

LIBERALISMI E LIBERALI ITALIANI DEL NOVECENTO

La religione della libertà

Parlare oggi di «religione della libertà», in una cultura politica completamente secolarizzata, suscita, nel migliore dei casi, un atteggiamento di blanda curiosità storica e, nel peggiore, un sorriso di ironica superiorità nei confronti di chi osa, in epoca di imperante decostruzionismo, avanzare argomentazioni ritenute un residuo di vecchia metafisica. Anche i nuovi liberali, che hanno occupato la scena ideologica e politica degli ultimi decenni, si sono ben guardati dall'affrontare il tema del fondamento etico-religioso della concezione liberale della società e della politica. Il liberalismo contemporaneo, nelle sue differenti incarnazioni, è tutto rinserrato entro l'orizzonte dei problemi economici e giuridico-istituzionali: dall'utilitarismo al contrattualismo e alla stessa teoria dei diritti non giunge voce che si interroghi sul fondamento religioso (perché aver paura di questo aggettivo?) e metapolitico del liberalismo. E se qualche voce così modulata capita di udire, è per ancorare la teoria liberale a una qualche teologia confessionale e magari metterla sotto la protezione di una Chiesa che la garantisca dal cosiddetto relativismo. Eppure il liberalismo non è soltanto una tecnica, peraltro importantissima, su come limitare il potere e garantire i diritti dei cittadini, compreso quello della libera intrapresa economica; se fosse soltanto questo, esso sarebbe (come, per certi aspetti, effettivamente è) un'ideologia come tante altre, espressione legittima di determinati interessi, ma transeunte come tutte le ideologie, quando quegli interessi storicamente scompaiono e ad essi altri ne subentrano, che esigono una differente tutela e costringono la società a riformare la sua organizzazione economica e giuridica. Ma il liberalismo etico-religioso, che esige l'elaborazione di una coerente teoria morale della libertà, è una concezione della vita individuale e sociale che sormonta il

mutevole fluire degli istituti economici e giuridici, per attingere un principio che non è teologico o metafisico, ma concretamente umano, quello della libertà e creatività morale di ogni singolo individuo: se non si crede in questa autonomia della coscienza, oltre ogni calcolo utilitaristico ed eudemonistico e oltre ogni obbedienza a una qualche rivelazione religiosa, è del tutto inutile discettare sulle basi economiche e sulle forme giuridiche della società liberale. Sarebbe come parlare di vita a proposito di un cadavere ben imbalsamato. E che questo tema della libertà intesa come principio religioso non confessionale sia del tutto assente dal dibattito filosofico e politico contemporaneo, è un segnale allarmante circa lo stato di salute di una civiltà che pretende di continuare a chiamarsi liberale.

Dobbiamo, perciò, essere grati a Maurizio Viroli, che ha scritto un libro coraggioso (*Come se Dio ci fosse. Religione e libertà nella storia d'Italia*, Einaudi, 2009), senza coltivare, per sua esplicita dichiarazione, alcuna speranza in una rinascita di quella religione della libertà che ha animato le migliori coscienze italiane negli anni dell'opposizione al fascismo e poi della Resistenza armata. Viroli è, senza equivoci, un laico, anche se di una specie ormai rarissima, perché crede che si possa essere «religiosi» (e cita in proposito Ernesto Rossi) senza per questo abdicare alla più rigorosa autonomia della coscienza morale, ritrovando anzi in questa autonomia la motivazione dell'obbedienza a una legge che è nostra, ma che trascende i nostri contingenti interessi. Se questa forza «religiosa» si consuma e si degrada perfino nelle élites che dovrebbero coltivarla, le istituzioni della libertà, per quanto ben congegnate, entrano inevitabilmente in crisi. Viroli – in apertura del suo libro e dandone in seguito la dimostrazione, col parlare del cristianesimo repubblicano nell'Italia tardomedievale e rinascimentale e poi del Risorgimento italiano e dell'Italia del Novecento – non esita ad affermare che nella storia del nostro Paese «la religione della libertà, intesa in senso lato come concezione della vita – cristiana e non cristiana – che elegge la libertà morale e politica quale bene supremo, ha quasi sempre trovato nella Chiesa cattolica un formidabile nemico, e nei veri cristiani i suoi apostoli». Certo è che, dalle repubbliche italiane del tardo Medioevo fino agli anni della lotta antifascista, la libertà è stata difesa, anche quando i difensori erano persone di raffinata cultura politica e giuridica, da uomini e donne animati da sentimenti intensamente religiosi: «molti di loro avevano una sincera fede cristiana, spesso lontana o in aperto contrasto con l'insegnamento della Chiesa cattolica; altri non credevano in alcuna religione rivelata, ma furono credenti, apostoli e talora martiri di altre religioni, che essi chiamarono 'religione del dovere' o 'religione della libertà'. Gli

uni e gli altri, quale che fosse il contenuto delle loro convinzioni, furono persone religiose perché vissero la vita come missione, vale a dire come dedizione a un ideale morale, l'ideale della libertà». Alla fine di questa storia, c'è quello che possiamo considerare come il più grande libro religioso del Novecento, la *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, i cui primi capitoli uscirono alla fine del 1931, seguiti dall'intero volume nel 1932, che Benedetto Croce volle dedicare a Thomas Mann, quasi presago del crollo imminente anche in altri Paesi europei, delle istituzioni liberali non più vivificate dalla fede nella libertà. Certo, si trattava in qualche modo di una fede «aristocratica», il richiamo di Croce era rivolto, in primo luogo, a quella intellettualità europea che era stata in gran parte sedotta, nei primi decenni del secolo, dai miti del vitalismo irrazionalista e del nazionalismo, ma il filosofo italiano era consapevole che ogni cedimento della cultura 'alta' nei confronti delle nuove mitologie e degli dei falsi e bugiardi da esse generati, andava a corrodere gravemente il patrimonio spirituale di quella civiltà europea che egli difendeva tenacemente nei suoi valori di universalità.

Nel quarto capitolo della parte terza del libro di Viroli, quello dedicato alla *religione della libertà*, c'è una citazione tratta da un breve saggio di Croce, *Religiosità*, raccolto prima nei *Frammenti di etica* (1922) e poi in *Etica e politica* (1931): di fronte alla crisi religiosa e morale del suo tempo, il filosofo ribadisce che «l'uomo otterrà ancora una volta il suo Dio che gli è adeguato. Perché senza religiosità, cioè senza poesia, senza eroismo, senza coscienza dell'universale, senza armonia, senza sentire aristocratico, nessuna società vivrebbe». Non era, questo di Croce, un appello astratto e retorico, destinato a cadere nel vuoto. Molti giovani italiani, anche, per altri aspetti, lontanissimi dalla sue idee, vi si riconobbero e lo fecero parte integrante della propria concezione di vita. Giovanni Papini, il convertito al cattolicesimo Papini, poco dopo la pubblicazione della *Storia d'Europa*, aveva scritto su «Nuova Antologia» (in un articolo rimasto famoso, *Il Croce e la Croce*) che la crociana religione della libertà non poteva dare «quell'intimo calore e quella sublimazione dell'animo dovuta alla fede in una Presenza sovrumana e sovranaturale ch'è propria delle religioni nel vero e integrale senso della parola. Essa è insomma una religione incompleta o inferiore che non può competere con il cattolicesimo». Eppure il giovane salveminiano Ernesto Rossi, così incompatibile con la filosofia crociana, scriveva dal carcere di Piacenza alla fidanzata Ada Rossi: «Io ho sempre avuto molte prevenzioni contro il Croce perché non sono riuscito a digerire nessuna delle sue opere filosofiche [...] Ma in questo libro, come già nella *Storia d'Italia*, quasi non trovo difficoltà,

e mi sembra di riconoscere le mie stesse idee elaborate ed esposte nel modo migliore». Caduto il regime fascista, Norberto **Bobbio**, che pure aveva manifestato non poche perplessità sulla teoria del liberalismo di Croce, apertamente riconosceva che, negli anni della dittatura, la strada maestra per convertire gli incerti all'antifascismo (in particolare i giovani intellettuali) era stata quella di «far leggere e discutere i libri di Croce», mentre coloro che già erano risolutamente antifascisti «traevano conforto dal sapere che Croce, il rappresentante più alto e più illustre della cultura italiana, non si era piegato alla dittatura».

In realtà, come opportunamente ricorda Viroli, di «religione della libertà» aveva già parlato, un decennio prima, Piero Gobetti, che di questa religione sarebbe stato appassionato testimone fino al martirio. La religione come educazione alla libertà interiore, che si deve poi tradurre in lotta alla tirannide, questo è cuore profondo del pensiero e della conseguente azione politica del giovane torinese. Nella sua tesi di laurea sul pensiero politico di Vittorio Alfieri, c'è un'idea di libertà che è anche un programma d'azione, un moralismo intransigente e non retorico del tutto lontano dagli accomodamenti cattolici della tradizione italiana: «Lotta di libertà contro tirannide: lotta religiosa. Qui l'etica è alla base della politica. Non si è uomini se non si è liberi. Non si tratta di conquistare la libertà per mezzo delle riforme o attraverso l'utilitarismo dei moderati e dei filantropi; la libertà politica di Alfieri nasce dalla libertà interiore, intesa come forte sentire. Quest'idea è il programma politico di Alfieri, annuncio di una rivoluzione che ancora si attende nella storia italiana, ed è anche la sua metafisica, il suo assoluto, il suo Dio. Ma è una posizione senza eredi». Questa laica religione della libertà spingerà Gobetti a una lotta senza compromessi contro il fascismo, di cui intuirà subito (al contrario di quasi tutti i notabili liberali di quegli anni) l'immanente logica liberticida. In questa religiosità assoluta, così come c'è la grandezza, ci sono anche i limiti del suo liberalismo, la mancanza di una precisa definizione giuridico-istituzionale dello Stato liberale, e ci sono anche i suoi errori politici, quelli che lo portarono a dare un giudizio del tutto incongruo sul regime sovietico che muoveva in Russia i suoi primi passi, a sottovalutare la tradizione del riformismo socialista, che aveva pure una sua religiosità, e a sopravvalutare, invece, le potenzialità liberali del comunismo italiano guidato dal suo amico Gramsci. Sono gli errori che si compiono quando si è animati da un entusiasmo morale che finisce col far velo alla lucidità dell'analisi politica. Ma, nel caso di Gobetti, non è una vana esercitazione pseudostorica su un futuro che non si è mai compiuto, affermare che, se egli non fosse stato ucciso dal fascismo, avrebbe corretto radicalmente questi suoi errori, pro-

prio in virtù di quella concezione etico-religiosa della libertà che stava a fondamento della sua azione politica.

In anni recenti sono state rivolte critiche molto dure al liberalismo di Gobetti, giungendo perfino, come ha fatto uno studioso del valore di Giuseppe Bedeschi, a parlare di una vera e propria «leggenda» che sarebbe cresciuta negli anni attorno a questo preteso liberalismo, per opera soprattutto di ex comunisti ansiosi di «approdare al liberalismo nel modo più indolore possibile». Il liberalismo gobettiano – ha scritto Bedeschi – «è di tipo molto particolare, in quanto conserva e, per così dire, ‘invera’ le suggestioni e i ‘valori’ del comunismo. Che cosa si può desiderare di più? Molti intellettuali, che hanno speso buona parte della loro vita nel movimento comunista, possono, riprendendo l’opera di Gobetti e riconoscendosi in essa, abiurare il comunismo [...] e dichiararsi liberali, senza perdere però il contatto con la tradizione comunista, e anzi conservandone i valori ‘forti’». Questi giudizi Bedeschi, che è uno studioso del pensiero liberale da cui c’è sempre da imparare molto, li ha formulati in un saggio del 1998, *Il liberalismo di Gobetti: una leggenda*, uscito su «Nuova storia contemporanea» e raccolto ora con altri, scritti fra il 1991 e il 2007, in un volume dal titolo significativo: *Liberalismo vero e falso* (Le Lettere, 2008). Diciamo subito che si tratta di un bel libro, anche per la consueta chiarezza e incisività espressiva dell’autore: si va da un profilo storico del liberalismo a una storia del concetto di opinione pubblica, da Raymond Aron a Hannah Arendt, con una seconda parte dedicata interamente a Croce e contenente, fra gli altri, un saggio davvero esemplare su *Croce e il marxismo*. Ma in questa sede ci interessa particolarmente la terza parte, intitolata *Da Gobetti a Bobbio*, nella quale l’autore formula giudizi tutti veri, ma la cui verità, a nostro parere, rappresenta soltanto un lato della medaglia, quello che lo storico e filosofo romano sente come il problema fondamentale della sua ricerca, mentre viene trascurata l’altra faccia del liberalismo di Gobetti e di **Bobbio**, poiché in questo secondo caso entrano in gioco problemi e valori che lo storico non sente come propri e che vengono perciò tenuti nell’ombra. Questo è probabilmente lo scotto, in qualche misura inevitabile, di ogni seria ricerca storica, poiché ognuno fa storia, come diceva Croce, partendo dai problemi etico-politici che la sua coscienza sente come decisivi nel momento in cui si accinge alla ricerca. Il problema che Bedeschi, reduce dalla giovanile militanza comunista e dall’adesione al marxismo nella linea Della Volpe-Colletti, sente con sincera passione è quello, di fronte alle molte ambiguità concettuali dei nostri anni, di una rigorosa definizione del liberalismo, dei suoi istituti e delle sue garanzie. Molto meno forte

(anche se non del tutto assente) è in lui l'interesse per l'aspetto etico-religioso della concezione liberale della vita.

Ma torniamo a Gobetti. L'importanza della filosofia di Gentile (che era certamente uno spirito religioso, quale che debba poi essere il giudizio politico su di lui) per la formazione del giovane intellettuale torinese è fuori discussione e Bedeschi fa benissimo a sottolineare questo rapporto nel saggio su *Gramsci e Gobetti discepoli di Gentile*; ma bisogna subito aggiungere (Bedeschi lo fa parzialmente nel saggio dedicato alla «leggenda» del liberalismo gobettiano) che Gobetti veniva da Croce e a Croce tornò negli ultimi e più drammatici anni della sua vita. Inoltre, profonda era stata anche la suggestione che avevano esercitato su di lui uomini come Salvemini ed Einaudi (per non parlare di Gaetano Mosca, che gli fu maestro all'Università di Torino), che certamente poco avevano in comune con il misticismo politico gentiliano. In Gobetti la politica non è mai innalzata a religione, ma c'è, piuttosto, un sentimento religioso della libertà che guida la sua azione politica e le conferisce una tensione morale così forte da perdere di vista il «concretismo» di Salvemini e il saldo e prudente ancoraggio di Einaudi all'esperienza. In quel particolare momento storico, di fronte alla cecità e alla viltà di gran parte della classe dirigente liberale, Gobetti, con la sua religiosa intransigenza, salvò l'onore di un liberalismo italiano allo sbando. Quando Bedeschi scrive che, nel pensiero di Gobetti, non c'è una teoria dello Stato liberal-costituzionale, con tutte le garanzie poste a tutela delle libertà individuali, ha certamente ragione. Così come ha ragione quando mette in rilievo gli abbagli di Gobetti sulla rivoluzione bolscevica o sul movimento operaio italiano. Resta il fatto che l'autore della *Rivoluzione liberale* non era un giurista o un economista, e neppure uno scienziato della politica: era un animo appassionato, alla maniera di Alfieri, che, attraverso questa passione senza compromessi (neppure quelli che un uomo politico avveduto è solito giudicare onorevoli) riuscì a tenere accesa e a trasmettere ad altri una fiamma che si andava spegnendo. Gli vogliamo negare per questo la qualifica di liberale, quando la concediamo troppo facilmente a uomini per i quali il liberalismo è soltanto un alibi ideologico a copertura di tutt'altre faccende?

Diverso è il caso di **Bobbio**. Bedeschi gli riconosce non solo la coerenza di teorico del liberalismo, ma anche la tenacia con cui ha combattuto contro i miti della cultura marxista-leninista, dalla democrazia diretta all'estinzione dello Stato e della politica. Con i famosi due interventi apparsi su «Mondoperaio» del 1975, egli svelò efficacemente «il vuoto della cultura politica comunista. E negli anni successivi il filo-

sofo torinese polemizzò sempre molto fermamente contro la ‘terza via’ di Berlinguer, asserendo che in politica le vie sono sempre soltanto due, quella liberal-democratica, fondata sul suffragio universale e sulle libertà civili e politiche, e quella antidemocratica: *tertium non datur*». Quale è stata, dunque, la colpa di **Bobbio**, limpido teorico dello Stato liberale e, al tempo stesso, a detta di Bedeschi, sostenitore di una strana commistione (un vero irrocervo, si potrebbe dire) fra liberalismo e comunismo? Lo studioso romano, per dimostrare la sua tesi risale a una raccolta di scritti bobbiani del 1955, *Politica e cultura*, in cui il filosofo del diritto aveva inserito anche le sue risposte a Palmiro Togliatti e a Galvano Della Volpe, che lo avevano attaccato per la sua rigorosa fedeltà ai principi della liberaldemocrazia. Secondo Bedeschi, in quei saggi **Bobbio**, pur difendendo con decisione «il carattere non caduco delle istanze proprie del pensiero liberale», cercava di compiere un’operazione impossibile e politicamente fuorviante: quella di trapiantare nello Stato sovietico i principi e le tecniche politiche dello Stato liberale. Insomma, c’era in lui la convinzione che «liberalismo e marxismo fossero conciliabili, e che anzi l’uno e l’altro avrebbero guadagnato da questa conciliazione», poiché la rivoluzione bolscevica era stata comunque, nella storia del Novecento, un grande evento di emancipazione umana. Con questo giudizio – sostiene Bedeschi – **Bobbio** ripercorreva, in una diversa situazione storica, la stessa strada di Gobetti: «non era stato Gobetti a proclamare che la civiltà liberale, abbandonata dalla borghesia, sarebbe stata salvata dal proletariato, guidato dai comunisti?».

Anche in questo caso, però, a noi sembra che il giudizio storico-politico colga una verità indubbia (quella della sostanziale inconciliabilità di liberalismo e comunismo), ma trascuri di cogliere il vero significato di quei tentativi, forse ingenui, di gettare un ponte fra due mondi che si presentavano allora, innanzitutto sul piano internazionale, come rigidamente contrapposti. **Bobbio** non aveva alcuna intenzione di snaturare il profilo della democrazia liberale, cercava piuttosto, magari in modo velleitario, di superare l’*impasse* di una guerra fredda ideologica che certamente indeboliva la democrazia italiana. Ci furono allora anche altri uomini, di forte spessore intellettuale e di sicura fede liberale, che presero abbagli politici altrettanto, se non, più gravi. Uno di questi fu il cattolico e liberale Arturo Carlo Jemolo, che avversò la politica di De Gasperi, si schierò, nelle elezioni del 1948, con il Fronte Popolare, e contrastò, l’anno dopo, l’adesione dell’Italia al Patto Atlantico. Su Jemolo c’è ora un interessante libro di Paolo Valbusa, *I pensieri di un malpensante. Arturo Carlo Jemolo e trentacinque anni di storia repubblicana* (Marsilio, 2008), in cui la figura

dello studioso e del politico viene analizzata senza indulgenze agiografiche, ma con una evidente simpatia umana proprio per quel suo essere «malpensante», vale a dire, come affermava lo stesso Jemolo in un suo libro del 1968, *Costume e diritto*, «uno che si è sempre sforzato di entrare in chiesa allorché tutti ne uscivano, e viceversa: tanto per intenderci uno che, giovane, considerò un errore l'entrata in guerra dell'Italia nel maggio 1915, adulto un male per la Chiesa e per lo Stato il concordato del 1929, attempato, un altro e più grave errore l'adesione dell'Italia al Patto Atlantico, sempre contro il sentire dei più, della 'parte sana'».

Come nota efficacemente Valbusa, anche il liberalismo di Jemolo aveva una forte connotazione moralistica, legata in qualche modo ai suoi studi sul giansenismo, un liberalismo che, come quello del laico e non credente **Bobbio**, inclinava fortemente verso le posizioni azioniste. Questo gusto dell'eresia e dello scandalo, questa capacità di contraddirsi, potrà essere, talvolta, non del tutto in linea con i canoni del liberalismo classico, ma è certamente in sintonia con l'inquietudine e la mobilità spirituale di tanti grandi scrittori liberali, da Constant a John Stuart Mill, a Bertrand Russel. Per capire gli atteggiamenti di Jemolo nell'epoca degasperiana, bisogna ricordare che per lui, come d'altra parte per **Bobbio**, il comunismo «pur con tutti i suoi errori, e orrori, aveva rappresentato, e continuava a rappresentare, una formidabile speranza di riscatto per milioni e milioni di uomini». Di questi sentimenti e di queste speranze bisognava realisticamente tener conto nel cercare di rafforzare le fragili fondamenta della democrazia italiana. Valbusa descrive l'itinerario politico di Jemolo, sempre più appesantito da un crescente pessimismo che era comunque connaturato al temperamento dell'uomo, dagli anni della «democrazia bloccata» al tentativo fallimentare di dar vita a una «terza forza» (speranza che condivise con gli intellettuali liberali del «Mondo»), fino alle delusioni del centro-sinistra, alla contestazione e al terrorismo di quella che è stata chiamata la «notte della repubblica». Da Giovanni Spadolini che, in occasione dei suoi novant'anni, gli aveva dedicato un fascicolo di «Nuova Antologia», si congedò, ormai alla vigilia della morte, con parole amarissime: «so che pover'uomo sono sempre stato, e come la mia vita si chiuda in un fallimento completo dovunque guardi. Non ho il cuore di dilungarmi; termino la vita in uno stato di disperazione, cui non prevedevo si potesse pervenire». Eppure questo cattolico autentico, non un «ateo devoto» del nostro tempo, aveva saputo difendere, assieme alla libertà religiosa, ogni altra libertà al fianco di non credenti come Gaetano Salvemini ed Ernesto Rossi. Li accomunava quella religione della libertà e quella fede nel primato della coscienza morale che Jemolo vide

gravemente in pericolo, fin quasi a spegnersi, negli ultimi anni della sua inquieta esistenza.

Liberismo, liberalismo e vita morale

Se per religione s'intende non l'ossequio esteriore e meccanico alle pratiche devozionali di una qualsivoglia confessione, e neppure un vago sentimentalismo umanitario che molto spesso maschera un sostanziale egoismo, certamente, al pari di Salvemini, fu uomo religioso anche Einaudi, perfino quando ci parla di questioni economiche, che egli vede sempre in riferimento ai problemi dell'etica e a una concezione generale della vita, in cui quelle questioni trovano un significato e un valore che trascendono il mero calcolo tecnico-economico. In questa prospettiva, il suo lungo confronto con Croce su liberismo e liberalismo presenta, al contrario di quello che comunemente si crede, più punti di consenso che di dissenso. Certo, il liberalismo dell'economista e statista piemontese è molto attento agli aspetti economici e giuridici di una società e di uno Stato che vogliano dirsi liberali. Ce lo spiega, con un'analisi molto dettagliata e precisa, Paolo Silvestri in un libro recentemente edito da Rubbettino (2008), *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del Buongoverno*. Silvestri, nel prendere in esame un importante saggio einaudiano del 1945, *Major et sanior pars*, giustamente rileva che c'è nel suo pensiero un rapporto molto stretto fra l'idea del buon governo liberale e il problema dei limiti del potere. Per Einaudi, il rispetto della legge e la distinzione rigorosa dei poteri costituiscono la cornice imprescindibile entro cui deve operare qualsiasi uomo di governo che abbia davvero a cuore la sopravvivenza delle istituzioni democratiche e non si proclami continuamente un salvatore della patria in pericolo, siano questi pericoli reali o immaginari. Fedele in questo alla lezione di Gaetano Mosca, Einaudi sa che un governo democratico e liberale ha bisogno di una classe politica responsabile, di una *élite* anche morale che faccia da efficace contrappeso alle pulsioni demagogiche dell'elettorato e dei *leader* carismatici. L'economista piemontese sapeva, inoltre, che il mondo della politica non è quello dell'impresa, poiché la sua complessità è tale da non poter accogliere, senza gravi conseguenze, il metodo del decisionismo imprenditoriale: essere un uomo di Stato vuol dire anche avere il senso delle radici storiche delle istituzioni, che bisogna certamente modificare quando i tempi lo richiedono, ma con quella prudenza che deve essere fra le doti di chi gestisce un patrimonio di valori che serve da tessuto connettivo fra le dif-

ferenti generazioni, e consente anche di costruire un avvenire che non sia quello dettato dagli interessi immediati e transeunti di uomini e gruppi. Nel parlare di questo legame fra le generazioni, il sentimento di Einaudi assume una forte tonalità religiosa, e non è retorico, nelle parole suggestive che egli pronuncia, l'ammonimento che i morti rivolgono ai vivi: «noi, che forse uscimmo da lotte cruente, che sapemmo quali ostacoli si debbono superare per fondare uno stato atto a durare nel tempo, sapevamo che uno Stato si fonda e dura quando raccoglie attorno a sé il consenso della quasi universalità dei suoi cittadini. Noi non volemmo creare qualcosa che rispondesse alle ispirazioni fuggevoli della nostra sola generazione, ma riassumemmo nella nostra volontà quella di molte generazioni le quali avevano lottato e sofferto perché noi avessimo la ventura di toccare la meta che essi si proponevano».

Nel libro di Silvestri c'è un capitolo, assai complesso, in cui si ricostruisce la famosa discussione su *Liberismo e liberalismo* che si sviluppò fra Croce ed Einaudi in un ampio arco di tempo che va dal 1927 al 1943, e i cui testi vennero poi raccolti, con questo titolo, nel 1957 in un volume edito da Ricciardi e ripubblicato nel 1988 con introduzione di Giovanni Malagodi. Secondo Silvestri, mentre il problema di Croce è quello, distinguendo liberismo da liberalismo, di trovare un armonico rapporto fra due differenti categorie dello Spirito, l'economia e l'etica, la preoccupazione di Einaudi è quella di «spostare la sua attenzione sugli effetti e le ricadute delle distinzioni crociane nella prassi politica, economica e istituzionale». Da una parte la Libertà con la elle maiuscola e la necessità di collocare l'economia in un rapporto di distinzione/subordinazione rispetto alla vita morale, dall'altra l'attenzione verso le libertà «concrete» e verso le istituzioni economiche e giuridiche che le rendono effettivamente tali. Ma, in realtà, non si comprende come possano esistere e articolarsi le libertà concrete, a cominciare da quella economica, se non si comincia col definire il principio stesso della libertà che ha il suo fondamento nella coscienza morale, chiamata di volta in volta a giudicare il carattere liberale o illiberale di ogni azione economica e politica. D'altra parte, lo stesso Einaudi è costretto ad ammettere che il liberismo non è una semplice «dottrina economica», ma una «tesi morale». Questo significa che il problema morale si pone all'interno stesso della categoria dell'economico, che l'economia non è soltanto una tecnica, moralmente neutra, ma un modo della prassi in cui si presenta necessariamente la questione del tipo di valore da realizzare. Quando Croce parla di compatibilità fra l'etica del liberalismo e taluni provvedimenti di statalismo economico, è evidente che non si riferisce al comunismo come ordinamento

etico-politico, ma a scelte di politica economica, che possono, in determinati luoghi e circostanze storiche, accrescere la libertà degli individui, sottrarli a situazioni di bisogno, di sfruttamento e di servitù morale. La storia delle democrazie liberali del Novecento, fino ai nostri giorni e alla presente crisi economica mondiale, è piena di esempi di tal genere, di provvedimenti economici apparentemente illiberali, e, in realtà, tali da creare migliori condizioni di vita, non solo sul piano del benessere materiale, ma anche su quello di un più ampio e sicuro godimento di tutte le libertà di cui i cittadini possono godere all'interno delle società liberali. E giustamente Croce, nel suo dialogo con Einaudi, insisteva sul fatto che questi provvedimenti non possono essere stabiliti *a priori* da una qualche teoria filosofica e neppure da una qualche rigida dottrina economica, ma li deve escogitare, di fronte all'insorgere di nuovi problemi della vita sociale, il genio politico liberale, intendendo con questa affermazione non l'arbitrio di qualche *leader* carismatico, ma l'azione consapevole di *élites* politiche che operano con coraggio e avvedutezza. E ci pare che, in tal senso, anche Einaudi la pensasse allo stesso modo e volesse evitare ogni rigidità ideologica di tipo economicistico. Non per nulla gli attuali sacerdoti del neoliberalismo dottrinario non lo hanno in particolare simpatia. Lo statista piemontese aveva troppa saggezza politica per lasciarsi catturare dalle teorie dei professori che pretendono di risolvere a tavolino, e con logica consequenzialità, i complicati problemi della vita economica.

Il miglior liberalismo italiano del Novecento, quello che ha lasciato un'eredità oggi purtroppo dimenticata, ma che converrebbe riscoprire in tutta la sua ricchezza, ha avuto spesso una forte intonazione etico-religiosa che si congiungeva a una severa concezione della laicità dello Stato. Il limite di questo liberalismo è stato, talvolta, un moralismo appassionato spinto fino alla negazione o sottovalutazione delle conquiste civili che la democrazia liberale italiana seppe realizzare prima dell'avvento del fascismo. Si pensi, in particolare, alla polemica ingenerosa di tanta parte della cultura politica italiana, anche liberale, nei confronti di Giovanni Giolitti, del suo empirismo e pragmatismo, considerato privo di ispirazione morale e tutto chiuso in una gestione cinicamente trasformistica del potere. Uno dei critici più intransigenti dei metodi giolittiani e dell'uomo Giolitti (pur riconoscendogli qualche merito nel campo della politica sociale) fu certamente Giovanni Amendola, come si evince anche dal saggio che Elio d'Auria ha dedicato ad *Amendola liberale*, compreso nel volume collettaneo *I liberali italiani dall'antifascismo alla Repubblica*, vol. I, a cura di Fabio Grassi Orsini e Gerardo Nicolosi (Rubbettino, 2008). Ma fu proprio il sentimento religioso che animava il liberalismo amendoliano

a dargli la forza, come nel caso di Gobetti, di non transigere col fascismo fino al sacrificio della vita. Sul «Mondo» di Mario Pannunzio, che anche nella testata, oltre che per una comune concezione del liberalismo, si richiamava al giornale fondato da Amendola, apparve nel 1950 un articolo, *Il Vescovo scismatico*, di un antico collaboratore del fondatore dell'Unione Democratica Nazionale, Mario Ferrara, importante per comprendere la natura di quel liberalismo, non privo di contraddizioni e oscillazioni, e, tuttavia, coerentissimo nella «lotta religiosa» contro la dittatura. Giustamente d'Elia cita alcune righe dell'articolo di Ferrara, indispensabili per cogliere il significato etico-religioso che, per Amendola, assunse la secessione parlamentare dell'Aventino, una decisione peraltro discutibile e ampiamente discussa sul piano dell'efficacia politica. Ferrara spiegava che «in quell'atmosfera di frattura insanabile e di scisma Amendola trovò, o ritrovò sé stesso; in quella lotta religiosa spiegò la sua piena personalità, la prepotenza della sua personalità, la decisione contro il compromesso e il conformismo. Dopo l'Aventino, e tanto più dopo la sconfitta e la morte di Amendola, nessun compromesso era più possibile. Sul piano politico, come sul piano morale, non solo il fascismo ma anche la democrazia divenne totalitaria nell'affermazione della libertà. La intolleranza, l'impoliticità dell'Aventino fondò la religione della libertà. Di colpo in quel lontano 1924, gli italiani furono gettati davanti a un bivio: i pochi che erano nella fede e nella disciplina quasi giansenista di Amendola lo compresero e lo seguirono. Gli altri, di fronte alla scomunica ed alla condanna si allontanarono e si sottomisero». La proposta politica di Amendola era quella, quanto mai attuale, di una democrazia liberale non classista, capace di integrare i più differenti ceti sociali in uno Stato che «non può essere lasciato successivamente in preda a destri o sinistri, ma che deve essere finalmente considerato e fatto rispettare come il Palladio del diritto di tutto un popolo». Egli riteneva lo Stato nazionale, di cui oggi si minaccia, più o meno apertamente, il sostanziale smembramento, «la sola creazione veramente rivoluzionaria in un millennio di storia del popolo italiano e la sola garanzia efficace per il suo avvenire». E il primo dovere di una classe politica liberale consapevole del suo compito era, perciò, quello di «introdurre tutto il popolo italiano nella vita dello Stato», sanando quella mancanza di senso civico e di rispetto per le istituzioni che ancora oggi inquina gravemente la nostra società. Non è pleonastico affermare che ogni discussione sul liberalismo italiano contemporaneo deve necessariamente partire da qui.