano confondersi: la «legge economica» («*economic law*») non *descrive* l'essere dell'uomo («*human basis*») ma gli *prescrive* un dover essere; la legge come *regolarità* diviene legge come *comando*; e le «norme» della scienza economica, per avere effetti normativi, devono «incarnarsi». Del resto, si potrebbe aggiungere, chiedere che le «norme», le «leggi» della scienza economica si facciano «verbo incarnato» nel politico, significa già ammettere che il «conoscere» di questa scienza non è assiologicamente neutrale, poiché *orienta* le scelte.

Sulla scorta di quanto abbiamo visto, è ora possibile sciogliere un apparente paradosso che taglia trasversalmente quasi tutta la speculazione epistemologica di Einaudi sulla scienza economica. Il paradosso è sintetizzabile in questi termini: se per un verso Einaudi sosteneva e ripeteva che la «scienza economica non fa prediche», dall'altro predicava la scienza economica.

⁶³ L. EINAUDI, *Ipotesi astratte ed ipotesi storiche e dei giudizi di valore nelle scienze economiche* (1942-1943), ora in ID., *Scritti economici storici e civili*, a cura di R. ROMANO, Mondadori, Milano, 1973, p. 356.

⁶⁴ L. EINAUDI, *I consigli del buon senso*, cit., pp. 11-12.

Seguiamo l'Einaudi in posizione di Maestro-professore che scrive l'*Introduzione* alle sue *Lezioni di politica sociale* (1949), l'opera che può considerarsi la "predica più lunga", non tanto e non solo per la frequente ricorrenza di giudizi di valore, ma perché, in quanto *Lezioni*, rivela il suo carattere pedagogico.

«Dovrebbe essere inutile – premette Einaudi – avvertire che il tipo del ragionamento adottato nelle presenti lezioni come in tutte le altre scritture dell'autore è sempre quello ipotetico: se noi supponiamo che esista una certa premessa, deriva da essa questa o quella conseguenza e non mai quella precettistica: è desiderabile, è bene, è comandato da qualcuno operare in questo o quel modo. Soltanto il primo tipo fa parte della scienza; laddove dovremmo riservare il secondo al territorio della morale o della politica. [...] Compito della scienza non è di inculcare una *fede*; ma di insegnare il metodo di osservare i fatti (economici od altri) e di ragionare correttamente intorno ad essi. Perciò qualcuno stupirà che lo scrittore di queste pagine, volutamente semplici ed in qualche parte popolari, non abbia predicato quel verbo liberistico di cui lo si dice banditore [...]. Non poté predicare nessun verbo, né liberistico, né comunistico, perché [...] *la scienza economica studia le leggi le quali regolano le azioni degli uomini, e non fa prediche*».⁶⁵

«La scienza economica», dunque, «non fa prediche», ma proprio con questo gesto dell'*intro-durre*, del *condurre dentro* un sapere, Einaudi predicava la scienza economica. Così come «insegnare il *metodo* di osservare i fatti [...]», in quanto *methodos*, cioè "via", addita di per sé una strada o le regole da seguire, le mosse da fare, il comportamento da tenere.

D'altro canto, ci si potrebbe interrogare sul senso di un'introduzione di carattere metodologico, come spesso la si ritrova in molti Manuali o "*Istituzioni* di ..." "Diritto pubblico", "Diritto privato", "Economia politica", ecc.: che cosa o chi si vuole *istituire* o *educare*? E in che modo? Un'introduzione di carattere metodologico non è solo un omaggio all'Autorità della tradizione, ma è anche un modo attraverso cui il maestro comunica e trasmette il

⁶⁵ L. EINAUDI, *Lezioni di politica sociale* (1949), Einaudi, Torino, 1975, pp. 5-6.

Riferimento dogmatico al discepolo.

Un siffatto ragionamento potrebbe essere esteso, più in generale, agli *Incipit*. A questo proposito vale davvero la pena ricordare l'incipit della Parte prima delle *Lezioni di politica sociale* («Sull'economia di mercato, introduzione alla politica sociale»), vero e proprio inizio dell'opera, perché l'*Introduzione* venne apposta diversi anni dopo: «Siete mai stati in un borgo di campagna in un giorno di fiera?»⁶⁶. È una domanda che ci *apre* a un mondo (la «fiera»), *narrato* magistralmente da Einaudi per intro-durre allo studente/nello studente il concetto di Mercato. Come ha notato Faucci:

«la fiera di paese descritta in apertura [...] non vuole essere soltanto la rappresentazione di un microcosmo che comprende tutti i principali elementi del macrocosmo economico; è anche un modo magistrale di presentare in una luce *emotivamente simpatica* l'economia di mercato. Einaudi avverte che il mercato non è un fine, ma uno *strumento*; ma non perde occasione di far *innamorare* di questo strumento il lettore»⁶⁷.

Riformulando questa tesi: il lettore non si «innamorerà» (posto che si innamorerà) del mercato come realtà empirica – come entità che è già lì, data – ma della sua figura o configurazione finzionale, presentata e resa visibile nel *medium* della narrazione di un microcosmo. Questo microcosmo apre allora a una visione del mondo che è, anzitutto, un mondo di immagini, narrazioni e simboli.

In questo senso si può sostenere che il mercato è, simultaneamente, un luogo fisico e “metafisico”: “intro-durci al Mercato” vuol dire *entrare* non solo fisicamente in esso ma anche nel suo sistema dogmatico che quel peculiare sapere che è la scienza economica, ma anche il diritto dell'economia e le istituzioni giuridico-politiche, contribuiscono a istituire e costruire. Non a caso Einaudi parlava di ciò che sta sullo *sfondo* o «attorno alla fiera ed influisce su di essa», proprio perché il «mercato» non è «qualcosa che sta a sé»⁶⁸.

⁶⁶ *Ivi*, p. 11.

⁶⁷ R. FAUCCI, *Luigi Einaudi*, cit., p. 335.

⁶⁸ È «il *cappello* a due punte della coppia dei carabinieri che si vede passare sulla piazza, la *divisa* della guardia municipale che fa tacere due che si sono presi

Possiamo allora pensare che anche Croce, con la «religione della libertà» stesse cercando di far innamorare il lettore?

Prima di dare un risposta articolata a questa domanda, riprendiamo, per un'ultima volta, le obiezioni di Einaudi alla teoria crociana del «genio politico» (che governerebbe caso per caso e d'istante in istante), perché segnano, sullo sfondo, una ulteriore differenza tra la sua posizione e quella di Croce.

Sebbene in Einaudi sussistano diverse declinazioni dei «buoni governanti», a mio giudizio ciò che le tiene assieme è il loro *agire in riferimento ad un mondo di valori* che avrebbe dovuto essere condiviso tanto dai governanti quanto dai governati (attraverso la mediazione dell'opinione pubblica), e che per Einaudi coincide con il *liberalismo come visione della vita*.

A questo riguardo la contrapposizione tra Giolitti e Cavour, non è casuale. Come abbiamo visto, in polemica con Croce che identifica il «governo liberale» nella figura di Giolitti (il «genio politico»), Einaudi accusa quest'ultimo di aver ridotto l'arte del ben governare a mera «amministrazione». Ma, obietta Einaudi,

«non si governa bene senza un ideale [...]. Come possiamo immaginare un politico che sia veramente grande [...] il quale sia privo di un ideale? E come si può avere un ideale e volerlo attuare se non si conoscono i bisogni e le aspirazioni del popolo che si è chiamati a governare e se non si sappiano scegliere i mezzi atti a raggiungere quell'ideale? Ma queste esigenze dicono che il politico non deve essere un mero maneggiatore di uomini; deve saperli guidare verso una meta e questa meta deve essere scelta da lui e non imposta dagli avvenimenti mutevoli del giorno che passa»⁶⁹.

A proposito di questi passi e della figura di Cavour quale im-

a male parole, il *palazzo* del municipio, col segretario ed il sindaco, la *pretura* e la *conciliatura*, il notaio che redige i contratti, l'avvocato a cui si ricorre quando si crede a torto di essere imbrogliati in un contratto, il parroco, il quale ricorda i doveri del buon cristiano, doveri che non bisogna dimenticare nemmeno sulla fiera. E ci sono le *piazza* e le *strade* [...], le *scuole* [...], le *abitudini* [...], i *costumi* [...], la *legge* [...], le *imposte* [...]» (L. EINAUDI, *Lezioni di politica sociale*, cit. pp. 41-48). Si notino anche in questo passo i riferimenti *simbolici* delle *autorità* su cui si regge il mercato.

⁶⁹ L. EINAUDI, *Liberismo e comunismo*, cit., pp. 285-86.

magine del buon politico, Bobbio accennava a una somiglianza con le famose pagine di *Politik als Beruf* di Weber⁷⁰. L'intuizione di Bobbio merita di essere approfondita, viste le questioni implicate.

Weber sosteneva che «tre qualità sono soprattutto decisive per l'uomo politico: passione, senso di responsabilità, lungimiranza». «Passione», precisa Weber, «nel senso di *Sachlichkeit*: dedizione appassionata a una "causa", al dio o al demone che la dirige». Non dunque passione come «agitazione sterile», come «romanticismo di ciò che è intellettualmente interessante, costruito nel vuoto, privo di qualsiasi senso oggettivo di responsabilità». Ma la passione, per quanto autentica, non è ancora sufficiente. «Essa non crea l'uomo politico se, in quanto servizio per una "causa", non fa anche della *responsabilità* nei confronti per l'appunto di questa "causa" la stella polare decisiva dell'agire». Donde la necessità della «lungimiranza, vale a dire la capacità di far agire su di sé la realtà con calma e raccoglimento interiore: dunque, la *distanza* tra le cose e gli uomini». In questo senso, «la mancanza di distacco» è «uno dei peccati mortali di ogni uomo politico». Dalla commistione di queste qualità deriva, infine, il dilemma in cui si dibatte ogni autentico politico: «come si possono far convivere nella stessa anima un ardente passione e una fredda lungimiranza?»⁷¹.

A mio giudizio, Einaudi riassume queste qualità del politico nella virtù della «prudenza». Se la *Sachlichkeit* esprime tanto un riferimento (appassionato) al valore o a una "visione del mondo", quanto il realismo, l'oggettività, l'attenzione alla *cosa*, ovvero, come è stato acutamente notato, «la capacità di riconoscere i limiti del possibile»⁷², possiamo allora sostenere che secondo Einaudi questa peculiare capacità del (buon) politico di conseguire valori

⁷⁰ Cfr. N. BOBBIO, *Il buongoverno*, in *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei* (adunanza solenne del 26 giugno 1981), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1983, pp. 235-244: 235.

⁷¹ M. WEBER, *La politica come professione*, in ID., *La scienza come professione; La politica come professione*, cit., pp. 101-102.

⁷² D. BEETHAM, *La teoria politica di Max Weber*, trad. it. Il Mulino, Bologna, 1989, p. 336. Ma si v., più ampiamente, F. TUCCARI, *Il pensiero politico di Weber*, Laterza, Roma-Bari, 1995.

avrebbe dovuto essere mediata dalla necessaria conoscenza delle norme dell'economia politica quale peculiare scienza del limite. Solo così il politico avrebbe potuto agire con lungimiranza e responsabilità.

In *Politik als Beruf* di Weber si ripresenta dunque il celebre dilemma weberiano tra le due etiche – la morale della *convinzione*, dell'assolutamente desiderabile, e la morale della *responsabilità*, una morale del relativamente possibile e anche dell'uso limitato della violenza. Vorrei conclusivamente riproporre questo dilemma nella rilettura fattane da Ricoeur nei termini di una «dialettica dei due livelli etici»:

«non si deve tentare di unificare l'etica, ma lasciarla in questa situazione dialettica aperta, che, direi, fa dell'etica un'impresa *ferita* (*blessée*). Non si può unificare la poetica della volontà e la sua politica, la sua utopia e il suo programma, la sua immaginazione e quell'esercizio limitato della violenza che è l'uso del potere»⁷³.

⁷³ P. RICOEUR, *op. cit.*, p. 112.

III.

Specchi normativi di senso

*«Tutto quello che nella storia ha
portato il nome di religione è stato, in
un modo o nell'altro, un'istituzione»*

Alfred Loisy

Nell'introduzione abbiamo ricordato il fortunato saggio di Bobbio su *Il liberalismo di Benedetto Croce*, e la sua critica, fra le altre, alla scarsa considerazione o «indifferenza» crociana per le istituzioni liberali quali meri mezzi empirici per garantire la libertà, la sua «eterodossia» rispetto a una certa tradizione liberale, come anche, infine, il consiglio, a «chi volesse oggi capire il liberalismo», di leggere «più il *Buongoverno* di Einaudi che non la *Storia come pensiero e come azione* (che pur fu il libro certamente più importante dei movimenti di opposizione)».

Su alcuni di questi problemi dovremo ancora tornare, ma la questione che qui interessa è sollecitata dalla frase che Bobbio ha messo tra parentesi: se il liberalismo di Croce era davvero così eterodosso, come si spiega che, negli anni della dittatura, un tale testo divenne il Testo di Riferimento, e che il suo autore venne variamente considerato, in misura maggiore di Einaudi, il «faro», l'«alfiere», la «vestale» della libertà, o, come scrisse Gramsci, «il pontefice di una Religione della libertà»¹? A questo riguardo, Salvadori ha recentemente

¹ A. GRAMSCI, *Quaderni dal carcere*, II, Einaudi, Torino, 1975, p. 1320.

notato che ciò costituisce «un clamoroso paradosso»².

Vorrei affrontare la questione prendendo sul serio l'affermazione di Gramsci, secondo il quale Croce era diventato «il pontefice di una Religione della libertà», e mostrare come la tesi del carattere di istituzione-istituente della scienza economica e del liberismo possa estendersi all'intero discorso sul liberalismo sia di Croce che di Einaudi.

Per cominciare a intendere il senso del titolo di questo capitolo, bisogna anzitutto rilevare un punto in comune tra i due pensatori: tanto Einaudi con il liberalismo del «buongoverno», quanto Croce con la «religione della libertà», stavano cercando una risposta *positiva* e propositiva alla *negatività* della situazione italiana, martoriata dal fascismo; allo stesso tempo non potevano fare a meno di rispondere a quel bisogno vitale, che ha ogni società, di condividere un *dover essere*, una *rappresentazione* o *visione* del bene (il «buongoverno» nel caso di Einaudi, la «religione della libertà» nel caso di Croce), che doti di un *senso* comune l'*agire* degli uomini in società³. Questo aspetto, tuttavia, causa più problemi all'argomentazione crociana dell'immanentismo assoluto che al liberalismo einaudiano. Per evidenziare questi problemi può essere utile ripartire dalla circostanza che entrambi consideravano il loro liberalismo una «visione», ma con un'importante differenza: Croce teorizzava una *Weltanschauung* o «concezione totale del mondo»; Einaudi parlava di una «visione della vita».

32. *La Religione della libertà di Croce*

Ne *La concezione liberale come concezione della vita* il filosofo scrive che la «concezione liberale è *metapolitica* [...] e coincide

² M.L. SALVADORI, *Liberalismo italiano*, cit., p. 43.

³ Da questa prospettiva mi pare sensato interpretare la «religione della libertà» di Croce in senso etimologico, come «*religio*»: «ciò che lega una comunità o un popolo, che lo vincola a dei valori e ad un modo d'essere e di comportarsi; è l'«ethos» comune e riconosciuto» (si v. C. OCONE, *Benedetto Croce. Il liberalismo come concezione della vita*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, p. 39).

con una *concezione totale del mondo e della realtà*». Il liberalismo come immanentismo è, per Croce, una «*Weltanschauung*» che è, a un tempo, «filosofia» e «abito di vita». In questa *Weltanschauung*, «si rispecchia tutta la filosofia e la religione dell'età moderna, incentrata nell'idea della dialettica ossia dello svolgimento, che, mercé la diversità e l'opposizione delle forze spirituali, accresce e nobilita di continuo la vita e *le conferisce il suo unico e intero significato*». E ricordiamo altresì che la concezione immanentistica «scaturisce dalla critica della concezione opposta, la quale dividendo *Dio e mondo, cielo e terra, spirito e materia, idea e fatto*, giudica che la vita umana debba essere plasmata e *regolata* da una sapienza che la trascende e per fini che la trascendono»⁴.

Teniamo ferme queste tesi, già richiamate in precedenza, e torniamo sul problema del liberalismo crociano come immanentismo assoluto, che si contrapporrebbe a tutte quelle figure di trascendenza che ripropongono una forma di eteronomia della legge. A questo riguardo avevamo accennato alla strana circostanza per cui, nonostante le critiche alla «concezione trascendente» che sarebbe «di necessità *autoritaria*», in quanto si impone, o avrebbe la pretesa di imporsi, come «legge» *eteronoma*, anche la concezione liberale immanentistica, come la stessa «teoria della libertà» viene rivendicata dal filosofo come «legge». Croce sembra non avvedersi di questa ambiguità: cosa fa sì che la «legge» della Libertà non sia percepita come eteronoma?

Per rispondere a questa domanda, che chiama in causa il problema più generale del rapporto legge-libertà, può essere anzitutto utile riflettere sulla «struttura predicatoria» de *La religione della libertà*,⁵ saggio a partire dal quale torna a più riprese il nesso analogico tra «legge» e *Weltanschauung*. È una «struttura predicatoria» perché il filosofo predica le ragioni dell'idealismo e ne ricostruisce la «storia» quale ultima (e superiore) tappa della civilizzazione dell'umanità, come se dovesse convincerci della sua

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

⁵ Le citazioni qui di seguito sono tratte da B. CROCE, *La religione della libertà* (1931), in *Liberismo e liberalismo* cit., pp. 16-29.

bontà. L'idealismo, scrive Croce, superando tutti i precedenti dualismi che conducono inevitabilmente alla trascendenza, riponeva

«nelle cose la legge e la regola delle cose, e Dio nel mondo. [Grazie alla] dialettica, che non distacca il finito dall'infinito, né il positivo dal negativo, [l'idealismo faceva] coincidere la *razionalità* e la *realtà* nella nuova idea della storia [...]. L'uomo, ora, non *si vedeva* più schiacciato dalla storia o vindice di se stesso contro di essa e respingente lungi da sé il passato come il ricordo di un'onta; ma vero e infaticabile autore *si contemplava* nella storia del mondo come in quella della sua vita medesima».

La «legge» di cui parla Croce è una legge immanente che, però, nella sua mera positività o presunta necessità, non «dice» proprio nulla o, meglio, non dice «nulla» perché ha la pretesa di dire il «tutto», la *totalità*. Se infatti questa legge, che è «nelle cose», decifra una struttura necessaria del mondo e del divenire, allora, viene da chiedere a Croce, perché parli? Non è d'altra parte curioso che Croce debba ricostruire e narrare *la storia dell'idealismo*?

Il filosofo, invece, predicava questa legge, né più né meno di Einaudi che predicava le leggi della scienza economica, affinché divenisse «legge incarnata». Per questo la contrapposizione tra legge eteronoma e autonoma vacilla lì dove la «legge» crociana deve essere *creduta* per essere praticata; per passare, cioè, parafrasando lo stesso Croce, da «filosofia» a «abito di vita», da «concezione del mondo» a «etica conforme» o a *ethos* incarnato. Già questo aspetto mostra, a mio giudizio, l'ineludibile «*idealità*» della legge o, quanto meno, la sua impossibile riduzione ad una mera positività totalmente immanente.

Il punto può e deve essere ulteriormente approfondito riprendendo la sistematizzazione crociana contenuta in *Principio, ideale, teoria. A proposito della teoria filosofica della libertà*⁶, di cui avevamo lasciato in sospenso il terzo ed ultimo «aspetto», o «grado», della «teoria della libertà».

⁶ B. CROCE, *Principio, ideale, teoria. A proposito della teoria filosofica della libertà*, in *Liberismo e liberalismo* cit., pp. 65-81.

A leggere quelle pagine, viene subito il sospetto che più che una «teoria», come afferma il titolo, sembrerebbe una riflessione ancora *in itinere* se, come Croce avverte, questo terzo aspetto della libertà consiste nell'«*elaborazione* della sua forza [nella storia] e del suo ideale [morale] a concetto filosofico in una generale *concezione della realtà che lo definisca e lo giustifichi*», e se in conclusione egli deve chiamare a raccolta gli intellettuali affinché contribuiscano a questa «elaborazione» o, meglio, *costruzione* teoretica. D'altro canto, perché questa concezione si affermi occorre che il «concetto della libertà come legge della vita e della storia» venga elaborato da una filosofia «concepita come un assoluto immanentismo». Donde i nodi e le difficoltà che questo «terzo grado» solleva: se infatti la legge della libertà come «legge della vita e della storia» è immanente, qual è il ruolo di questa filosofia concepita come assoluto immanentismo? Si direbbe che l'immanenza della legge non è poi così immanente da non richiedere che qualcuno o una filosofia la «elabori» e la racconti. Ancora: l'immanentismo assoluto è, per Croce, la «filosofia, per la quale quella stessa che è legge dell'essere è legge del dover essere»⁷. Ma questa filosofia che *dice* che la legge dell'essere è la stessa legge del dover essere, *predica* l'essere o il dover essere? Poiché, se predica l'essere e la necessità di questa identità, nel senso che le due leggi non possono non essere la stessa cosa, si può di nuovo obiettare a Croce: «perché parli?». D'altra parte, se vi è bisogno di una «concezione della realtà» che «*definisca*» e «*giustifichi*» questo «concetto filosofico» della libertà, allora significa che questa libertà, con cui Croce alla fine fa coincidere la sua stessa filosofia dello spirito, non solo non è assoluta e indefinibile come sosteneva, ma non è neanche immanente alla storia, non si muove sul piano dell'essere, ma del dover essere. Il *valore* della libertà deve essere difeso e riaffermato proprio perché è *negato*; proprio perché, come egli lamenta, «questa coscienza e volontà della libertà» si mostra «fiaccata e mortificata, dove più dove meno, dappertutto nel mondo odierno».

⁷ B. CROCE, *La religione della libertà*, cit., p. 22.

Di qui anche l'ineludibile carattere "ideale" de *La religione della libertà* che, contrariamente a quanto sostenuto da Croce, testimonia un incolmabile scarto tra «Dio e mondo», cielo e terra. Ed è proprio la tensione scaturente da questo scarto a strutturare la normatività del discorso crociano. L'ideale della libertà, spiega il filosofo, è «una "religione"», denominato così, «ben inteso, quando si attenda all'essenziale ed intrinseco di ogni religione, che risiede sempre in una *concezione della realtà e in un'etica conforme*»⁸.

Ora, appellandosi alla buona volontà degli «animi liberi», Croce conclude il saggio del '39 scrivendo: «tutto dunque [...] torna sempre alla *disposizione* degli animi, al *fervore*, all'*amore*». ⁹ All'«amore»? Abbiamo visto come Croce tentasse di riformulare la sua dottrina del consenso quale peculiare figura di legittimità delle istituzioni, introducendo una forma di amore politico, con tutte le difficoltà relative alla mancata spiegazione di come questa nuova forma di amore «morale» si distinguesse dall'Utile. Ciò non toglie che per suscitare «un'etica conforme», la «disposizione», il «fervore» e l'«amore», questo liberalismo come *Weltanschauung*, questa «libertà come *legge* della vita e della storia», questa «religione», devono appunto essere *predicati* da Croce affinché siano a loro volta interiorizzati. La concezione immanentistica, scrive Croce,

«scaturisce dalla critica della concezione opposta, la quale dividendo Dio e mondo, cielo e terra, spirito e materia, idea e fatto, giudica che la vita umana debba essere plasmata e regolata da una sapienza che la trascende e per fini che la trascendono, e, in primo luogo, dalla sapienza divina e dagli interpreti e sacerdoti di essa, e per fini oltremondani»¹⁰.

Ma, a ben riflettere, Croce stesso non si sottrae a questa logica, perché anch'egli si fa «interprete e sacerdote» della concezione immanentistica. In termini legendreiani Croce parla *in nome di* un Riferimento fondatore. In termini gramsciani Croce è il «pontefice della Religione della libertà». E se il liberalismo come *Wel-*

⁸ *Ivi*, p. 28.

⁹ B. CROCE, *Principio, ideale, teoria* cit., p. 80.

¹⁰ B. CROCE, *La concezione liberale*, cit., p. 4.

tanschauung o Religione deve essere predicato, allora si riapre inevitabilmente la strada verso la trascendenza, l'ideale e il dover essere.

Di più, con la *Religione della libertà* il filosofo aveva tentato di porsi da un superiore punto di vista, o *metastorico*, ed elaborare un'escatologia della civiltà europea, una sorta di profezia morale, secondo la quale la libertà avrebbe per sé l'«eterno», e non muore mai. Sennonché, è stato notato, «se nella sua opera di storico parla di religione della libertà [...], ne parla in quanto si inserisce in una situazione di fatto nella quale la *negatività* della situazione stessa è tale che gli sembra necessario opporre ad essa dei valori che egli sente indiscutibili e in tal senso religiosi»¹¹. Questo però significa che Croce non riesce a mettersi, come crede, nella posizione di un punto di vista superiore o metastorico, al di sopra cioè degli «uomini appassionati e lottanti»¹². Il suo sguardo rimane una prospettiva sul mondo, una prospettiva che egli ci invita (ed esorta) continuamente a condividere.

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

Rileggiamo ancora i passi dell'articolo "fondativo" del liberalismo crociano:

«[nel liberalismo come *Weltanschauung*] si *rispecchia* tutta la filosofia e la religione dell'età moderna, incentrata nell'idea della dialettica ossia dello svolgimento, che, mercé la diversità e l'opposizione delle forze spirituali, accresce e nobilita di continuo la vita e *le conferisce il suo unico e intero significato*».

¹¹ E. PACI, *La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milano, 1965, V ed., p. 68.

¹² B. CROCE, *Principio, ideale, teoria* cit., p. 70: «Lo storico guarda e giudica in modo diverso dagli uomini appassionati e lottanti [...] e sa come la lotta non si combatta mai per la morte o per la vita della libertà (la quale poi è l'umanità che lotta con sé stessa), ma per un meno o per un più, per un ritmo più lento o più rapido».

Oppure, per riprendere i passi della *Religione della libertà*:

«[grazie all'idealismo] l'uomo, ora, non *si vedeva* più schiacciato dalla storia o vindice di se stesso contro di essa e respingente lungi da sé il passato come il ricordo di un'onta; ma vero e infaticabile autore *si contemplava* nella storia del mondo come in quella della sua vita medesima».

Ora, è davvero sintomatico che Croce ricorra alla metafora dello *specchio*: l'idealismo sarebbe il *sapere* nel quale l'uomo *dovrebbe rispecchiarsi, riconoscersi* e dare *senso* e «significato» alla propria «vita». Basterebbe chiedersi come possa quest'«uomo» «vedersi» e «contemplarsi» nello specchio della «storia» (utilizzando cioè la «storia» come specchio), per comprendere che l'idealismo crociano, in quanto sapere che funge da specchio, è una struttura di senso che, contrariamente all'istanza immanentista, non può rinunciare a una qualche forma di *mediazione*. Lo specchio rappresenta simbolicamente, e da sempre, questa mediazione: l'insuperabile «*riflessività*» del pensiero e, in generale, della condizione umana¹³. D'altra parte, si potrebbe anche notare come la *Weltanschauung* crociana (ma lo stesso potrebbe dirsi anche per Einaudi, e su questo torneremo) presupponga, in ultima istanza, una *visione dell'uomo* che, in quanto *visione* e in quanto avente a oggetto l'uomo, è sempre mediata simbolicamente o narrativamente.

Tuttavia, l'individuo crociano (come lo Spirito) è *autotrasparente* e si conosce (o riconosce) a partire da sé stesso, e non da «altro» ad esso «estraneo» o «inferiore» (come ad es. la «materia», il «corpo», il «sentimento» la «natura»). Sicché, nonostante il filosofo rivendichi, quale naturale «disposizione pratica» del liberalismo, la fecondità della lotta, del dialogo, della varietà e delle *differenze*, l'«individuo» crociano è una monade chiusa nella sua totali-

¹³ Su questo punto rinviamo a P. LEGENDRE, *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, trad. it. e *Introduzione* a cura di P. HERITIER, Giappichelli, Torino, 2005; ID., *Sur la question dogmatique en Occident* [1999], trad. it. parziale *Il giurista artista della ragione*, a cura di L. AVITABILE, intr. di G.B. Ferri, Giappichelli, Torino, 2000; ID., *L'Occidente invisibile all'Occidente. Conferenze in Giappone*, trad. it. e *postfazione* a cura di P. HERITIER, Medusa, Milano, 2009; HERITIER, *Società post-hitleriane?* cit., *passim*.

tà e identità, impossibilitato a comunicare non solo con gli altri, ma persino con se stesso se è vero che: «ogni individuo è *diverso* in ogni *istante* della sua vita, e vuole e opera in modo sempre nuovo e diverso, *incomparabile*, con altri modi di volere e operare *suoi propri* o degli *altri*»¹⁴.

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

«il singolare della differenza non altrove si mostra e si esperisce che nella propria inidentica individualità, più ancora che molteplice, fratta, composita, contraddittoria. Monade, sì, ma monade di monadi, non perché comprenda in sé il tutto, ma proprio perché non lo comprende, perché del tutto, delle indefinite altre monadi, è solo *specchio*. Monade perché *prospettiva sul mondo*, e non mondo. E *mai mondo*. L'universale della differenza non è panoramico, ma prospettico: è “visto” non dall'alto e da fuori, da un punto archimedeo in cui son pari visione e mondo, specchio e realtà, ma da dentro, dove non c'è panorama che non sia prospettiva sul panorama, interna ad esso»¹⁵.

Del resto, il semplice fatto che Croce tentasse a più riprese di riformulare, «elaborare» e fondare il suo liberalismo, sta a indicare come esso sia inevitabilmente anche “costruito”, sicché il problema generale di ogni *Weltanschauung* è che bisogna pur sempre entrare in questa prospettiva o “visione”. Oppure, e reciprocamente, bisogna interiorizzarla affinché possa sortire gli effetti normativi auspicati dallo stesso Croce: solo così si può ricondurre l'eteronomia di questa «visione» o «legge», ad una qualche forma di autonomia. Per questo Croce, contraddittoriamente con gli assunti del suo immanentismo, non può che fare appello agli uomini di buona volontà, alla «disposizione» al «fervore» all'«amore».

¹⁴ B. CROCE, *Filosofia della pratica*, cit., p. 238.

¹⁵ V. VITIELLO, «*La passione del presente*»: dialogo con Giacomo Marramao, «Iride», XXII, n. 56, aprile 2009, pp. 175-180: 177.

33. *Il Buongoverno di Einaudi*

Veniamo ora all'identificazione, posta da Einaudi, tra liberalismo, buongoverno e «visione della vita». In questo caso si può notare come tale identificazione riproponga, come già abbiamo visto in Croce, l'eterno problema legge-libertà. Diversamente da Croce, però, e per quanto anche la ricerca del *buongoverno* cominci (come ogni ricerca) *post res perditas*, il discorso del liberale piemontese non si muove sul presupposto della totalità, né tanto meno ha la pretesa di porsi da un punto di vista «metastorico» o «metapolitico». Guidato dal desiderio di ricostituire le istituzioni liberali distrutte dalla guerra e dal fascismo, nel corso della sua riflessione Einaudi aveva maturato l'idea che il buongoverno quale «città ideale»¹⁶, fondata sulla dottrina della «lotta» (come concorrenza e discussione), supponendo un modello ideale di uomo, non poteva dirsi neutrale. Per questo la società liberale vagheggiata da Einaudi avrebbe potuto reggersi solo sulla profonda consapevolezza del *limite*. È anche in quest'ottica che deve collocarsi la ricerca einaudiana di una condivisa cornice «etico-giuridico-istituzionale»¹⁷. Fra l'altro, l'insistenza del liberale, soprattutto a partire dagli anni '40, sul problema dei «limiti» lo porterà a definire il liberalismo una «dottrina dei limiti»¹⁸. Limiti che di volta in volta poneva alla ragione calcolante, al dominio della maggioranza, all'intervento dello Stato nell'economia, al modello della concorrenza pura ma anche alla sua concreta attuazione, attuazione che appunto sarebbe dovuta avvenire nei

¹⁶ Ho approfondito questo aspetto in P. SILVESTRI, *After-word. Invisible cities: which (good-bad) man? For which (good-bad) polity?*, in P. HERITIER-P. SILVESTRI (eds.), *Good government, Governance and Human Complexity. Luigi Einaudi's Legacy and Contemporary Society*, Leo Olschki, Firenze 2012, pp. 313-332; si v. anche F. TOMATIS, *Verso la città divina. L'incantesimo della libertà in Luigi Einaudi*, Città Nuova, Roma, 2011.

¹⁷ L. EINAUDI, *Economia di concorrenza e capitalismo storico. La terza via fra i secoli XVIII e XIX*, in *Rivista di storia economica*, VII, giugno 1942, pp. 49-72.

¹⁸ L. EINAUDI, *Liberalismo* (1944), in ID., *Riflessioni di un liberale sulla democrazia. 1943-1947*, a cura di P. SODDU, Olschki, Firenze, 2001, pp. 65-66.

«limiti» di una cornice «etico-giuridico-istituzionale».

Mi limito tuttavia a evidenziare in che senso possa interpretarsi la ricerca einaudiana del buongoverno, quale cifra del suo liberalismo, per rimarcare le differenze intercorrenti tra la sua prospettiva e quella di Croce.

Einaudi utilizza a vario titolo l'espressione *Weltanschauung* o «visione della vita». È sufficiente qui richiamare quel *Memorandum* del 1943¹⁹, poi non pubblicato a causa dell'imminente esilio in Svizzera, in cui riprende fra sé e sé le questioni emerse nel dibattito con Croce. Diversamente da quest'ultimo, che riteneva il liberalismo superiore, ad esempio, al socialismo (perché si porrebbe da un punto di vista metastorico, metapolitico, o di quel «giudizio storico» che «giustifica e comprende in sé» anche le forme autoritarie), Einaudi ritiene il (suo) liberalismo una «visione della vita», cioè una prospettiva sulla vita. E cerca di argomentare la bontà della sua prospettiva confrontandola con la prospettiva opposta, cioè il socialismo, mostrando ad esempio il contrasto fra i diversi modi di concepire la legge giuridica («legge generale e astratta» *versus* «comando particolare», «legge» *versus* «arbitrio», agire «giuridico» *versus* agire «amministrativo») e il modo in cui queste diverse concezioni coartino o rendano possibile la libertà.

Più in generale, se di «superiorità» deve parlarsi, la si deve rinvenire, secondo Einaudi, in quella visione «della vita varia e rigogliosa e pericolosa», propria del liberalismo, contrapposta a quella di una «vita regolata, tranquilla e conventuale», propria del socialismo. Ora, non si tratta solo di una semplice schematizzazione o semplificazione. La prima concezione ha dalla sua parte quell'*apertura* «all'ignoto incerto dove si può intravedere e conseguire un avvenire nuovo e superiore». Questa apertura²⁰, che

¹⁹ Le citazioni qui di seguito sono tratte da L. EINAUDI, *Memorandum*, a cura di G. BERTA, Marsilio, Venezia, 1994.

²⁰ Sull'Einaudi «teorico della società aperta» cfr. R. MARCHIONATTI, *Luigi Einaudi, economista e liberale*, in *Maestri dell'Ateneo torinese dal Settecento al Novecento* (In occasione delle Celebrazioni del VI Centenario dell'Università di Torino), a cura di R. ALLIO, Centro Studi di Storia dell'Università di Torino, Torino, 2004, pp. 61-84.

traduce l'istanza di lasciare sempre aperta la possibilità del *cambiamento*, è figura di libertà.

Secondo Einaudi il cambiamento sociale deve avvenire, se non sempre, almeno preferibilmente, attraverso il dibattito *critico* nella sfera pubblica. Non a caso, sin dall'inizio della controversia con Croce, rileva la scarsa considerazione di quest'ultimo per l'opinione pubblica, istituzione che per l'economista è invece fondamentale per una società autenticamente liberale²¹. Si potrebbe cioè dire che una delle differenze tra Einaudi e Croce, sebbene non sia stata rimarcata da nessuno dei due, rinvia in ultima analisi alla differenza tra *doxa* ed *episteme*. D'altra parte per Einaudi la stessa Costituzione deve rimanere, in nome della libertà, aperta alla possibilità del cambiamento. Orbene, si noti che questa seconda tesi segna, di fatto, l'ultima e definitiva incomprensione nella controversia tra l'economista e il filosofo²².

È però qui sufficiente rilevare come Einaudi torna a più riprese sul nesso libertà-rischio-cambiamento, precisandolo come una parte fondamentale della stessa attività economica, ciò che a Croce riesce invece piuttosto difficile da ammettere nella misura in cui l'economico andrà trasformandosi nel vitale. L'attività economica, sostiene Einaudi, è certamente rischiosa, ma questo rischio che è intrinseco all'agire libero non può e non deve essere eliminato poiché rende possibile quel «*rompere la frontiera del noto, del già sperimentato, e muovere verso l'ignoto ancora aperto all'avanzamento materiale e morale dell'umanità*»²³.

²¹ L. EINAUDI, *Il giornalismo italiano fino al 1915* [1933], in ID., *Il buongoverno* cit., pp. 559-570. Come specificato nella nota n. 1, questo articolo era stato scritto nel 1928 in conclusione alla prima risposta di Einaudi a Croce: *Dei concetti di liberismo economico e di borghesia e sulle origini materialistiche della guerra*, ma poi non pubblicato in quella sede.

²² Cfr. L. EINAUDI, «*Major et sanior pars*» ossia della tolleranza e dell'adesione politica [1945], in ID., *Il buongoverno* cit., pp. 92-112; e la risposta di B. CROCE, *Libertà e forza, Risorgimento liberale*, 23 febbraio 1945; sulla tesi einaudiana si v. le conclusioni di N. BOBBIO, *Il pensiero politico di Luigi Einaudi*, in *Annali della Fondazione L. Einaudi*, VIII, 1974, pp. 183-215.

²³ L. EINAUDI, *In lode del profitto* [1956], in ID., *Prediche inutili*, Einaudi, Torino, 1956-1959, p. 192.

La libertà per Einaudi ha dunque a che fare con la dimensione della possibilità²⁴: «la libertà esiste sinché esiste la possibilità della discussione, della critica. *Trial and error*; possibilità di tentare e di sbagliare; libertà di critica e di opposizione; ecco le caratteristiche dei regimi liberi»²⁵. E il «regime» del buongoverno, quale peculiare società libera è un regime del possibile, strutturalmente connesso a questa possibilità.

Come l'uomo einaudiano è un essere carente e fallibile, non perfetto, bensì perfettibile²⁶, così la «città ideale» vagheggiata da Einaudi, a *metà* tra cielo e terra, possibilità e realtà, è un *modello* non perfetto ma perfettibile, che cioè procede per *trials and errors* sulla via del meglio e del miglioramento, e che rimane aperto all'emersione del «nuovo» e dell'«ignoto».

Che tuttavia anche Einaudi, o meglio, l'«Einaudi-economista» avesse qualche difficoltà, muovendo dal suo empirismo, ad accettare il «dover essere» insito in questa città ideale in quanto *referimento* simbolico, è testimoniato dalle conclusioni dei *Miti e paradossi della giustizia tributaria*²⁷ dove, ricercando quello che appropriatamente chiama uno «*schema ideale*» (o criterio regolativo), si sforza costantemente di agganciarlo a un fondamento empirico – nello specifico la *polis periclea* “storicamente” e “realmente” esistita –, senza rendersi conto che la sua ricerca ha preso le mosse con occhi pregni di ideale, restituendo una *narrazione*, idealizzata o *finzionale*, di quella “realtà” o esperienza storica.

Un discorso diverso dovrebbe invece farsi per l'Einaudi giurista politologo e pubblicista, il quale facendo sua e riaggiornando

²⁴ Sul nesso costitutivo tra libertà e possibilità cfr. B. MONTANARI, *Libertà, responsabilità, legge*, in *Luoghi della filosofia del diritto. Un manuale*, a cura di B. MONTANARI, Giappichelli, Torino, 2009, pp. 27-63.

²⁵ L. EINAUDI, *Scuola e libertà* [1956], in ID., *Prediche inutili* cit., pp. 57-58 (corsivi miei).

²⁶ Cfr. P. NEMO, *Quattro tesi sul tema dei rapporti tra liberalismo e cristianesimo*, in *Problemi di libertà nella società complessa e nel cristianesimo*, a cura di P. HERTIER, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, pp. 129-161.

²⁷ L. EINAUDI, *Miti e paradossi della giustizia tributaria* [1940, II ed. riv. e ampl.], Einaudi, Torino, 1959, pp. 259 ss.

profondamente la migliore tradizione della scienza politica italiana spiega, con una metafora, che le istituzioni si reggono su una sorta di «incantesimo», in virtù di «dogmi», «tabù» e “messe in scena”: «il mondo sociale è tutto un tendone da palcoscenico; e dietro non c'è nulla»²⁸.

Nel discorso einaudiano sussiste dunque un livello “ultimo” di legittimità, cioè *fondativo e «invisibile»*²⁹ (per usare le sue stesse parole), ma reso visibile da miti e dogmi su cui si regge l'intero ordinamento istituzionale e sociale, e che sono per definizione sottratti, seppur temporaneamente, alla critica. Nell'unico saggio in cui tematizza e affronta esplicitamente il problema della legittimità, richiamandosi ai lavori di Guglielmo Ferrero, Einaudi sostiene che le «formazioni politiche» stabili «poggiano sulla base granitica di *miti* giuridicamente indefinibili, di alcune *parole* il cui significato è probabilmente impossibile precisare; di miti e parole nelle quali però si incarna la volontà del passato ed il consenso dei viventi». Questi miti sono spesso condensati in una «formula inavvertita [...] a cui nessuno obietta». In quanto collanti del legame sociale, queste «*formule*» e/o «*rituali*» sono «stati d'animo» che costituiscono la «base della legittimità». È così che le istituzioni sono accettate dalle «generazioni venture»³⁰.

In questo senso, mi pare debba prendersi sul serio il suo *riferimento* all'affresco di Ambrogio Lorenzetti sugli *Effetti del Buono e del Cattivo Governo nella campagna e nella città*, i cui particolari aveva inserito nella raccolta *Il buongoverno* (1954), pubblicata quando era Presidente della Repubblica. Il riferimento deve essere colto, per dirla con Di Robilant, proprio per la sua natura teoretico-figurale e sintetico-allusiva. La ricerca einaudiana del Buongoverno sembra rinvenire in queste immagini quelle regole non scritte

²⁸ L. EINAUDI, *Piero Gobetti nelle memorie e nelle impressioni dei suoi maestri*, in *Il Baretti*, 16 marzo 1926, p. 80 (corsivi miei).

²⁹ L. EINAUDI, “*Major et sanior pars' ossia della tolleranza e dell'adesione politica* [1945], in ID., *Il buongoverno*, cit., pp. 92-112.

³⁰ L. EINAUDI, *Della paura* [1946], in ID., *Riflessioni di un liberale sulla democrazia. 1943-1947*, a cura di P. SODDU, Leo Olschki, Firenze, 2001, pp. 223-26 (corsivi miei).

e invisibili su cui si fonda l'ordine sociale. L'affresco del Lorenzetti, che Einaudi sembra additare quale peculiare riferimento o "mito fondatore" di una buona società, è una «figura sintetica» che cioè riflette e rende ulteriormente visibili tali regole non scritte. Di più, tra "interno" (invisibile) ed "esterno" (visibile), interiorizzazione e rappresentazione figurale, *ethos* e legge fondamentale (o fondamento finzionale della legge posto in posizione di terzietà), l'immagine del Buongoverno sembra essere additata da Einaudi, in qualità di Presidente della Repubblica cioè emblema vivente, quale potenziale catalizzatore delle diverse prospettive, i diversi "sguardi sul buon governo" (o anelanti al buon governo oppure fuggenti dal mal governo). Sguardi che possono *incontrarsi* lungo il percorso di un affresco che testimonia qualcosa di profondamente antropologico: i diversi registri *comunicativi* dell'umano, messi in scena alludendo a diversi "linguaggi" (religioso, politico, giuridico, economico, artistico, simbolico, architettonico, musicale, allegorico ... sino al linguaggio del corpo e della danza). La figura del Buongoverno, quale peculiare riferimento fondatore e ideale di una buona società, istituisce e iscrive una *normatività* se e nella misura in cui chi si *rapporta* ad esso dà luogo a un processo di identificazione. Nondimeno, quest'immagine fondante rimane aperta al cambiamento se e nella misura in cui cittadini e governanti sappiano mantenere aperto, come Einaudi supponeva e come invece Croce negava, lo scarto tra cielo e terra, possibilità e realtà.

Infine, questo "quadro", questa "visione", come uno *specchio*, rilanciano in continuazione, e all'infinito, la domanda sull'uomo e sul *senso* del vivere associato, un senso che «non è mai compiutamente ed esaustivamente esprimibile, ma soltanto suscettibile di indicazioni *allusive*»³¹. Infine, in quanto *ideale*, il Buongoverno non può e non deve essere mai del tutto posseduto, istituito, costituito, positivizzato. Solo così, come mondo virtuale che è ancora e sempre possibile, e in quanto fonte di un'eccedenza continua di senso, è garanzia di libertà.

³¹ E. DI ROBILANT, *La configurazione delle teorie nella scienza giuridica*, cit., p. 536.

IV.

Riflessioni conclusive

Fra le differenze che sono andate via via affiorando nel dibattito con Einaudi, ce n'è una in particolare che più di ogni altra rimarca la diversità di problemi che i due stavano affrontando: nel caso di Croce l'Utile era non più e non soltanto la volizione economica, ma era ora chiamato a rendere conto dell'emergente e inquietante problema del vitale. Il filosofo, infatti, si era a lungo battuto per il riconoscimento della positività categoriale dell'utile che, come spesso ripeteva non è né morale, né immorale, bensì amorale, caratterizzato per così dire da una peculiare neutralità etica. Ora, invece, come è stato efficacemente sintetizzato, nel tentativo di "descrivere" la storia della libertà, il cui cammino è segnato da una dura lotta contro il negativo sempre risorgente,

«la dialettica dei distinti rischiava di convertirsi nella dialettica degli opposti, e il momento economico (sempre più identificato con i ciechi impulsi dell'attivismo e del vitalismo) di perdere la sua autonomia categoriale, per trasformarsi in qualcosa di "patologico", che la coscienza morale era chiamata a fronteggiare in una lotta tragica, dall'esito alterno, e senza la possibilità di poter mai riconoscere nell'"economico" così concepito, la piena razionalità della vita spirituale [...] L'"economico" ridotto ormai a "materia e stimolo" della superiore vita morale, essa sola dotata di vera positività, introduceva, nell'ordinata architettura del pensiero crociano, un elemento di profonda inquietudine, che ben corrispondeva alle tragiche lacerazioni dell'epoca in cui a Croce era toccato vivere e di cui aveva cercato di narrare la storia. E ancora più inquietante si rivelava questa nuova posizione dell'"economico", di fronte alla constatazione di quanto fosse problemati-

ca la sua stessa “strumentalità”, capace di mettere in pericolo la vita morale e il progresso civile e di condurre a una lunga eclisse storica della libertà»¹.

Questo problema ha caratterizzato quella che è stata variamente chiamata l'ultima fase della filosofia crociana. Con la riflessione sul vitale il filosofo arriva ad aprire delle fratture difficilmente ricomponibili nella struttura della tetralogia dello Spirito, aprendo cioè un dualismo tra libertà e vitalità che rivela, al fondo del discorso crociano, il problema di una insuperata antropologia delle facoltà. L'ultima riflessione crociana sulla teoria della libertà è anche quella che rivela lo scacco del programma di dedurre l'empirico: nonostante la concretezza e la spontaneità dello Spirito continuamente rivendicate da Croce, l'empirico è ciò che deve essere *sorvegliato*, controllato, regolato, a partire da un “discorso” che permane, contraddittoriamente, nell'orizzonte della metafisica.

34. *La libertà e il vitale. Il mancato superamento dell'antropologia delle facoltà.*

Riprendiamo per un momento la tesi formulata da Croce circa il rapporto tra libertà e istituzioni, secondo cui gli «*istituti*» (o i «provvedimenti») politici giuridici ed economici sono «il *corpo storico*» della libertà, cioè «spiritualità corporificata e, perciò stesso, corporeità spiritualizzata».

Lasciando da parte il problema dell'irrisolta questione delle istituzioni come finzioni concettuali di cui l'Utile doveva rendere conto, questa tesi sembrerebbe non di meno in perfetta sintonia con le riflessioni che Croce stava conducendo su *Le due scienze mondane: l'estetica e l'economica*², che rivendicava orgogliosa-

¹ P. BONETTI, *Introduzione a Croce*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 83-84 e p. 86.

² B. CROCE, *Le due scienze mondane: l'estetica e l'economica* (1931), in ID., *Breviario di estetica; Aesthetica in nuce*, Adelphi, Milano, 1990, pp. 169-190.

mente quali cifre della sua filosofia immanentistica, la cui «mondanità» consisteva proprio nell'aver fatto i conti con il «senso» e con «quelle che un tempo si dicevano le *facultates inferiores* dello spirito», e nell'aver superato ogni forma di dualismo (Spirito/Natura, soggetto/oggetto, ragione/sentimento, ecc.) che Croce stesso attribuiva a un residuo di «kantismo», particolarmente presente nelle prime riflessioni sull'estetica. Come infatti spiega in un passaggio cruciale dell'autobiografia, ove evidenzia il punto di svolta della sua filosofia,

«la considerazione attenta di quelle che un tempo si dicevano le *facultates inferiores* dello spirito, perché più sembravano attenersi al senso e all'appetizione, la fantasia, cioè, e l'utilitaria o economica volontà, mi condusse a vedere nella trascuranza o nel dispregio di queste l'impedimento, e nel riconoscimento della loro importanza e valore la via necessaria a intendere in pieno l'unità dello spirito, a criticare e dissolvere il concetto di Natura, malamente intesa come altro dallo spirito, e a stabilire l'immanenza del reale»³.

Per la filosofia di Croce la posta in gioco era molto alta: l'intero impianto della filosofia dello spirito come assoluto immanentismo, che aveva pian piano assunto le vesti di una filosofia della libertà, dipendeva dal conseguito superamento di questa «vecchia» antropologia delle facoltà⁴. Ora, a mio giudizio la questione del vitale finisce proprio con il mettere in discussione questo (presunto) superamento.

Si possono a questo riguardo accostare due articoli scritti da Croce nello stesso torno di tempo: *Ancora di liberalismo, liberismo e statalismo* e il più celebre *La fine della civiltà*. Nel primo scrive che

³ B. CROCE, *Contributo alla critica di me stesso* (1915), Laterza, Bari, 1945, p. 65.

⁴ Questa rilettura della questione antropologica nella filosofia crociana la devo alle preziose lezioni di Antropologia della libertà di Carlo Isoardi. Si v. ora C. ISOARDI, *Cristianesimo e antropologia, la promessa e la croce*, postfaz. di P. Sequeri, Giappichelli, Torino, 2012

«è da tenere assiomatico che la vita umana non è soggetta a due leggi contrastanti o parallele, ma a un'unica suprema, e decisiva in ultima istanza, e che questa legge si chiama la coscienza morale, la quale è coscienza ed esercizio di libertà in quanto ubbidisce solo a sé stessa»⁵.

A questo proposito sarebbe ancora facile chiedersi: se fosse davvero «assiomatico» che la coscienza morale «ubbidisce solo a se stessa», allora perché Croce avverte l'esigenza di ribadire questo assioma con così tanta veemenza? Non è proprio perché questa coscienza morale *non* ubbidisce *solo* a sé stessa che il filosofo deve ribadire questo "assioma"?

Il punto che tuttavia interessa in questa sede è che l'idea "assiomatica" che esista solo un'unica e suprema legge, quella della coscienza morale, sembra esser messa in dubbio nello stesso anno in cui viene asserita con tanta sicurezza.

Ne *La fine della civiltà*, scritta all'indomani della seconda guerra mondiale, Croce sembra rifiutarsi di voler concepire la «barbarie risorgente» come estranea alla vita dello spirito, e tenta sino alla fine di ricondurre questa barbarie che prenderà il nome di «vitale» entro la categoria dell'utile. Si viene dunque configurando una dialettica

«dell'impeto vitale e della creatività, del *duplice ordine delle forze, le vitali od organiche e le morali, ciascuno dei quali obbedisce alla sua legge* che non è quella dell'altro ordine, ma nessuno dei due può far di meno dell'altro [...] [ed entrambi compongono insieme] l'unità spirituale, che è unità dinamica o dialettica, la quale ha in sé stessa e non fuori di sé stessa le opposizioni con le quali si svolge la sua vita»⁶.

È difficile dire se questo saggio sia da intendersi nel senso di un'autocritica, ma certamente Croce riconosce le difficoltà emergenti e lo «sforzo penoso» del pensiero di fronte ai colpi del nichilismo e soprattutto del male radicale. Quasi evocando la meta-

⁵ B. CROCE, *Ancora di liberalismo, liberismo e statalismo*, cit., p. 102.

⁶ B. CROCE, *La fine della civiltà* (1946), in ID., *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari, 1949, p. 306.

fora della *Ginestra* di leopardiana memoria, Croce scrive:

«nelle tregue concesse dalle forze distruggitrici, nelle quali la civiltà tessé e ritessé la sua tela, e che pur tra episodiche o parziali distruzioni durarono secoli o millenni, e con le quali si è potuto persino mettere insieme una cosiddetta “storia universale” [...] si è tessuta l’illusione che la civiltà umana sia la forma a cui tende e in cui si esalta l’universo, e che la natura le faccia da piedistallo. E richiede uno sforzo penoso passare alla diversa visione della civiltà umana come il fiore che nasce sulle dure rocce e che un nembro avverso strappa e fa morire, e del pregio suo che non è nell’eternità che non possiede, ma nella forza eterna ed immortale dello spirito che può produrla sempre nuova e più intensa»⁷.

L’Utile non è più la «forza», pur sempre positiva, della volizione individuale creatrice di realtà e storia, ma è qui chiamato a rendere conto della violenza brutale e distruttrice. La bellezza di questo passo non deve tuttavia distogliere da quel ripiegamento consolatorio, tipicamente metafisico, contenuto nelle ultime righe: il male radicale sarà sempre redento dalla forza «eterna ed immortale dello spirito».

Non è questa la sede per affrontare il problema del male nella filosofia di Croce. Sia però sufficiente richiamare quanto ha scritto Sasso al riguardo. Ne *La fine della civiltà*

«proprio questo orizzonte trascendentale dei contrasti vi è messo in crisi, e [...] lungi dal porsi come la struttura necessaria delle sue stesse deviazioni ed evoluzioni, l’umanità costituisce uno soltanto dei termini di un rapporto, all’interno del quale essa può giungere, ad opera dell’altro termine (la vitalità naturale), alla completa dissoluzione».

In tal modo nelle pagine dell’ultimo Croce,

«la continuità positiva dello spirito, viene spezzata o interrotta dal suo necessario ritorno alla vitalità, dalla quale sempre il processo ricomincia. [...] la “necessità” alla quale lo spirito è connesso, diviene così il “limite” che frena la sua potenza risolutrice

⁷ *Ivi*, p. 311.

del non essere, il suo assoluto non poter sciogliere il nesso con il finito, con il male, con il peccato originale»⁸.

Qui importa molto più modestamente ritornare su quella oscillazione di Croce per cui se da un lato non ci sono due leggi contrastanti e parallele ma un'unica «legge suprema» che è quella della coscienza morale che «ubbidisce solo a se stessa», dall'altro scrive pure che esiste un «duplice ordine delle forze, le vitali od organiche e le morali, ciascuno dei quali obbedisce alla sua legge che non è quella dell'altro ordine, ma nessuno dei due può far di meno dell'altro».

A mio modo di vedere, ciò dipende dal fatto che la libertà crociana è inestricabilmente legata a una peculiare *antropologia delle facoltà*⁹, vale a dire a una *visione* dell'uomo *mediata dalla metafora* di un sé superiore e uno inferiore, uno positivo, l'altro negativo¹⁰. Si direbbe che il filosofo non riesca a liberarsi, nonostante gli intenti, da quella rappresentazione dualistica e gerarchica del soggetto moderno. Non solo la contrapposizione, presente sin dall'inizio della speculazione di Croce, tra «attività» e «passività», ma i

⁸ G. SASSO, *Benedetto Croce*, cit., pp. 651 e 686-7.

⁹ Questo problema è stato notato anche da Abbagnano, seppur con riferimento alle ultime riflessioni crociane sulla Poesia e alla teoria del linguaggio come espressione poetica, dove il nesso tra individuale e universale veniva alterandosi e la poesia veniva conquistando la stessa dimensione della totalità, ma anche il rapporto tra le forme diveniva problematico: «l'unità e la connessione necessaria tra queste forme diventa impossibile ed esse cessano di essere forme cioè momenti di un'unica storia spirituale per diventare *facoltà*, l'una accanto all'altra, nel senso della vecchia psicologia metafisica» (N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, III, Utet, Torino, 1982, pp. 507-508).

¹⁰ Come ha notato I. BERLIN, *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano, 1989, p. 67: «la metafora dell'essere padroni di se stessi» sottesa all'idea di libertà come autonomia, viene spesso raffigurata rinviando, da un lato, a un «io che domina», che «viene di volta in volta identificato con la ragione, con la propria "natura più alta", con quell'io che calcola e mira a ciò che a lungo andare lo soddisferà, col proprio io "reale", "ideale" o "autonomo", con la parte migliore di se stessi». Dall'altro, a tutto ciò si contrappone «l'impulso irrazionale, il desiderio incontrollato, la natura "più bassa", la ricerca dei piaceri immediati, l'io "empirico" o "eteronomo" in balia di qualunque ventata di desiderio e di passione, che ha bisogno di essere disciplinato con rigore».

tanti esempi addotti nella stessa riflessione sul liberalismo – dall'identità, che instaura tra libertà, «operosità» e «autonomia», e il fatto che questi concetti vengano contrapposti alla «vita fisiologica», alla «condizione animale», alla «servitù alle passioni» o alla «passività dello sfrenamento bestiale»¹¹, sino ad arrivare alla contrapposizione tra autonomia ed eteronomia – sono una chiara testimonianza che la libertà di cui parla Croce, lungi dall'essere una libertà che, come diceva, «non ammette aggettivazioni», è la libertà come *autonomia*, come dominio di sé, libertà come essere padroni di sé stessi.

D'altra parte, che in Croce sussista una questione antropologica è un problema variamente notato, soprattutto con riferimento alla pensabilità dell'individuo nella sua filosofia. Era questo ad esempio il programma di riforma che aveva assunto Antoni nei confronti della filosofia di Croce. Con riferimento al dibattito su liberismo e liberalismo, scrive che

«la distinzione di liberismo e liberalismo è la distinzione di tutto e parte. Il liberalismo è totale, riguarda l'uomo in tutti i suoi aspetti, mira ad una società in cui siano rispettate e promosse tutte le sue attività positive: arte, scienza, vita morale e religiosa, vita familiare e politica, la sua salute ed energia vitale. Di esso il liberismo è la sezione che riguarda l'attività economica. Non si tratta dunque della distinzione tra un superiore principio etico ed un inferiore strumento economico, ma di un unico principio operante in settori diversi. Röpke ha intuito questo quando ha sostenuto che vi era una unità della società in tutte le sue parti, ma Croce ha potuto rimproverargli di non aver fornito la dimostrazione di questa unità. In effetti si può ammettere che una società abbia in sé delle contraddizioni, che cioè una forte tradizione politica liberale possa coesistere in un paese con una economia largamente socializzata, ma ciò che è unitaria e non tollera in sé contraddizioni è la visione che ciascuno ha della vita e dell'uomo e che governa i nostri atteggiamenti morali e politici»¹².

¹¹ B. CROCE, *Principio, Ideale, Teoria*, cit., p. 71.

¹² C. ANTONI, *Liberalismo e liberismo*, in ID., *La restaurazione del diritto di natura*, cit., pp. 167-68. Sul pensiero di Antoni, con particolare riferimento a que-

Tuttavia, la distinzione tra tutto e parte, tra liberalismo «totale» e liberismo come parte *necessaria* di esso, così come il riferimento alla visione dell'uomo «in tutti i suoi aspetti» è ben lungi dall'allontanarsi dalla logica di un *nesso fondativo* tra un «superiore» e un «inferiore», anzi, a ben vedere, replica questa logica, e, problematicamente, rischia di dissolvere quello stesso «liberismo» (o «economico») nel tutto, o quantomeno di «eticizzare il liberismo»¹³.

Un tentativo di riforma antropologica della filosofia crociana lo ritroviamo anche nella sfida che Matteucci aveva lanciato nel 1972. Egli infatti, tentando di salvare la filosofia crociana dai problemi del suo immanentismo scriveva:

«è chiaro che una volta usciti dall'immanentismo il problema della dialettica dei distinti si pone non più sul piano di una filosofia dello spirito assoluto, ma su quello di una antropologia che storicamente rilevi le facoltà e i bisogni dell'uomo. *Il discorso politico liberale è, così, possibile solo nell'ambito di un discorso più generale o totale sull'uomo*».

A suo modo di vedere, si trattava però di ripensare la libertà crociana in senso trascendentale, e, d'altra parte,

«per conoscere i problemi del proprio tempo e non restare nella tautologia della universalità, sono indispensabili le scienze che studiano l'uomo, dalla biologia alla psicanalisi, dalla psicologia alla sociologia; in altri termini bisogna costruire, sulla base delle scienze, *una nuova antropologia filosofica* che eviti i pericoli di un astratto soggettivismo. Solo così si potrà mettere a raffronto l'individuo empirico esistente con la sua possibile universalità»¹⁴.

Matteucci non forniva però ulteriori ragguagli circa questo programma di ricerca. D'altra parte, tanto il riferimento al «di-

sta tematica, si v. R. CUBEDDU, *Liberalismo e liberismo: Antoni tra Croce e "gli amici della Mont Pélerin Society"*, in ID., *Margini del liberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003, pp. 109-140.

¹³ N. IRTI, *Dialogo sul liberalismo*, cit., p. 37.

¹⁴ N. MATTEUCCI, *Il liberalismo in un mondo in trasformazione*, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 42 e p. 43.

scorso più generale o totale sull'uomo» quanto l'istanza di un «raffronto» tra «l'individuo empirico esistente con la sua possibile universalità» rischiano semplicemente di invertire quella «deduzione dell'empirico» che costituisce uno dei principali problemi della filosofia dello spirito. Bisognerebbe allora e anzitutto capire le ragioni del fallimento della deduzione dell'empirico.

Per intendere la questione antropologia sottesa alla filosofia di Croce si dovrebbe forse cominciare con il ricordare la sua interpretazione della storia della filosofia moderna che da Kant porta all'idealismo: il passo decisivo compiuto da Fichte e Hegel era consistito nell'aver superato la trascendenza e nell'aver fatto «di Dio la Libertà e della Libertà la Realtà». E ricordiamo anche che l'elaborazione crociana della struttura della volontà e del relativo nesso necessità-libertà lo aveva portato ad insistere sul carattere *finito* della volontà tale per cui, scriveva: «Dio stesso, per quel che sembra, non può operare se non limitandosi negli esseri finiti»¹⁵. Così come nella *Religione della Libertà* scriveva che la libertà non ammette «aggettivi né empiriche determinazioni per la sua intrinseca infinità; ma non per ciò non si poneva da sé di volta in volta i suoi limiti, che erano atti di libertà, e così si particolareggiava e si dava un contenuto [gli istituti]». Pertanto Dio o la Libertà *operebbero* limitandosi. L'infinito si fa finito. È così che si dice, si predica la *prassi* o la volontà di Dio? Ma l'assoluto può essere pratico?

Invero, che la libertà infinita si ponga «*da sé*» i suoi limiti, o, detto altrimenti, la pretesa auto-limitazione della libertà infinita, è impossibile, e l'infinito non può non rimanere infinito. Il finito, il concreto, l'istituto, la legge o il contingente, non esistono nell'orizzonte dell'assoluto. La tesi, che abbiamo incontrato, secondo cui gli «*istituti*» (o i «provvedimenti») politici giuridici ed economici sono «il *corpo* storico» della libertà, cioè «spiritualità corporificata e, perciò stesso, corporeità spiritualizzata», svela qui il suo problema principale. La necessità annulla la contingenza e il «corpo», e, con essi, gli istituti e l'individuo.

E ciò avviene perché come ha colto Sasso, nonostante ogni

¹⁵ B. CROCE, *Filosofia della pratica*, cit., p. 41.

tentativo di riforma della dialettica il discorso crociano permane nell'orizzonte della metafisica:

«Se l'ambizione della dialettica è di “fondare” il movimento senza rinunciare alla salda razionalità di un fondamento incontraddittorio, e, analogamente, di “salvare le differenze” senza per questo dire addio all’“essere”, il risultato è riuscito, malgrado l'intensità dello sforzo e la sottigliezza (del resto sempre dissimulata con classica eleganza) di molte analisi, diverso dal programma. Il movimento si è chiuso nell'essere, il divenire si è cristallizzato nell'essere del divenire: le “differenze” si sono rivelate identiche, analiticamente identiche, all'unità che le sottende e le risolve in sé. L'identico-diverso è un identico»¹⁶.

Allora, quell'«indifferenza» di Croce nei confronti degli istituti, indifferenza che Einaudi aveva rilevato, ma senza riuscire ad argomentare il punto, deve esser spiegata proprio in quanto *indifferenza*. L'indifferenza *di* Croce è anzitutto indifferenza costituita *della* filosofia dello spirito che continua a muoversi nell'orizzonte della metafisica: in questo orizzonte è impossibile dire la differenza. L'orizzonte della metafisica è appunto l'orizzonte dell'indifferenza. Ma come spiegare l'indifferenza *di* Croce, se non attraverso un rapporto speculare tra lui e la sua filosofia? L'indifferenza, alla fine, e a ben vedere, non è mai di una filosofia, ma solo di un soggetto che si *identifica* con essa e si comporta di conseguenza.

E allora, la tesi secondo cui gli «*istituti*» (o i «*provvedimenti*») politici giuridici ed economici sono «*il corpo storico*» della libertà, cioè «*spiritualità corporificata e, perciò stesso, corporeità spiritualizzata*», rimane un gioco di parole. Certo, “un gioco di parole”, ma per Croce non c'era niente di più serio di queste parole o *nomi*, se ad esse continuava a dare *credito*: ne andava della sua stessa filosofia se dal retto intendimento delle *facultates inferiores* e dal loro riscatto dipendeva la possibilità di istituire l'«*immanenza del reale*».

Nonostante le continue accuse che il filosofo rivolge a ogni forma di intellettualismo e astrattismo, e nonostante la sua continua rivendicazione dell'utile quale cifra della concretezza o «*mon-*

¹⁶ G. SASSO, *Benedetto Croce*, cit., p. 1019.

danità» della filosofia dello spirito, il permanere di un orizzonte metafisico è un problema che rivela lo scacco della filosofia dello spirito. Croce sostiene che «*la categoria dell'umanità e quella della libertà coincidono*; e, per disumano che si dica un regime o una età, disumano affatto non diventa mai, se (come altresì diceva il Vico) non voglia trarsi dai confini dell'umanità e cadere nel nulla»¹⁷. Ma ciò conferma quanto accennavamo in precedenza: Croce non parla dell'uomo concreto e storicamente esistente, bensì dell'umanità. La storia della libertà=umanità, non è la storia del singolo individuo. L'individuo, in questa prospettiva, è cancellato.

Ma v'è di più. Il tentativo stesso di pensare il «vitale» come categoria o di ricondurlo alla categoria dell'economico, ci riporta al problema già incontrato relativamente alla *Filosofia della pratica* che vorrebbe rendere conto della volontà «in atto», e in questo rendere conto finisce nondimeno con l'oggettivarla in una filosofia della pratica. La questione può essere riformulata come segue. Croce non cessa mai di celebrare i moti «spontanei» della «vita», ma questa «vita» che precede, precede come vivere (cioè come vita vissuta) o come «vitale», cioè come categoria? La «vita» pensata è, e rimane, una vita oggettivata.

E del resto, a ben rifletterci, l'originaria formulazione della tetralogia dello spirito sembra rivelare la sua natura di *finzione* o *rap-presentazione* di un «Uomo in grande», con due principali facoltà: il conoscere e il volere, seppur ulteriormente suddivise in individuale e universale. E per quanto Croce si fosse sforzato di mettere in *relazione* le quattro forme, alla fine questa immagine tornerà a un antico dualismo, attraversato da una faglia e da un conflitto insanabile tra Etico e Utile-vitale. Ma anche questo conflitto è oggettivato in una visione, in una immagine, in un discorso, in un racconto che Croce continuerà a scrivere e riscrivere sino alla fine: «... E richiede uno sforzo penoso passare alla diversa visione della civiltà umana come il fiore che nasce sulle dure rocce e che un nembo avverso strappa e fa morire ...».

¹⁷ B. CROCE, *Perpetuità ideale e formazioni storiche* (1938), in *Liberismo e liberalismo*, cit., p. 62 (corsivi miei).

35. Il «pane», o dell'empirico indeducibile

Come abbiamo visto la maggior parte dei problemi della filosofia dello spirito sono riconducibili al permanere di una logica fondazionalista: quanto più Croce invoca questo fondamento, tanto più rivela la sua *manca*za. Emblematica è questa affermazione di Croce:

«se la libertà o moralità è l'istanza suprema, il principio supremo, essa sola può e *deve* regolare i bisogni meramente vitali [...]. Ma in tal continuo calarsi nei bisogni economici per regolarli, nel continuo contatto con essi, sorge di continuo il *pericolo* di confondere il regolatore col regolato, di adeguare ed identificare la libertà con la materia che essa plasma, o di farla condizionata e dipendente da questa materia»¹⁸.

Quanto più questo fondamento è minacciato, è in «pericolo», tanto più si rivela la sua *non necessità*. E alla fine il discorso crociano continua a rinviare, a ostendere o mostrare il senso di un empirico che *resiste* a qualsivoglia logica fondativa e che esiste autonomamente da essa. L'empirico continua a rinviare a un «fuori» dello Spirito, un fuori che, sebbene sia impensabile nella logica dello Spirito, lo ritroviamo spesso, come abbiamo visto, proprio nelle parole di Croce.

Di qui l'interesse per la categoria dell'Utile chiamata a tenere assieme tanto la volontà (economia, giuridica e politica), quanto la necessità della finzione della necessità, e quindi anche il rapporto tra volontà e finzione o tra volontà e legge. In questo suo dover legittimare il nome in quanto nome, la finzione in quanto finzione, il nome (come scissione) continua ad essere presupposto a quel processo deduttivo che avrebbe dovuto dedurlo.

A questo riguardo, rimane davvero significativa la riflessione sull'«irrealtà della legge». Il diritto positivo, in quanto posto, è volontà, in quanto legge è finzione o astratto, e, dunque, volizione irreali. Così facendo Croce intendeva sottrarre il diritto positivo a ogni entificazione metafisica, e rendere davvero conto del suo es-

¹⁸ *Ivi*, p. 100 (corsivi miei).

sere positivo ed empirico, ma l'esigenza di dover comunque fondare, legittimare questo diritto infondato, lo porta a qualificare la legge come «irreale» appunto perché solo la volizione è «reale». L'*irrealtà* della legge, dunque, la sua non-realtà non può che essere predicata a partire da una Realtà fondata e vera (quella dello Spirito), facendo della volontà una struttura trascendentale. D'altra parte, il rapporto tra i due termini, volontà e finzione, non riesce a costituirsi: la legge, come volizione dell'astratto, rimane scissione, e come scissione non può essere a monte della sintesi volitiva che l'Utile, in quanto categoria, non può non realizzare. Ma l'Utile è davvero l'*autore* della scissione? Chi è questo autore, se non una finzione fondativa, né più né meno della volontà «in atto»?

Il discorso crociano è mosso da un'autentica istanza di rendere conto dell'*autonomia* dell'economia, della politica e del diritto, onde sottrarli tanto alla cattura del positivismo metafisico delle scienze dell'epoca, quanto alla logica idealistica del superamento dell'astratto nel concreto. E tutto ciò era fatto anche in nome della libertà, realtà e concretezza del volere. Il problema, però, è che la concretezza e l'individualità della volontà non si costituiscono nella sua struttura trascendentale. E non è un caso, come abbiamo rimarcato nel corso del testo, che la riflessione giuridico-politica sul consenso, sull'incontro di due o più volontà, sul governo come processo di azioni utili, si riveli in ultima istanza una narrazione con cui Croce articola *relazioni*. Il «caso tipico» del conflitto tra Romani e Longobardi assunto come figura dell'origine del diritto, rimane, appunto, un tipo, una figura dell'origine, che si dispiega in forma narrativa. E la stessa riflessione su liberismo, liberalismo e libertà, sfociata nel tentativo di costruire una teoria filosofica della libertà, finisce con il costruire una personificazione della libertà che “vuole”, “discerne”, “sceglie”, “giudica”, ecc.

La posizione di Croce rispetto al positivismo giuridico, ma anche alle scienze sociali come la scienza economica e politica, risulta semplicemente speculare, giacché entrambe continuano a presupporre una realtà fondata. La differenza sta nel fatto che Croce sposta il discorso sul reale “un po' più in là”, o, per usare un'altra

metafora spaziale, su “un piano più alto”: il piano del trascendentale concreto. In questa prospettiva, il positivo è l’astratto e irreale, nondimeno l’irreale è predicato pur sempre in nome di un Reale, così come la finzione, che è «non vera ma utile», è predicata in nome del vero assoluto. Ma, come abbiamo visto, anche il trascendentale concreto presenta aporie insanabili relative alla difficoltà di articolare il nesso tra universale e individuale. D’altra parte, lo stesso positivismo delle scienze sociali, che ragiona sul *rapporto* tra ipotesi o finzioni e realtà, considerando la realtà ciò che legittima quelle ipotesi o la loro utilità, continua ad assumere la realtà come verità, o, meglio, come il garante della verità.

A questo riguardo è stato giustamente rilevato che

«la problematica confusione tra verità ed esperienza (o realtà) non risparmia [...] neanche l’analisi crociana, che pure di questa confusione voleva a suo modo dar conto criticamente. Il senso della verità [assoluta] che assume la filosofia esclude qualsiasi “discorso”. Ma allora il rilievo che Croce rivolge al suo stesso edificio spacciati per veri, si allarga fino a divorare il suo stesso edificio speculativo. A rigore, solo il linguaggio e la metafora dominano la scena; i “concetti” restano nomi, etichette di differenze e metafore che la filosofia articola solo all’apparenza. Resta l’esperienza e la sua realtà: è l’esperienza che prende la parola, non il *logos*»¹⁹.

Per concludere, torniamo alla questione antropologica e al rapporto tra libertà e vitale, con un ultimo cenno al dibattito tra Croce ed Einaudi.

Qui preme rimarcare quel fallimento della deduzione dell’empirico, le cui ragioni sono da rinvenirsi proprio nella ricerca della deduzione in quanto tale. Così, l’immanentismo assoluto, che Croce riteneva di aver conseguito riportando la trascendenza nel mondo, nella riflessione sulla libertà sembra rivelarsi come il suo esatto contrario. E la libertà come «istanza suprema», o «principio supremo», diviene una sorta di Dio che vuole regolare il mondo, ma che da questo mondo non vuole essere contagiato: «in tal continuo calarsi nei bisogni economici per regolarli, nel continuo contatto

¹⁹ G. PERAZZOLI, *op. cit.*, p. 193.

con essi, sorge di continuo il *pericolo* di confondere il regolatore col regolato, di adeguare ed identificare la libertà con la materia che essa plasma, o di farla condizionata e dipendente da questa materia». E l'«eteronomia della trascendenza», da Croce considerata come l'opposto della sua filosofia della libertà, qui ricompare. Croce aveva fatto della moralità «il divino che l'uomo ha in sé»²⁰. Ma questo «divino» evoca la figura di un Dio che ha paura di perdersi nel mondo e che si tiene lontano dai suoi «pericoli». Qualunque cosa Croce abbia voluto sostenere nel tanto discusso *Perché non possiamo non dirci "cristiani"*, questo non è certo il Dio che in Cristo si è fatto uomo ed è morto in croce²¹.

Il fatto che la concezione crociana della libertà rinvii a una peculiare antropologia delle facoltà gerarchico-dualistica, dove il vitale è un che di problematico da risolvere, superare o dominare, è ulteriormente confermato da uno scritto in cui torna *Ancora sulla teoria della libertà* (1943). Croce aveva più volte dichiarato di aver superato e risolto, con la sua filosofia, tutte quelle forme di dualismo che fanno capo alla dicotomia Spirito/Natura. Ma più che sciogliere o temperare questo dualismo in una *dualità*, lo «spiritualismo assoluto» del pensatore napoletano si rivela una forma di monismo. La differenza tra idealismo (liberale) e materialismo (autoritario), scrive Croce,

«sta unicamente nella interpretazione dei due momenti del reale, argomentandosi il materialismo di dedurre lo spirito, l'idea, il pensiero, la moralità dalla materia, e l'idealismo, per contrario, argomentandosi di *dedurre* dallo spirito la cosiddetta materia, come uno degli strumenti che esso si foggia o una delle sue interne antinomie»²².

²⁰ B. CROCE, *Le contaminazioni di morale e politica e l'unione incontaminata*, in ID., *Il carattere della filosofia moderna* (1941), Bibliopolis, Napoli, 1991, p. 229.

²¹ B. CROCE, *Perché non possiamo non dirci "cristiani"*, in «La Critica», 20 novembre 1942, rist. da Laterza, Bari, 1944.

²² B. CROCE, *Ancora sulla teoria della libertà* (1943), in ID., *Scritti e discorsi politici* (1943-47), 2 voll., Bibliopolis, Napoli, 1993, p. 99.

Orbene, questo modo di «dedurre» lo spirito dalla materia o la materia dallo spirito, non solo non scioglie affatto la contrapposizione tra idealismo e materialismo, giacché rimangono due forme di monismo contrapposte. Ma non riesce nemmeno a pensare la relazione tra spirito e materia, se non in forma di dominio. In questa prospettiva il vitale non può che rimanere il negativo che «inquina» quella assoluta purezza della coscienza di cui Croce ne *predicava* la libertà:

«se la libertà o moralità è l'istanza suprema, il principio supremo, essa sola può e *deve* regolare i bisogni meramente vitali, che prendono il nome che si è detto di bisogni economici o materiali [...]. Ma in tal continuo calarsi nei bisogni economici per regolarli, nel continuo contatto con essi, sorge di continuo il *pericolo* di confondere il regolatore col regolato, di adeguare ed identificare la libertà con la materia che essa plasma, o di farla condizionata e dipendente da questa materia»²³.

Non meraviglia allora che a chi gli obiettava che a una libertà così concepita deve necessariamente accompagnarsi il «*pane*», Croce rispondeva «ridendo: – La libertà non è un pane [...]. La libertà è un principio religioso, che rende forti i cuori e illumina le menti, e redime le genti –»²⁴. Certo, continuava, le «plebi» hanno spesso accettato il «pane» e «le agevolezze del vivere materiale» elargitegli da regimi tirannici e assoluti, «ma con questo hanno sempre ribadito il loro servaggio e la loro miseria». Se è vero allora che i liberali «debbono provvedere anche alle sussistenze», tuttavia «non possono introdurre e sostenere la libertà con quel *mezzo* [il pane], sibbene solo con quell'altro che si chiama *l'educazione*»²⁵.

A questo riguardo abbiamo visto come Einaudi sia più sensibile alla dimensione del «pane quotidiano» di quanto lo sia Croce, dimostrando, anche attraverso il successivo richiamo alle «libertà

²³ *Ivi*, p. 100 (corsivi miei).

²⁴ *Ivi*, pp. 101-102.

²⁵ *Ivi*, p. 102 (corsivo mio).

concrete»²⁶, una spiccata attenzione alla concretezza, che collega alla dimensione economica del vivere associato. E del resto l'economista precisa che, affinché un paese sia libero, non bastano «milioni di proprietari indipendenti» se questi «hanno la faccia intenta solo alla terra» e curano «solo il cibo e la bevanda»²⁷. Nello specifico Einaudi ambiva a dimostrare che la proprietà privata è una condizione necessaria ma non sufficiente per la libertà individuale. Nondimeno, pur avendo avvertito il rischio di limitare la libertà alla sola «sfera interiore della coscienza», per evitare l'accusa di materialismo, rovescia di nuovo il nesso tra struttura socio-economica e libertà, ricadendo nella contrapposizione spirito/materia: «perché non porsi la domanda: non quale ordinamento economico creò quel moto verso l'alto, ma quale ordinamento gli uomini vollero perché conforme alla loro esigenza di libertà?»²⁸. Così facendo, anche Einaudi, messi sullo stesso terreno del filosofo, finisce con il ricadere, contrariamente alle sue intenzioni, in una forma di monismo spiritualista, “deducendo”, cioè, l'economico dallo spirituale, senza riuscire a tematizzare quella invocata “concretezza” nella sua originarietà e indeducibilità. È nelle vesti di economista, invece, che, rivendicando il valore della scienza economica contro il «genio» politico crociano, riesce meglio a esprimere questa istanza per cui la vita economica e i suoi istituti, lungi dall'essere «creazione» del «genio», hanno una loro dinamica e autonomia, che bisogna conoscere per poterli orientare.

Mi pare questo un punto importante del dibattito, ma non approfondito né da Einaudi né da Croce, il quale anzi sembrava vo-

²⁶ L. EINAUDI, *Lezioni di politica sociale*, Einaudi, Torino, 1949, pp. 242 ss.

²⁷ L. EINAUDI, *Tema per gli storici dell'economia*, cit., p. 147.

²⁸ *Ivi*, cit., p. 144. Nelle conclusioni Einaudi è ancora più esplicito: «la mia tesi torna dunque sempre al medesimo punto: l'idea di libertà vive, sì, indipendente da quella norma pratica contingente che si chiamò liberismo economico; ma non si attua, non informa di sé la vita dei molti e dei più se non quando gli uomini, per la stessa ragione per cui vollero essere moralmente liberi, siano riusciti a creare tipi di organizzazione economica adatti a quella vita libera» (*Ivi*, p. 149).

ler tenere la libertà ben distinta e “superiore” al pane. Ma questa libertà, trasformata in totalità e necessità, perde irrimediabilmente la contingenza e la sua corporeità, e quindi se stessa, se per libertà deve intendersi la libertà *umana*.

La questione che si apre è, allora, come tematizzare quella *relazione* antropologica che il *simbolo* del pane evoca e, a un tempo, tiene assieme: “di pane, ma non di solo pane vive l’uomo”. Bisognerebbe cominciare a pensare il rapporto *spirito-corpo* in termini non dualistici, bensì *duali*: *indeducibili l’uno dall’altro e irriducibili l’uno all’altro*. In altri termini, mi pare che sia questa una possibile via d’uscita dall’antropologia delle facoltà, per muovere verso un’antropologia della libertà, tutta da costruire²⁹. Ma qui siamo oltre gli scopi di questo libro, e oltre i limiti del suo autore.

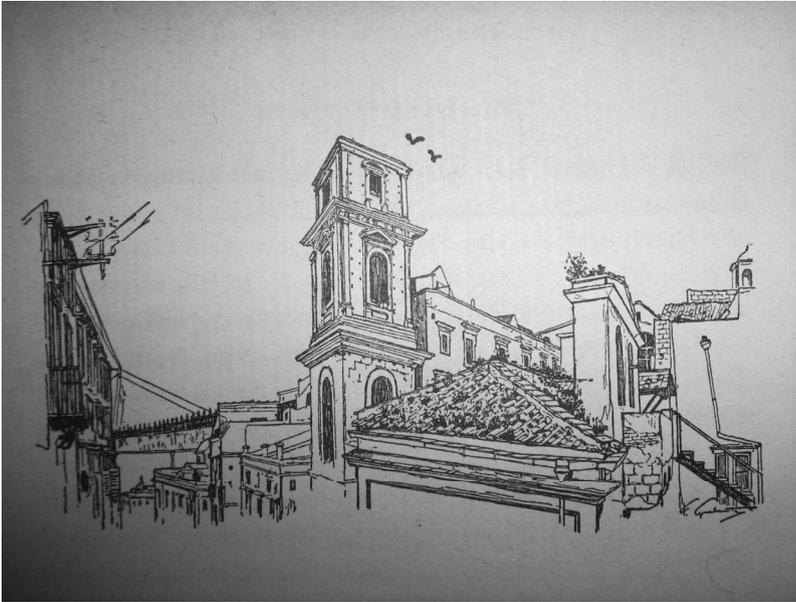
36. Congedo da Benedetto Croce

Questo libro non rende giustizia a Croce, se “rendere giustizia” a Croce significa cogliere il vero o l’autentico Croce, come se Croce fosse un in sé, autofondato e autotrasparente, una totalità immediatamente accessibile al mio, al nostro discorso. Il prefisso «auto-» è, ancora una volta, un’altra figura del discorso metafisico, una delle tante figure salvifiche della metafisica.

Ho iniziato presentandoti “Benedetto Croce”, secondo una mia prospettiva ricostruttiva. Ora vorrei che, almeno per una volta, e in occasione del congedo, sia lui a presentarsi e raccontarsi, anche se ciò non potrà farlo che in modo altrettanto finzionale e ricostruttivo.

In un importante scritto autobiografico, *Un angolo di Napoli* (1912), a cui è apposta in esergo una frase di Orazio: «... *terrarum mihi praeter omnes angulus ridet*», Croce si presenta oggettivandosi in una immagine, (in) una prospettiva dalla finestra del suo studio:

²⁹ Questa riformulazione della questione antropologica la devo, ancora una volta, a Carlo Isoardi.



«Quando levandomi dal tavolino mi affaccio dal balcone della mia stanza da studio, l'occhio scorre sulle vetuste fabbriche che l'una incontro all'altra sorgono all'incrocio della via della Trinità Maggiore con quella di S. Sebastiano e Santa Chiara. Mi grandeggia innanzi a destra, e quasi mi pare di poterlo toccare con la mano, il campanile di S. Chiara, che sull'alto basamento di travertino, fasciato delle iscrizioni dedicatorie in lettera gotica di re Roberto d'Angiò e della regina Sancia di Maiorca, innalza i suoi tre piani dai decorosi finestroni in stile romano, dorico e ionico; dall'ultimo dei quali si sprigionano le volate d'accordo, a distesa e a rintocco delle cinque ben sonanti campane, fuse nel Seicento. Di là dal campanile, mi si profila come in fuga il muro merlato dell'immenso monastero, che la vita moderna ha assediato finora indarno delle sue cupide brame, e dove persistono ancora alcune poche suore vecchissime, dai nomi aristocratici, ultime rappresentanti delle trecento della più altera nobiltà napoletana, che soleva accogliere ai tempi del suo massimo splendore [...]»

«È dolce sentirsi chiusi nel grembo di queste vecchie fabbriche, vigilati e tutelati dai loro sembianti familiari; quasi come il ri-

trovarsi nella casa dove vivemmo la nostra infanzia, e venirvi riconoscendo gli oggetti che primi svegliarono la nostra meraviglia e ci mossero a fanciullesche immaginazioni, e rimirarvi i severi ritratti dei morti, che ci indussero un tempo rispetto e paura. Si sta meglio o peggio sulle larghe strade e nelle ben disposte case moderne [...]?

«A me giova intanto, all'ombra degli alti tetti e tra le angustie delle vecchie vie riparare nella più vasta ombra delle memorie. [un] *umbra* [che non è] rifugio ai corpi soltanto [ma] più ancora alle anime»

«Ma il nome di Enrico Heine, innanzi a cui il filo storico [della narrazione] inaspettatamente mi conduce, è appunto uno dei quei “raggi di sole” troppo vivi, che fugano le ombre di queste vecchie memorie napoletane, nelle quali la mia fantasia ama di tanto in tanto rinchiudersi, e il mio animo si fa antico»³⁰.

Il “vero” Croce è quello che per parlare di sé stesso, parla d'altro. Che nell'atto di specchiarsi, rivolge il suo sguardo al campanile; che ci offre una prospettiva sul mondo, invitandoci a dividerla, e che, a dispetto dell'istanza di totalità e di *Weltanschauung* che pervade la Filosofia dello Spirito, è una visione prospettica sul mondo, e non il mondo. Il campanile, tra terra e cielo: uno dei più celebri sistemi di Riferimento e di orientamento mai inventati dall'uomo (siamo tutti “campanilisti”, per quanto panoramiche possano essere le nostre vedute).

È il Croce che non spiega Croce; che al termine della *Filosofia della pratica* che originariamente doveva concludere il suo sistema, sembra percepirne il limite, facendo appello alla «buona disposizione» del lettore affinché ne faccia uno strumento di lavoro:

«ogni filosofo, alla fine di una sua ricerca, intravede le prime incerte linee di un'altra, che egli medesimo, o chi verrà dopo di lui, eseguirà. E con questa modestia, che è delle cose stesse e non già del mio sentimento personale, con questa modestia che è insieme fiducia di non aver pensato indarno, io metto termine al

³⁰ B. CROCE, *Un angolo di Napoli* (1912), in ID., *Storie e leggende napoletane*, Laterza, Bari, 1959, pp. 9-37.

mio lavoro, porgendolo ai ben disposti come *strumento di lavoro*»³¹.

È il Croce che si racconta, tra confessione e autobiografia, nel *Contributo alla critica di me stesso*: l'adolescenza spezzata dalla tragica morte dei suoi genitori e fratelli causata da un terremoto, e che nell'«angoscia» che seguì, e di cui non riuscì mai a liberarsi del tutto, arrivò a meditare «persino i pensieri di suicidio»; che si mise a «filosofare per non soffrire», in anni in cui sentiva un «angoscioso bisogno» di rifarsi «una fede sulla vita e i suoi fini e doveri»; ma che, al di là e al di qua della filosofia, ritorna sempre alla sua fanciullezza: «in tutta la mia fanciullezza ebbi sempre come un cuore nel cuore; e quel cuore, quella mia intima e accarezzata tendenza, era la letteratura o piuttosto la storia»³².

Il Croce che, mascherandosi dietro lo pseudonimo di “G. Castellano”, scrisse *Benedetto Croce. Il filosofo – Il critico – Lo storico*; che, indossando la maschera, si mise in scena per ri-conoscersi: sulla scena dello spazio pubblico, dell'*opinione* pubblica (e non dell'*episteme*) filosofica-critica-letteraria, in attesa di una *risposta* degli altri attori-scrittori alle tesi di “Castellano” su Croce. È questo il Croce il cui *pseudonimo* e la cui messa in scena non si lasciano spiegare dalla teoria degli «*pseudoconcetti*» o «*finzioni concettuali*». Che scriveva che la parte «più viva» della «filosofia» di Croce va cercata non tanto nella sua «Filosofia dello spirito, e nemmeno nei *Saggi filosofici* che l'accompagnano», bensì nelle «scritture storiche, letterarie e polemiche». E che individua «l'origine personale del [suo] filosofare» nel «moto di sentimento e di passione»³³.

È il Croce degli spaesamenti causatigli dalle devastazioni della guerra e dei «tempi imperiali» del fascismo, e che nel suo taccuino di lavoro annotava: «... Dunque, bisogna vivere: vivere *come se* il mondo andasse o si avviasse ad andare conforme ai nostri ideali»³⁴.

³¹ B. CROCE, *Filosofia della pratica*, cit., p. 406.

³² B. CROCE, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., *passim*.

³³ G. Castellano, *Benedetto Croce. Il filosofo – il critico – lo storico*, Bari, 1936², p. 28 e p. 30.

³⁴ Cit. da G. GALASSO, *Croce e lo spirito del suo tempo*, cit., p. 363.

È il Croce che intrattiene un complesso rapporto *affettivo, speculare e normativo* con il suo “pensiero” oggettivato nell'imponente architettura della Filosofia dello Spirito, e poi lungamente riscritto attraverso continue «sistematizzazioni»; che di questo rapporto affettivo con i «concetti che sono stati *guida* precipua del mio pensiero», non riesce a parlarne se non ricorrendo al linguaggio degli affetti; che è «geloso» di questi concetti, e che è restio e «trepida» nel prenderne congedo:

«Sollecito come fui sempre del conoscere individuale e universale fusi in uno, ho poco amato il “generale”, che vale tutt'al più al classificare ma non al conoscere. Ligio al dovere, sono stato conscio che il primo dovere che spetta a ogni uomo è dell'umiltà verso il processo vitale, che tende sempre a soverchiare la volontà morale anche nei più rigorosi e scrupolosi e nei più sicuri di sé. Devoto alla poesia, senza la quale non sorge e non vive la filosofia, ne sono stato come geloso, vedendola togliere in iscambio con cose da lei intimamente diverse. È naturale che avendo lungamente coltivato questi pensieri, nel distaccarmi da essi io provi per essi trepidazione e sollecitudine, e brami che altri li serbi e sappia accrescere l'esattezza logica e il vigore»³⁵.

È questo però anche il Croce che difronte alla violenza devastante della guerra, al male radicale dei regimi totalitari, di fronte agli sgarci che seppe aprire nel suo pensiero con la riflessione sul vitale, faceva un passo indietro, tornava a ripiegare consolatoriamente, metafisicamente, sulla «forza eterna e immortale dello spirito», e a cercare in Hegel colui che «ha redento il mondo dal male perché ha giustificato questo nel suo ufficio di elemento vitale»³⁶.

E così, al termine della sua vita, pur consapevole della necessità di revisionare il sistema, ma altrettanto consapevole delle limitate forze a sua disposizione, tenterà un bilancio del suo itinerario speculativo, mettendolo in forma di finzione narrativa, in *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel*. Immaginan-

³⁵ B. CROCE, *Avvertenza*, in ID., *Terze pagine sparse*, Laterza, Bari, 2 voll., 1955, pp. 3-4.

³⁶ B. CROCE, *Hegel e l'origine della dialettica*, in ID., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bibliopolis, Napoli, 1998, p. 44.

do di recarsi a Berlino ed essere ricevuto da Hegel qualche giorno prima della sua morte, Croce assume le vesti e il nome di Francesco San Severino, un giovane napoletano, ammiratore della filosofia hegeliana. Ma, a ben vedere, Croce prende anche i panni del vecchio Hegel che ascolta in silenzio senza criticare:

«la sua vita mentale si era con lungo studio consolidata in quel ricco sistema; e anche se avesse accolto la critica che ora gli veniva non da un avversario ma da un disinteressato e spregiudicato e amoroso lettore e discepolo, ripercorrere all'indietro la via che aveva percorso in oltre quarant'anni d'intenso lavoro, e modificarne il percorso e giungere a un punto diverso da quello che aveva creduto di arrivo, [...] tale compito, se gli si affacciava all'immaginazione, lo sopraffaceva e quasi lo spauriva, perché donde avrebbe attinta la forza all'uopo richiesta, quella forza che non è di puro pensiero ma del concentramento di tutte le forze di un essere umano, anche di quelle che si chiamano fisiche, di tutta la sua passionalità, del suo entusiasmo, della sua dedizione, del suo sacrificio, come se altro nel mondo non esista o piuttosto sia tutto contratto in quel fine da raggiungere, e solo così egli possa fisicamente respirare e vivere?»³⁷.

³⁷ B. CROCE, *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel* (1948), in ID., *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici*, Bibliopolis, Napoli, 1998, p. 32.

Riferimenti Bibliografici

Riferimenti alla bibliografia di Benedetto Croce

- CROCE B., *Amore e avversione allo Stato* (1933), in ID., *Ultimi saggi*, Laterza, Bari, 1963, pp. 307-319.
- CROCE B., *Ancora di liberalismo, liberismo e statalismo* (1946), in ID., *Liberismo e liberalismo*, cit., pp. 101-107.
- CROCE B., *Ancora su «Le premesse del ragionamento economico»*, in *Rivista di Storia economica*, VI, marzo 1941, pp. 43-45, ora in L. EINAUDI, *Le premesse del ragionamento economico*, in ID., *Il buon governo*, cit., pp. 248-50.
- CROCE B., *Ancora sulla teoria della libertà* (1943), in ID., *Scritti e discorsi politici (1943-47)*, 2 voll., Bibliopolis, Napoli 1993, vol. I, pp. 98-102.
- CROCE B., *Antierocità degli stati*, in ID., *Frammenti di Etica* (1922), in ID., *Etica e politica*, cit., pp. 142-145.
- CROCE B., *Avvertenza*, in ID., *Terze pagine sparse*, Laterza, Bari, 2 voll., 1955, pp. 3-4.
- CROCE B., *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, Laterza, Bari, 1906.
- CROCE B., *Constant e Jellinek: intorno alla differenza tra la libertà degli antichi e quella dei moderni* (1930), in *Etica e politica*, cit., pp. 244-250.
- CROCE B., *Contributo alla critica di me stesso* (1915), Laterza, Bari, 1945.
- CROCE B., *Contro l'astrattismo e il materialismo politici* (1912), in ID., *Cultura e vita morale*, cit., pp. 182-190.
- CROCE B., *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, Laterza, Bari, 1955.
- CROCE B., *Desiderare e volere* (1922), in ID., *Frammenti di Etica*, in ID., *Etica e politica*, cit., pp. 11-14.
- CROCE B., *Di un equivoco concetto storico: la "borghesia"* (1927), in ID., *Etica e politica*, cit., p. 268-283.

- CROCE B., *Economia filosofica ed economia naturalistica* (1906), in ID., *Materialismo storico*, cit., pp. 265-275.
- CROCE B., *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Laterza, Bari, 1928.
- CROCE B., *Etica e politica*, Laterza, Bari, 1967.
- CROCE B., *Fede e programmi* (1911), in ID., *Cultura e vita morale*, cit., pp. 160-170.
- CROCE B., *Filosofia della pratica. Economia ed etica* (1909), Laterza, Bari, 1945.
- CROCE B., *Forze vitali e forze morali. Economia politica ed etica* (1941), in ID., *Liberismo e liberalismo*, cit., pp. 82-87.
- CROCE B., *Hegel e l'origine della dialettica*, in ID., *Indagini su Hegel*, cit., pp. 37-59.
- CROCE B., *I limiti della dottrina dello Stato come potenza*, in ID., *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, Bari, 1965 (IV ed.), p. 107..
- CROCE B., *I partiti politici e il loro carattere storico* (1938), in ID., *Liberismo e liberalismo*, cit., pp. 48-55.
- CROCE B., *Il giudizio economico e il giudizio tecnico. Osservazioni a una memoria del prof. Gobbi* (1901), in ID., *Materialismo storico*, cit., pp. 253-63.
- CROCE B., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bibliopolis, Napoli, 1998.
- CROCE B., *Intorno alla mia teoria del diritto* (1914), in ID., *Riduzione*, cit., pp. 77-85.
- CROCE B., *Istituzioni razionali e istituzioni irrazionali* (1933), in ID., *Etica e politica*, cit.
- CROCE B.-L. EINAUDI, *Liberismo e liberalismo*, a c. di P. SOLARI, Ricciardi, Milano-Napoli, 1957.
- CROCE B., *La «terza via»* (1943), in *Discorsi di varia filosofia*, 2 voll., Laterza, Bari, 1945.
- CROCE B., *La concezione liberale come concezione della vita* (1927), pp. 3-10.
- CROCE B., *La fine della civiltà* (1946), in ID., *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari, 1949, pp. 303-312.
- CROCE B., *La moralità della dottrina dello Stato come potenza*, in ID., *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, Bari, 1965 (IV ed.), pp. 92-93.
- CROCE B., *La religione della libertà* (1931), in ID., *Liberismo e liberalismo*, cit., pp. 16-29.

- CROCE B., *La storia come pensiero e come azione* (1938), Bibliopolis, Napoli, 2002.
- CROCE B., *Le contaminazioni di morale e politica e l'unione incontaminata*, in ID., *Il carattere della filosofia moderna* (1941), Bibliopolis, Napoli, 1991, pp. 226-229.
- CROCE B., *Le due scienze mondane: l'estetica e l'economica* (1931), in ID., *Breviario di estetica; Aesthetica in nuce*, Adelphi, Milano, 1990, pp. 169-190.
- CROCE B., *Le fedi religiose opposte* (1931), in ID., *Liberismo e liberalismo*, cit., pp. 30-47.
- CROCE B., *Liberismo e liberalismo* (1927), in ID., *Liberismo e liberalismo*, cit., pp. 11-15.
- CROCE B., *Libertà e forza*, in *Risorgimento liberale*, 23 febbraio 1945.
- CROCE B., *Lineamenti di Logica* (1905), in ID., *La prima forma dell'«Estetica» e della «Logica»*, a c. di A. ATTISANI, Messina, 1924.
- CROCE B., *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari, 1964.
- CROCE B., *Materialismo storico ed economia marxistica* (1899), Laterza, Bari, 1961.
- CROCE B., *Marxismo ed economia pura* (1899), in ID., *Materialismo storico*, cit., pp. 165-179.
- CROCE B., *Obiezioni alla mia teoria del diritto* (1908), in ID., *Riduzione*, cit., pp. 69-77.
- CROCE B., *Pagine sulla guerra*, 2 voll., Napoli, 1919, rist. con il titolo *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, Bari, 1965 (IV ed.), pp.
- CROCE B., *Parità degli uomini nella libertà* (1949), in ID., *Liberismo e liberalismo*, cit., pp. 108-118.
- CROCE B., *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*, in «*La Critica*», 20 novembre 1942, rist. da Laterza, Bari, 1944.
- CROCE B., *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del Marxismo* (1897), in ID., *Materialismo storico*, cit., pp. 57-115.
- CROCE B., *Per la serietà del sentimento politico* (1916), in ID., *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, Bari, 1965 (IV ed.), pp. 168-169.
- CROCE B., *Per la storia della filosofia politica* (1924), ID., *Etica e politica*, cit., pp. 204-224.
- CROCE B., *Perpetuità ideale e formazioni storiche* (1938), in ID., *Liberismo e liberalismo*, cit., pp. 60-64.
- CROCE B., *Politica in nuce* (1924), in ID., *Etica e politica*, cit., pp. 171-203.
- CROCE B., *Prefazione* (1927), in ID., *Materialismo storico*, cit., pp. XI-XV.

- CROCE B., *Principio, Ideale, Teoria. A proposito della teoria filosofica della libertà* (1939), in ID., *Liberismo e liberalismo*, cit., pp. 65-81.
- CROCE B., *Revisione filosofica dei concetti di «Libertà» e «Giustizia»* (1943), rist. con il titolo *Libertà e Giustizia*, in ID., *Liberismo e liberalismo*, cit., pp. 88-100.
- CROCE B., *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia* (Memoria accademica del 1907, rist. con agg. e Intr. di A. Attisani), Ricciardi, Napoli, 1926.
- CROCE B., *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* [1928], Laterza, Bari, 1959.
- CROCE B., *Storia economico-politica e storia etico-politica* (1924), in *Etica e politica*, cit., pp. 225-234.
- CROCE B., *Sul principio economico. Due lettere al prof. Vilfredo Pareto*, in ID., *Materialismo storico*, cit., pp. 229-252.
- CROCE B., *Sulla classificazione dello scibile* (1895), in ID., *Primi saggi*, Laterza, Bari, 1927, pp. 60-67.
- CROCE B., *Tesi fondamentali di un'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, in ID., *La prima forma*, cit.
- CROCE B., *Ultimi saggi*, Laterza, Bari, 1963.
- CROCE B., *Un angolo di Napoli* (1912), in ID., *Storie e leggende napoletane*, Laterza, Bari, 1959, pp. 9-37.
- CROCE B., *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel* (1948), in ID., *Indagini su Hegel*, cit., pp. 13-35.
- CROCE B., *Unità reale e unità panlogistica* (1924), in ID., *Ultimi saggi*, cit., pp. 341-348.
- CROCE B., *Vita morale e ordinamenti economici* (1938), in ID., *Liberismo e liberalismo*, cit., pp. 56-59.

Altri riferimenti bibliografici

- ABBAGNANO N., *Storia della filosofia*, III, Utet, Torino, 1982, pp. 507-508.
- ANTISERI D., *Liberalismo e antifascismo nel "pensiero" e nell'"azione" di Benedetto Croce*, in *Croce a Mosca*, a cura di D. ANTISERI e V. MIRONI Luiss University Press, 2003, pp. 11-45.
- ANTONI C., *La restaurazione del diritto di natura*, Neri Pozza, Venezia, 1959.
- ANTONI C., *Liberalismo e liberismo*, in ID., *La restaurazione del diritto di natura*, cit., pp. 154-169.

- ARON R., *Le tappe del pensiero sociologico*, tr. it. Mondadori, Milano, 1981.
- ATTISANI A., *Introduzione*, in CROCE B., *Riduzione*, cit., pp. IX-XXXII.
- AUGELLO M.M., GUIDI M.E.L., *Gli economisti parlamentari dell'Italia liberale tra scienza e politica*, in ID. (a cura di), *Gli economisti in Parlamento 1861-1922. Una storia dell'economia politica dell'Italia liberale. II*, FrancoAngeli, Milano, 2003, pp. XVII-LXIII.
- AVITABILE L., *La filosofia del diritto in Pierre Legendre*, Giappichelli, Torino, 2004.
- AZZONI G.M., *Cognitivo e normativo: il paradosso delle regole tecniche*, Angeli, Milano, 1991.
- BARUCCI P., *Luigi Einaudi e la storia del «dogma» economico*, in *Note economiche*, n. 4, 1974, pp. 39-68.
- BEETHAM D., *La teoria politica di Max Weber*, tr. it. Il Mulino, Bologna, 1989.
- BERLIN I., *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano, 1989.
- BESOMI D.-RAMPA G., *Dal liberalismo al liberismo. Stato e mercato nella storia delle idee e nelle analisi degli economisti*, Giappichelli, Torino, 2000.
- BLUMEMBERG H., *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura* (1981), tr. it. il Mulino, Bologna, 1984.
- BOBBIO N. (a cura di), *Pareto e il sistema sociale*, Sansoni, Firenze, 1973.
- BOBBIO N., *Il buongoverno*, in *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei* (adunanza solenne del 26 giugno 1981), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1983, pp. 235-244.
- BOBBIO N., *Il liberalismo di Benedetto Croce*, in ID., *Politica e Cultura*, Einaudi, Torino, 1955, pp. 211-268.
- BOBBIO N., *Il pensiero politico di Luigi Einaudi*, in *Annali della Fondazione L. Einaudi*, VIII, 1974, pp. 183-215.
- BÖCHENFORDE E.W., *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione* [1967], in P. PRODI- L. SARTORI (a cura di), *Cristianesimo e potere*, EDB, Bologna 1986.
- BODEI R., *Il ruolo dell'economia in Croce*, in *Economia politica*, XX, 2, agosto 2003, pp. 159-165.
- BONETTI P., *Introduzione a Croce*, Laterza, Roma-Bari, 2000.
- BONETTI P., *L'Etica di Croce*, Laterza, Roma-Bari, 1961.
- BORGES J.L., *Altre inquisizioni* (1960), tr. it. Feltrinelli, Milano, 2005.
- BORGES J.L., *Del rigore nella scienza*, in ID., *Tutte le opere*, vol. I, a cura di D. PORZIO, i Meridiani, Mondadori, Milano, 2005, pp. 1252-1253.

- BORUTTI S., *Filosofia dei sensi. Estetica del pensiero tra filosofia, arte e letteratura*, Raffaello Cortina, Milano, 2006.
- BORUTTI S., *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'antropologia e della sociologia*, Milano, Mondadori, 1999.
- BORUTTI S., *Finzione e costruzione dell'oggetto in antropologia*, in *Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*, Meltemi, Roma, 2005, pp. 91-119.
- BRUNI L., *Vilfredo Pareto and the Birth of Modern Microeconomics*, Edward Elgar, Cheltenham UK, 2002.
- BRUNO A., *Croce e le scienze politico-sociali*, La nuova Italia, Firenze, 1975.
- CACCIATORE G., *Filosofia della pratica e filosofia pratica in Croce*, in *Per conoscere Croce*, a c. di P. BONETTI, Napoli, 1998, pp. 213-30.
- CALOGERO G., *La conclusione della filosofia del conoscere*, Firenze, 1960.
- CALOGERO G., *La natura dei concetti giuridici* (1945), in N. IRTI (a cura di), *La polemica sui concetti giuridici*, cit., pp. 71-99.
- CALOGERO G., *La scuola dell'uomo*, Firenze, 1956.
- CAPOZZI G., *Temporalità e norma*, Jovene, Napoli, (III ed.) 1996.
- CASTELLANO G., *Benedetto Croce. Il filosofo – il critico – lo storico*, Bari, 1936.
- CESARINI SFORZA W., *Sul significato degli imperativi giuridici*, in *Riv. it. sc. giur.*, 1958, pp. 1-20.
- CONTE A.G., DI LUCIA P.-FERRAJOLI L.-JORI M., *Introduzione*, in ID. (a cura di), *Filosofia del diritto*, Cortina, Milano, 2002, pp. 1-4.
- CORRADINI D., *Croce e la ragion giuridica borghese*, De Donato, Bari, 1974.
- COTTA S., *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano, 1985.
- CUBEDDU R., *Croce gli austriaci e il liberalismo*, in ID., *Le istituzioni e la libertà*, Liberilibri, Macerata, 2006, pp. 207-230.
- CUBEDDU R., *Liberalismo e liberismo: Antoni tra Croce e "gli amici della Mont Pélerin Society"*, in ID., *Margini del liberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003, pp. 109-140.
- CUTRONA S., *Aspetti di modernità nel pensiero economico di Croce*, in *Il Pensiero economico italiano*, VI, n. 2, 1998, pp. 39-71.
- DE CAPRARIIS G., *Trentadue lettere di Vilfredo Pareto a Benedetto Croce*, in *Revue européenne des sciences sociales, Cahiers Vilfredo Pareto*, n. 10, pp. 139-161.

- DE GENNARO G., *Crocianesimo e cultura giuridica italiana*, Giuffrè, Milano, 1974.
- DEL NOCE A., *Croce e il pensiero religioso*, in ID., *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1970, pp. 239-251.
- DEL VECCHIO G., *Droit et économie*, «Revue d'économie politique», XLIX, pp. 1457-1494; tr. it. *Diritto ed economia*, n. ed. riv. con una postilla, Roma, Studium, 1954.
- DI NUOSCIO E., *La conoscenza storica come esercizio ermeneutico. Un commento epistemologico all'idea di Benedetto Croce che "la storia è sempre storia contemporanea"*, in *Croce a Mosca*, a cura di D. ANTISERI, V. MIRONOV, Luiss University Press, 2003, pp. 89-121.
- DI ROBILANT E., *Diritto, società e persona. Appunti per il corso di filosofia del diritto 1998-99*, Giappichelli, Torino, 1999.
- DI ROBILANT E., *La configurazione delle teorie nella scienza giuridica*, in *Riv. int. filos. dir.*, 1976, pp. 470-539.
- EINAUDI L., «Major et sanior pars» ossia della tolleranza e dell'adesione politica [1945], in ID., *Il buongoverno* cit., pp. 92-112.
- EINAUDI L., *Ancora su "Le premesse del ragionamento economico"* (1941), ora con il titolo *Le premesse del ragionamento economico*, in ID., *Il buongoverno*, cit., pp. 248-58.
- EINAUDI L., *Dei concetti di liberismo economico e di borghesia e sulle origini materialistiche della guerra*, in *La Riforma sociale*, settembre-ottobre 1928, ora in *Il buongoverno*, con il titolo *Liberismo, borghesia e origini della guerra*, pp. 187-206.
- EINAUDI L., *Dei diversi significati del concetto di liberismo economico e dei suoi rapporti con quello di liberalismo, a proposito dei crociani capitoli introduttivi di una storia d'Europa del secolo decimonono*, in *La riforma sociale*, marzo-aprile 1931, ora in ID., *Il buongoverno*, con il titolo *Liberismo e liberalismo*, pp. 207-218.
- EINAUDI L., *Del modo di scrivere la storia del dogma economico*, in *La riforma sociale*, marzo-aprile 1932, pp. 207-219.
- EINAUDI L., *Della paura* [1946], in ID., *Riflessioni di un liberale sulla democrazia. 1943-1947*, a cura di P. SODDU, Leo Olschki, Firenze 2001, pp. 223-26.
- EINAUDI L.-E. ROSSI, *Carteggio (1925-1961)*, a cura di G. BUSINO-S. MARTINOTTI DORIGO, Fondazione Luigi Einaudi, Torino, 1988.
- EINAUDI L., *Economia di concorrenza e capitalismo storico. La terza via fra i secoli XVIII e XIX*, in *Rivista di storia economica*, VII, giugno 1942, pp. 49-72.

- EINAUDI L., *I consigli del buon senso*, in *Il Mondo*, 28 novembre 1961, pp. 11-12.
- EINAUDI L., *Il giornalismo italiano fino al 1915* [1933], in ID., *Il buongoverno* cit., pp. 559-570.
- EINAUDI L., *Il mito della sovranità popolare* (1947, ma non pubblicato), ora in ID., *Riflessioni di un liberale sulla democrazia 1943-1947, Introduzione* e a cura di P. SODDU, Leo Olschki, Firenze 2001, pp. 263-267.
- EINAUDI L., *In lode del profitto* [1956], in ID., *Prediche inutili*, Einaudi, Torino, 1956-1959.
- EINAUDI L., *Intorno al contenuto dei concetti di liberismo, comunismo, interventismo*, in ID., *Il buongoverno*, cit., pp. 264-287.
- EINAUDI L., *Ipotesi astratte ed ipotesi storiche e dei giudizi di valore nella scienza economica* (1942-1943), ora in ID., *Scritti economici storici e civili*, a c. di R. ROMANO, Mondadori, Milano, 1973.
- EINAUDI L., *Lezioni di politica sociale*, Einaudi, Torino, 1949.
- EINAUDI L., *Liberalismo* (1944), in ID., *Riflessioni di un liberale sulla democrazia. 1943-1947*, a cura di P. SODDU, Olschki, Firenze, 2001, pp. 65-66.
- EINAUDI L., *Liberismo e liberalismo* (1931), in ID., *Il buongoverno*, cit., pp. 207-218.
- EINAUDI L., *Memorandum*, a cura di G. BERTA, Venezia, Marsilio, 1994.
- EINAUDI L., *Miti e paradossi della giustizia tributaria* [1940, II ed. riv. e ampl.], Einaudi, Torino, 1959.
- EINAUDI L., *Morale et économique*, in *Revue d'économie politique*, L, 1936, pp. 289-311.
- EINAUDI L., *On Abstract and Historical Hypotheses and on Value-judgments in Economic Sciences*, edited with an Introduction and an Afterword by Paolo Silvestri (Forthcoming: Routledge, 2013).
- EINAUDI L., *Osservazioni critiche intorno alla teoria dell'ammortamento dell'imposta e teoria delle variazioni nei redditi e nei valori capitali susseguenti all'imposta* (1919), in ID., *Saggi sul risparmio e l'imposta*, Einaudi, Torino, 1958, pp. 161-240.
- EINAUDI L., *Piero Gobetti nelle memorie e nelle impressioni dei suoi maestri*, in *Il Baretti*, 16 marzo 1926.
- EINAUDI L., *Scuola e libertà* (1956), in ID., *Prediche inutili*, Einaudi, Torino, 1974, pp. 15-61.
- EINAUDI L., *Tema per gli storici dell'economia: dell'anacoretismo economico*, in *Rivista di storia economica*, giugno 1937, pp. 134-150.

- FASSÒ G., *La filosofia del diritto dell'Ottocento e del Novecento*, Il Mulino, Bologna, 1988.
- FAUCCI D., *La filosofia politica di Croce e Gentile*, La nuova Italia, Firenze, 1974.
- FAUCCI R., *Croce e la scienza economica: dal marxismo al purismo alla critica del liberismo*, in *Economia politica*, XX, 2, agosto 2003, pp. 167-184.
- FAUCCI R., *Einaudi, Croce, Rossi: il liberalismo fra scienza economica e filosofia*, *Quaderni di storia dell'economia politica*, VII, n. 1, 1989, pp. 113-133.
- FAUCCI R., *Einaudi*, UTET, Torino, 1986.
- FAUCCI R., *Liberismo*, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Treccani, Roma, 1996, vol. V, pp. 278-286.
- FERRARI V., *Prima lezione di sociologia del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2010.
- FIRPO L., *Introduzione a L. EINAUDI-CROCE B., Carteggio (1902-1953)*, a cura di L. FIRPO, Fondazione L. Einaudi, Torino, 1988, pp. 1-24.
- FORTE F., *Croce-Einaudi, attualità di una polemica*, in *Biblioteca della libertà*, ottobre-dicembre 1994.
- FORTE F., *L'economia liberale di Luigi Einaudi. Saggi*, Olschki, Firenze, 2009.
- FRANCHINI R., *Il significato della filosofia di Croce*, in R. FRANCHINI-G. LUNATI-F. TESSITORE, *Il ritorno di Croce nella cultura italiana*, Rusconi, 1990, pp. 11-29.
- FRANCHINI R., *Premessa*, in R. FRANCHINI-G. LUNATI-F. TESSITORE, *Il ritorno di Croce nella cultura italiana*, cit., pp. 5-8.
- FRIEDMAN M., *Capitalism and Freedom*, The University of Chicago press, Chicago, 1962.
- FRISCH M., *Don Giovanni o l'amore per la geometria*, Feltrinelli, Milano, 2004.
- FROSINI V., *L'idealismo giuridico italiano*, Giuffrè, Milano, 1978.
- GALASSO G., *Croce e lo spirito del suo tempo*, Laterza, Roma-Bari, 2002.
- GARGANI A.G., *Introduzione*, in ID. (a cura di), *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino, 1979, pp. 3-55.
- GARIN E., *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Bari, 1959, II ed.
- GENTILE G., *I fondamenti della filosofia del diritto*, Firenze, 1965 (III ed.).
- GONELLA G., *Diritto e morale. Saggi di teoria e storia*, Giuffrè, Milano, 1960.

- GRAMSCI A., *Noterelle di economia*, in ID., *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Editori Riuniti, Roma, 1991, pp. 338-339.
- GRAMSCI A., *Quaderni dal carcere*, II, Einaudi, Torino, 1975.
- HAUN HARGREAVES-HEAP S., HOLLIS M., *Economic Man*, in *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, ed. by J. Eatwell, M. Milgate, P. Newman, London, Macmillan, 1987, vol. II, pp. 54-55.
- HERITIER P., *Dal diritto naturale all'antropologia. Una sfida incompiuta del Novecento*, in *Le culture di Babele. Saggi di antropologia filosofico-giuridica*, a cura di E. DI NUOSCIO-P. HERITIER, Medusa, Milano, 2008.
- HERITIER P., *Diritto e teologie*, in B. MONTANARI (a cura di), *Luoghi della filosofia del diritto*, cit., pp. 291-323.
- HERITIER P., *Introduzione*, in P. LEGENDRE, *Della società come testo*, cit., pp. 1-31; P. HERITIER, *Società post-bitleriane? Urbe-internet vol. 2. Materiali didattici di estetica giuridica*, Giappichelli, Torino, 2007.
- HERITIER P., *Postfazione: credere nella scienza?*, in P. LEGENDRE, *Lo sfregio*, cit., pp. 67-102.
- HERITIER P., *Urbe-Internet vol. 1. La rete figurale del diritto*, Giappichelli, Torino, 2003.
- IRTI N. (a cura di) *La polemica sui concetti giuridici*, Giuffrè, Milano, 2004.
- IRTI N., *Dialogo sul liberalismo tra benedetto Croce e Luigi Einaudi*, Il Mulino, Bologna 2012.
- ISOARDI C., *Cristianesimo e antropologia. La promessa e la croce*, postfaz. di P. Sequeri, Giappichelli, Torino 2012.
- LEGENDRE P., *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, tr. it. e a cura di P. HERITIER, Giappichelli, Torino, 2005.
- LEGENDRE P., *L'Occidente invisibile*, trad. it. e a cura di P. HERITIER, Medusa, Milano, 2009.
- LEGENDRE P., *Lo sfregio. Alla gioventù desiderosa... Discorso a giovani studenti sulla scienza e l'ignoranza*, trad. it. e a cura di P. HERITIER, Giappichelli, Torino, 2009.
- LEGENDRE P., *Nomenclator. Sur la question dogmatique en Occident*, Fayard, Paris, 2006.
- LEGENDRE P., *Sur la question dogmatique en Occident* [1999], tr. it. parziale *Il giurista artista della ragione*, a cura di L. AVITABILE, intr. di G.B. FERRI, Giappichelli, Torino, 2000.

- LEONI B., *Benedetto Croce pensatore politico*, in *Studi in memoria di Gioele Solari*, Torino, Istituto di scienze politiche dell'Università di Torino, 1954, pp. 449-462.
- LEONI B., *Conversazioni su Einaudi e Croce* (edizione postuma di una lezione universitaria del 1967), *Biblioteca della libertà*, luglio-settembre 1987, pp. 55-81.
- LEONI B., *Per una teoria dell'irrazionale nel diritto*, Giappichelli, Torino, 1942.
- LUKÁCS G., *La distruzione della ragione*, tr. it., Torino, 1959.
- LYOTARD F., *La condizione postmoderna* [1979], tr. it. Feltrinelli, Milano, 1981.
- MANZIN M., *Ordo Juris. La nascita del pensiero sistematico*, FrancoAngeli, Milano, 2008.
- MARCHIONATTI R.-CASSATA F.-BECCHIO G.-MORNATI F., *Quando l'economica italiana non era seconda a nessuno. Luigi Einaudi e la Scuola di economia di Torino*, in R. MARCHIONATTI-P. SODDU (a cura di), *Luigi Einaudi nella cultura, nella società e nella politica del Novecento*, Olschki, Firenze, 2010, pp. 57-100.
- MARCHIONATTI R.-GAMBINO E., *Pareto and Political Economy as a Science: Methodological Revolution and Analytical Advances in Economic Theory in the 1890s*, in *Journal of Political Economy*, 105/6, Dec. 1997, pp. 1322-1348.
- MARCHIONATTI R., *Gli economisti e i selvaggi. L'imperialismo della scienza economica e i suoi limiti*, Bruno Mondadori, Milano, 2008.
- MARCHIONATTI R.-GAMBINO E., *L'economia sperimentale di Vilfredo Pareto*, in MARCHIONATTI R.-MALANDRINO C., a cura di, *Economia, sociologia e politica nell'opera di Vilfredo Pareto*, Leo Olschki, Firenze, 2000, pp. 97-122.
- MARCHIONATTI R., *Luigi Einaudi, economista e liberale*, in *Maestri dell'Ateneo torinese dal Settecento al Novecento* (In occasione delle Celebrazioni del VI Centenario dell'Università di Torino), a cura di R. ALLIO, Centro Studi di Storia dell'Università di Torino, Torino, 2004, pp. 61-84.
- MATTEUCCI N., *Il liberalismo in un mondo in trasformazione*, Il Mulino, Bologna, 1992.
- MAUTINO A., *La formazione della filosofia politica di Benedetto Croce*, Torino, 1941.
- MICHELIS R.-EINAUDI L., *Ancora intorno al modo di scrivere la storia del dogma economico*, in *La riforma sociale*, maggio-giugno 1932, pp. 303-313.

- MIGLIO G., *Genesi e trasformazioni del termine-concetto di "Stato"* [1981], in ID., *Le regolarità della politica*, II, Giuffrè, Milano, 1988, pp. 799-832.
- MIRRLEES J., *Introduction*, in J. MIRRLEES-N. STERN (ed. by), *Models of economic growth*, MacMillan, London 1973, pp. pp. XI-XXI.
- MONCERI F., *Commento al saggio di Paolo Silvestri*, in E. Di Nuoscio, P. HERITER (a cura di), *Le culture di Babele. Saggi di antropologia filosofico-giuridica*, Medusa, Milano, 2008, pp. 193-95.
- MONCERI F., *Marginalismo come edonismo: su alcuni aspetti della prima recezione italiana di Menger*, in *Il pensiero economico italiano*, 7/1, pp. 9-37.
- MONTANARI B., *Libertà, responsabilità, legge*, in ID. (a cura di), *Luoghi della filosofia del diritto. Un manuale*, Giappichelli, Torino 2009, pp. 27-63.
- MONTESANO A., *Croce e la scienza economica*, *Economia politica*, XX, n. 2, agosto 2003, pp. 201-223.
- MOSCA G., *Elementi di scienza politica*, in ID., *Scritti politici*, a cura di G. SOLA, 2 voll., Utet, Torino, 1982.
- MOSCA G., *Teorica dei governi e governo parlamentare*, in ID., *Scritti politici*, a cura di G. Sola, 2 voll., Utet, Torino, 1982.
- NEMO P., *Quattro tesi sul tema dei rapporti tra liberalismo e cristianesimo*, in *Problemi di libertà nella società complessa e nel cristianesimo*, a cura di P. HERITIER, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, pp. 129-161.
- OCONE C., *Benedetto Croce. Il liberalismo come concezione della vita*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005.
- OPOCHER E., *Diritto e tempo*, in *Actes du XIème Congrès International de philosophie*, Bruxelles, 1953, IX, p. 86-91.
- PACI E., *La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milano, 1965, V ed.
- PANTALEONI M., *Definizione dell'economia* (1913), in ID., *Erotemi d'economia*, vol. I, Laterza, Bari, 1925, pp. 1-66.
- PANTALEONI M., *Del carattere delle divergenze d'opinione esistenti tra economisti* (1897), in ID., *Erotemi*, cit., vol. I, pp. 157-188.
- PANTALEONI M., *Una visione cinematografica del progresso della scienza economica* (1870-1907), in ID., *Erotemi*, cit., vol. I, pp. 189-222.
- PAOLOZZI E., *Il liberalismo come metodo. Antoni – Croce – De Ruggiero – Popper*, Fondazione Luigi Einaudi, Roma, 1995.
- PARETO V., *Discorso per il Giubileo* (1917), in ID., *Scritti sociologici*, a cura di G. BUSINO, Utet, Torino, 1966, pp. 729-736.

- PARETO V., *I sistemi socialisti* [1902], pref. di G.H. Bousquet, trad. it. C. ARENA, Utet, Torino 1951.
- PARETO V., *Manuale di economia politica*, con una introduzione alla scienza sociale, Società editrice libraria, 1906.
- PARETO V., *Sul fenomeno economico*, *Giornale degli economisti*, agosto 1900, pp. 139-162.
- PARETO V., *Sul principio economico*, *Giornale degli economisti*, febbraio 1901, pp. 131-138.
- PARETO V., *The New Theories of Economics*, in *Journal of Political Economy*, Sept. 1897, pp. 485-502.
- PARETO V., *Trattato di sociologia generale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1964.
- PASSERIN D'ENTRÈVES A., *Morale, diritto ed economia* [1937], in ID., *Saggi di storia del pensiero politico*, a cura di G.M. BRAVO, Angeli, Milano, 1992, pp. 341-357.
- PERAZZOLI G., *Benedetto Croce e il diritto positivo. Sulla «realtà» del diritto*, Il Mulino, Bologna, 2011.
- PEZZINO G., *L'economico e l'etico-utile nella formulazione della filosofia crociana dei distinti* (1893-1908), ETS, Pisa, 1983, p. 133ss.
- PORTINARO P.P., *Il realismo politico*, Laterza, Roma-Bari, 1999.
- PORTINARO P.P., *Luigi Einaudi, la sociologia e la questione dei giudizi di valore*, in *Annali della Fondazione L. Einaudi*, XIII, 1979, pp. 247-272.
- PRETEROSSO G., *Autorità*, Il Mulino, Bologna, 2002.
- REALE M., *Una fonte dell'«utile» crociano: i «modelli letterari»*, in *La Cultura*, XXXVII, 1999, pp. 411-450.
- RICOEUR P., *Il problema del fondamento della morale* (1975), in ID., *Etica e Morale*, Morcelliana, Brescia, 2007, pp. 73-113.
- ROBBINS L., *Prefazione alla seconda edizione* (London, Macmillan, 1935), in ID., *Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica*, tr. it. Utet, Torino, 1947.
- ROBBINS L., *Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica* [1932], trad. it. UTET, Torino, 1947.
- RÖPKE W., *Die Geselleschaftskrisis der Gegenwart* (1942), tr. it. *La crisi sociale del nostro tempo*, Einaudi, 1946.
- RÖPKE W., *L'errore di Croce. La distinzione tra liberalismo e liberismo*, in ID., *Umanesimo liberale*, a cura di M. BALDINI, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2000, pp. 121-127.
- ROMANO S., *L'ordinamento giuridico* (1918), Sansoni, Firenze, 1977.

- SALVADORI M.L., *Liberalismo italiano. I dilemmi della libertà*, Donzelli, Roma, 2011.
- SARTORI G., *Elementi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna, 1987.
- SARTORI G., *Studi crociani*, 2 voll., Il Mulino, Bologna, 1997.
- SASSO G., *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli, 1975.
- SASSO G., *Calogero e Croce. La libertà, le libertà, la giustizia* (1997), in ID., *Filosofia e idealismo*, vol. III, Napoli, 1997, pp. 301-413.
- SASSO G., *Benedetto Croce e il liberalismo. Considerazioni e appunti*, in *La Cultura. Rivista mensile di filosofia, lettere, arti*, 2004/1, pp. 5-43.
- SCARPELLI U., *Il problema della definizione e il concetto di diritto*, Nuvoletti, Milano, 1955.
- SCHUMPETER J.A., *Epochen der Dogmen – und Methodengeschichte*, tr. it. *Epocche di storia delle dottrine e dei metodi* [1914]; *Dieci grandi economisti* [1951], a cura di G. BRUGUIER PACINI, Utet, Torino 1953.
- SEVERINO E., *La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano, 1996.
- SILVESTRI P., *After-word. Invisible cities: which (good-bad) man? For which (good-bad) polity?*, in P. HERITIER-P. SILVESTRI (eds.), *Good government, Governance and Human Complexity. Luigi Einaudi's Legacy and Contemporary Society*, Leo Olschki, Firenze, 2012, pp. 313-332.
- SILVESTRI P., *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del Buongoverno*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008.
- SILVESTRI P., *Il normativo nell'homo oeconomicus, il normativo dell'homo oeconomicus*, in E. DI NUOSCO-P. HERITER (a cura di), *Le culture di Babele. Saggi di antropologia filosofico-giuridica*, Medusa, Milano, 2008, pp. 173-192.
- SILVESTRI P., *Liberalismo, legge, normatività. Per una rilettura epistemologica del dibattito Croce-Einaudi*, in R. MARCHIONATTI-P. SODDU (a cura di), *Luigi Einaudi nella cultura, nella società e nella politica del Novecento*, Leo Olschki, Firenze, 2010, pp. 211-239.
- SILVESTRI P., *Rileggendo Einaudi e Croce: spunti per un liberalismo fondato su un'antropologia della libertà*, in *Annali della Fondazione Luigi Einaudi* (Firenze), XLI, 2007, pp. 201-240.
- SILVESTRI P., *The ideal of good government in Luigi Einaudi's Thought and Life: Between Law and Freedom*, in P. HERITIER-P. SILVESTRI (eds.), *Good government, Governance and Human Complexity. Luigi Einaudi's Legacy and Contemporary Society*, Leo Olschki, Firenze, 2012, pp. 57-97.

- SILVESTRI P., *Veritas, Auctoritas, Lex. Scienza economica e sfera pubblica: sulla normatività del Terzo*, in *Il pensiero economico italiano* (Roma), XVII, 2/2009, pp. 37-65.
- SMITH A., *An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations*, in ID., *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, Clarendon Press, Oxford, 1976.
- SOLARI G., *Lezioni di Filosofia del diritto tenute nell'Università di Torino negli anni 1936 e seguenti*, Tipografia Torinese Editrice, Torino, 1949.
- SUGDEN R., *Credible worlds: the status of theoretical models in economics*, in *Fact and fiction in economics. Models, realism and social construction*, ed. by U. Mäki, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 107-136.
- SUPIOT A., *Homo juridicus. Saggio sulla funzione antropologica del diritto*, tr. it. Mondadori, Milano, 2006.
- TESSITORE F., *Storicismo hegeliano e storicismo crociano* [1970], in ID., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. III, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 1997, pp. 253-314.
- TODESCAN F., *Diritto e Realtà. Storia e teoria della Fictio Juris*, Cedam, Padova, 1979.
- TOMATIS F., *Verso la città divina. L'incantesimo della libertà in Luigi Einaudi*, Città Nuova, Roma, 2011.
- TRONCARELLI B., *Diritto e filosofia della pratica in Benedetto Croce (1900-1952)*, Giuffrè, Milano, 1995.
- TUCCARI F., *Il pensiero politico di Weber*, Laterza, Roma-Bari, 1995.
- VIANO C.A., *Croce ed Einaudi: due liberalismi*, in AA.VV., *Luigi Einaudi: istituzioni, mercato e riforma sociale*, Bardi Editore, Roma, 2005, pp. 55-79.
- VIOLA F., *Autorità e ordine del diritto*, Giappichelli, Torino, 1984.
- VISENTIN M., *Breve profilo del neoidealismo italiano*, in ID., *Il neoparmenidismo italiano*, cit., pp. 49-86.
- VISENTIN M., *Il neoparmenidismo italiano. I. Le premesse storiche e filosofiche: Croce e Gentile*, Bibliopolis, Napoli, 2005.
- VISENTIN M., *La riflessione di Croce su Marx e l'organizzazione categoriale dell'utile nella Filosofia dello spirito*, in ID., *Il neoparmenidismo italiano*, cit., pp. 123-232.
- VISENTIN M., *Sul liberalismo di Benedetto Croce*, in ID., *Il neoparmenidismo italiano*, cit., pp. 353-400.
- VITIELLO V., «La passione del presente»: dialogo con Giacomo Marramao, «Iride», XXII, n. 56, aprile 2009, pp. 175-180.

- VITIELLO V., *L'interpretazione crociana di Marx e il problema del controllo della pleonexia*, in G. Cacciatore, G. Cotroneo, R. VITI CAVALLIERE (a cura di), *Croce filosofo*, II, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003, pp. 641-660.
- VITIELLO V., *Ripensare il cristianesimo. De Europa, Ananke*, Torino, 2008.
- VON HAYEK F.A., *Liberalismo (ad vocem)*, in *Enciclopedia del novecento*, vol. III, Istituto della Enciclopedia Italiana, Treccani, Roma, 1978, pp. 982-993.
- VON HAYEK F.A., *Verso la schiavitù*, tr. it. Rizzoli, Milano, 1948.
- VON JHERING R., *La lotta per il diritto*, Laterza, Bari, 1935.
- VON JHERING R., *Lo scopo nel diritto*, a cura di M. LOSANO, Torino, 1972, pp. 24-25.
- WEBER M., *La scienza come professione; La politica come professione*, trad. it. Einaudi, Torino 2001.

Finito di stampare nel mese di ottobre 2012
da Media Print
Via G. Gozzano, 7 - Livorno

Questo libro propone una rilettura critica della filosofia di Croce, articolata attorno ai due snodi che la teoria degli «pseudoconcetti» ambisce a trattare unitariamente: il finzionale e l'istituzionale. Tentando di rinnovare il nominalismo e contro ogni ipostatizzazione metafisica, lo pseudoconcetto è incaricato di rendere conto della logica dell'astratto e dell'empirico: le leggi, i tipi, i modelli e gli schemi delle scienze sociali, ma anche le istituzioni e le leggi degli ordinamenti giuridici, politici ed economici. Nel suo nesso con la filosofia della pratica, lo pseudoconcetto riconfigura il rapporto tra filosofia e scienze, finzione e realtà, vero e utile, conoscenza e volontà, legge e libertà.

Muovendo dal dibattito epistemologico fra Croce e Pareto intorno alla Scienza economica sino ad arrivare a quello con Einaudi su liberismo e liberalismo, il testo problematizza il senso del nesso crociano tra finzioni-istituzioni e Realtà-Spirito-Libertà, onde tentare di ripensare, con Croce ma oltre Croce, l'istituzionale e il finzionale come strutture dogmatiche, istituite e istituenti, laddove la posta in gioco è in ultima istanza, nel bene e nel male, la libertà umana nella sua contingente e ineducibile concretezza.

Paolo Silvestri ha una Laurea in Economia e commercio, un Dottorato in Filosofia del diritto ed è, dal 2004, Ricercatore con borsa in Filosofia del diritto (Università di Torino). È stato Luigi Einaudi Chair Holder (spring term, 2011) presso la Cornell University (Ithaca, N.Y.) ed ha ricevuto il "Premio giovani ricercatori" STOREP (2012). È coordinatore nazionale della Summer School Cornell-in-Turin in European Politics. Fra le sue pubblicazioni: *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del Buongoverno* (Rubbettino, 2008); *Good government, Governance and Human Complexity. Luigi Einaudi's Legacy and Contemporary Society* (Co-editor with P. Heritier, Leo Olschki, 2012); L. Einaudi, *On Abstract and Historical Hypotheses and on Value-Judgments in Economic Sciences* (Edited, with an Introduction and an Afterword, by P. Silvestri, Routledge, forthcoming: 2013).

€ 35,00

ISBN/EAN



9 788834 837153