Caratteri del liberalismo italiano

di Giuseppe Bedeschi

- I liberali italiani nell'Ottocento
- I liberali italiani nel Novecento
- Bibliografia

I liberali italiani nell'Ottocento

Guido de Ruggiero ha osservato che nell'economia generale del movimento politico europeo, il liberalismo italiano ha un'importanza modesta: esso è solo un riflesso di dottrine e di indirizzi stranieri. A rendere scarsa l'originalità e l'intimo vigore del movimento liberale italiano hanno contribuito – diceva de Ruggiero – le medesime ragioni per cui l'Italia, dopo la ricca fioritura del Rinascimento, ha avuto un tono vitale più depresso in confronto alle altre nazioni europee. Il frazionamento politico ha impedito la formazione di grandi correnti di opinione pubblica; lo spirito della Controriforma ha smorzato il sentimento individualistico di cui si alimenta il liberalismo moderno, le arretrate condizioni dell'economia italiana hanno ritardato la formazione di un largo ceto medio [cfr. de Ruggiero (1925) 1962, pp. 266-267].

In questo quadro non può stupire che, nell'Ottocento, le personalità liberali italiane più significative e marcate non siano costituite da teorici, bensì da uomini politici, variamente impegnati nel processo di unificazione nazionale e di conquista dell'indipendenza e della libertà italiana.

Fra tali personalità, di gran lunga la più rilevante è stata quella di Camillo Benso conte di Cavour (1810-1861). Certamente complessa e

composita fu la sua formazione, come è attestato dalla sua schietta adesione ai presupposti e ai risultati della Rivoluzione francese (proclamava i princìpi dell'Ottantanove «liberi principi, che non è più possibile cancellare dal codice delle nazioni»), e al tempo stesso dalla sua professione di fede nel *juste milieu*. Nella prima parte della sua vita il suo ideale era stata la monarchia orleanista. Difese il suffragio ristretto contro il suffragio universale, perché il primo garantiva il criterio dell'interesse dell'elettore al mantenimento dell'ordine sociale. Nell'aristocrazia vide il bastione principale di tale ordine, purché essa sapesse assorbire gli elementi migliori delle altre classi, come aveva saputo fare, egli diceva, l'aristocrazia inglese. Ma sincera e convinta fu la sua difesa dello Statuto albertino, poiché esso «racchiude[va] tutti i più grandi principi delle libere costituzioni», e «consacra[va] fra noi tutti i diritti di cui godono tutte le nazioni più incivilite». E nella famosa lettera a M.me de Circourt del 29 dicembre 1860, rispondendo al consiglio datogli dal generale Filangieri di farsi dittatore, egli esprimeva così il proprio credo liberale: «Per parte mia non ho nessuna fiducia nelle dittature e soprattutto nelle dittature civili. Io credo che con un Parlamento si possono fare molte cose che sarebbero impossibili al potere assoluto. Una esperienza di tredici anni mi ha convinto che un ministero onesto ed energico […] ha tutto da guadagnare dalle lotte parlamentari. Non mi sono mai sentito così debole come quando le Camere erano chiuse. D'altronde io non potrei tradire la mia origine, rinnegare i princìpi di tutta la mia vita. Io sono figlio della libertà, è ad essa che devo tutto ciò che io sono. Se fosse necessario mettere un velo sulla sua statua, non sarei io a farlo. Se si giungesse a persuadere gli Italiani che essi hanno bisogno di un dittatore, essi sceglierebbero Garibaldi e non me. Ed essi avrebbero ragione. La via parlamentare è più lunga, ma è più sicura».

Questa profonda fede cavouriana nella libertà non riguardava solo il piano politico-parlamentare, ma anche quello economico: anzi il nesso profondo fra questi due piani è forse il tratto più suggestivo del credo liberale del grande statista. Egli infatti, già nella sua giovinezza, individuava la grande questione europea nella questione commerciale, che in Inghilterra si prospettava come abolizione del dazio sul grano. La libertà di commercio era per Cavour la «causa della libertà» senz'altro,

poiché essa sola era in grado di distruggere le disuguaglianze che favorivano delle minoranze privilegiate, e di instaurare leggi eque, per il bene di tutte le classi. Di più: lo statista piemontese combatteva le dottrine e i movimenti socialisti (che si profilavano minacciosi nella seconda Repubblica francese) in nome dei vantaggi del liberalismo in economia. Il socialismo, egli diceva, promuoveva forse l'eguaglianza, ma nella miseria; lo Stato era inadatto alla gestione economica e addormentava tutte le energie individuali, tutte le iniziative capaci di percorrere vie nuove e di aumentare la produzione di ricchezza.

Di qui, coerentemente, la difesa cavouriana della libertà contro la centralizzazione e la eccessiva regolamentazione governativa, che mortificava l'iniziativa individuale e locale; di qui la sua ammirazione per l'Inghilterra e la sua diffidenza per la Francia, dove l'autorità centrale regolava e controllava ogni cosa. Quanto all'assoluta separazione della Chiesa dallo Stato («separazione che io reputo essere una conseguenza inevitabile del progresso della civiltà, e condizione indispensabile al buon andamento delle società rette dal principio di libertà»), è una concezione cavouriana troppo nota perché sia necessario insistervi qui.

Da un punto di vista dottrinale, oltre che politico, risaltano nell'Ottocento, dopo Cavour, due personalità della Destra: Marco Minghetti e Silvio Spaventa. Il primo condusse, intorno al 1880, una vigorosa campagna contro le ingerenze dei partiti politici nella sfera amministrativa. Ciò non significava affatto, per Minghetti, combattere i partiti in quanto tali, poiché per lui il governo parlamentare, in quanto rappresentativo della società civile, non poteva non essere un governo di partito. «Quando […] – egli diceva – i cittadini pigliano parte alla cosa pubblica, allora si formano e si manifestano partiti diversi. Pongasi pure in tutti lo scopo sincero del bene della patria, ma nel giudizio dei mezzi che vi conducono non può non esservi diversità di opinione fra gli uomini». Ma se i partiti sono necessari, allora sorge un problema delicato e difficile: poiché il partito è parte, ma l'amministrazione pubblica e la giustizia devono essere imparziali, cioè non devono essere «di parte». Ciò significa che se il governo è sempre governo di un partito, questo, però, non può mai piegare ai propri interessi

l’amministrazione pubblica e la giustizia, ché in tal caso esso non sarebbe più partito bensì fazione. L’amministrazione pubblica e la giustizia sono grandi macchine al servizio di tutti i cittadini, dunque devono essere imparziali, sicché «la giustizia di partito e l’amministrazione di partito sono la negazione dell’essenza e dello scopo medesimo dello Stato». Di qui la forte ripresa che Minghetti faceva del concetto tedesco dello «Stato di diritto» (*Rechtsstaat*).

La stessa esigenza veniva fatta valere da Silvio Spaventa. «Il problema della giustizia e della legalità dell’amministrazione – egli diceva – è il maggiore che s’incontra nella vita dei governi parlamentari, massime oggi che l’amministrazione pubblica degli Stati moderni ha preso tali dimensioni e sviluppo, da non potersi numerare i rapporti, in cui i cittadini si trovano con essa ad ogni loro passo». Il problema fondamentale era dunque il seguente: il governo parlamentare non è possibile se non per mezzo dei partiti, i quali si succedono alla direzione dello Stato, secondo che ottengano la fiducia della maggioranza del Paese. Ma un partito è, per definizione, parte (e sia pure, quando consegue la maggioranza, parte preponderante): come è possibile dunque che esso non abusi del potere? Come risolvere questa, che sembra una insuperabile contraddizione? «La soluzione – rispondeva Spaventa – sta nel fare un’essenziale distinzione fra governo e amministrazione». E aggiungeva: «Un governo di partito significa, e non può significare più di questo, cioè che la direzione generale dello Stato, l’indirizzo della sua politica interna ed esterna, i concetti delle leggi e delle riforme amministrative e sociali, corrispondano alle idee e ai bisogni della maggioranza del Paese. Ma questa direzione dello Stato, data al partito preponderante, non deve opprimere lo Stato, cioè la giustizia e l’eguaglianza giuridica, che ne è l’anima informativa, la giustizia per tutti e verso tutti; così per la maggioranza come per la minoranza». La protezione giuridica e la protezione civile «dev’essere intera, eguale, imparziale, accessibile a tutti, anche sotto un governo di parte». La difesa dell’individuo, del singolo cittadino, contro le prevaricazioni dei partiti (anche se maggioritari), era naturalmente una richiesta schiettamente liberale.

I liberali italiani nel Novecento

È soltanto nel Novecento che vengono enunciate in Italia delle concezioni liberali di grande respiro. Croce soprattutto elabora (a partire dagli anni Venti), in polemica con Gentile e con i fascisti, una concezione del liberalismo che fa tutt'uno con la sua filosofia idealistica: una concezione secondo la quale la realtà storica si svolge e progredisce attraverso contrasti, opposizioni, contraddizioni, sicché i liberali devono riconoscere il diritto all'esistenza di tutti i gruppi e di tutti i partiti politici, i quali, con i loro antagonismi e le loro battaglie, sono appunto espressioni dello sviluppo dialettico della società e della storia. «La teoria idealistica della realtà e della storia, – dice infatti Croce – poiché è dialettica è liberale, e riconosce, con la necessità della lotta, l'ufficio e la necessità di tutti i più diversi partiti e degli uomini più diversi». Naturalmente, la teoria dialettica o liberale della storia combatte con fermezza le diverse e opposte teorie (teocrazia, democrazia, comunismo), ma le combatte appunto in quanto teorie, mentre invece «come partiti ossia come fatti politici non li combatte ma li abbraccia e li comprende in sé; e abbraccia e comprende in sé, cioè abbassa sotto di sé, anche il cosiddetto partito liberale, come partito tra i partiti, momento tra i momenti dello svolgimento storico» [Croce 1923].

Questa visione del liberalismo è, come afferma lo stesso Croce, «metapolitica», nel senso che non si fonda su una particolare teoria politica, bensì, piuttosto, su una determinata concezione (idealistico-dialettica) della storia. Nell'ambito di questa concezione, incentrata sull'idea dello svolgimento dialettico, mercé la diversità e l'opposizione delle forze spirituali, «nasce la disposizione pratica liberale di fiducia e favore verso la varietà delle tendenze, alle quali si vuole piuttosto offrire un campo aperto perché gareggino e si provino tra loro e cooperino in concorde discordia, che non porre limiti e freni, e sottoporle a restringimenti e compressioni» [Croce 1928].

I caratteri specificamente liberali di questa teoria sono da cercare

nell’esigenza imprescindibile che la lotta e la gara fra i vari raggruppamenti e partiti politici si svolgano liberamente, senza sopraffazioni, e quindi con determinate regole e garanzie. La libertà di pensiero, di parola, di stampa, di associazione e di riunione, così come il diritto di ogni partito di non subire prevaricazioni di sorta, sono impliciti in questa concezione metapolitica del liberalismo e costituiscono il suo nocciolo più profondo, più vivo e vitale.

Inoltre – e si tratta di un aspetto molto importante del suo pensiero – Croce è un deciso avversario di qualunque statolatria, di qualunque teoria dello «Stato etico». Egli si esprime a questo proposito con grande nettezza (differenziandosi così da Giovanni Gentile). Una volta concepita la moralità – egli dice – come «Stato etico», e identificato questo con lo Stato politico o Stato senz’altro, è inevitabile concluderne che la moralità concreta è tutta in quelli che governano, nell’atto che governano, mentre i loro avversari debbono essere considerati avversari della morale in atto. È questa, dice Croce con felice sarcasmo, una concezione «governativa» della morale, una concezione incapace di vedere che la vita morale abbraccia in sé sia gli uomini di governo che i loro avversari, sia i conservatori che i rivoluzionari. Contro ogni statolatria, bisogna tener fermo che lo Stato è soltanto una «forma elementare e angusta della vita pratica, dalla quale la vita morale esce fuori da ogni banda e trabocca, spargendosi in rivoli copiosi e fecondi; così fecondi da disfare e rifare in perpetuo la vita politica stessa e gli Stati, ossia costringerli a rinnovarsi conforme alle esigenze che essa pone» [Croce 1923, p. 126]. Il che significa che l’opposizione e il dissenso sono elementi fondamentali della vita politica, che lo Stato liberale deve tutelare e proteggere.

Un’altra caratteristica fondamentale della concezione crociana del liberalismo, consiste nel fatto che essa nega qualunque rapporto fra il liberalismo medesimo e i contesti socio-economici. Nella *Storia d’Europa* il filosofo asserisce infatti che se il comunismo avesse ragione nel ritenere che l’ordinamento capitalistico ha come effetto di danneggiare la produzione di ricchezza, il liberalismo non potrebbe «se non approvare e invocare per suo conto» l’abolizione della proprietà privata. Dopotutto, avverte Croce, «il contrasto ideale del comunismo col

liberalismo, il contrasto religioso, consiste in altro – ovvero consiste –, nell'opposizione tra spiritualismo e materialismo, nell'intrinseco carattere materialistico del comunismo, nel suo far Dio della carne o della materia».

A queste affermazioni crociane Luigi Einaudi ha obiettato che 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, non sarebbe più liberalismo, e che l'essenza di quest'ultimo, che è la libertà, non può sopravvivere là dove la società civile è interamente dominata e plasmata dallo Stato. In realtà le due concezioni – quella crociana e quella einaudiana – del liberalismo sono divise da un dissenso fondamentale, che riguardava i presupposti del liberalismo stesso. Poiché, mentre per Croce gli assetti economico-sociali hanno scarsa o punta importanza per il trionfo dell'idea liberale, la quale può quindi manifestarsi nelle situazioni più diverse, per Einaudi, invece, quegli assetti non possono essere trascurati, a meno che non si voglia proiettare il liberalismo in una sfera tanto elevata da essere completamente avulsa dai concreti rapporti fra gli uomini. In particolare, ad Einaudi sembrava che nel mondo contemporaneo due sistemi economici, diversissimi fra loro nei presupposti ma assai simili nei risultati, negassero in eguale misura la libertà umana: il comunismo e il capitalismo monopolistico. Tali sistemi, diceva Einaudi, «tendono, per la indole loro propria, a ridurre gli uomini a meri strumenti, anelli minimi di una ferrea catena che lavora e produce», «a imprimere uno stampo uniforme su tutti gli uomini, a farli svegliare, muovere, entrare in certi luoghi di lavoro, che si direbbero di pena, alla stessa ora, a compiere i medesimi atti». Ma se questo è vero, perché affermare che la libertà può prosperare in qualunque ordinamento economico? In realtà il liberalismo ha come base il liberismo, inteso come iniziativa individuale, operosità, libera concorrenza (la quale rende possibile la selezione delle capacità). Se invece si cade nel protezionismo, nel parassitismo di industrie e di lavoratori verso lo Stato, si nega anche il liberalismo nel suo valore più schiettamente politico e morale.

Ma protezionismo, parassitismo, assistenzialismo ecc., sono tendenze

profonde della società democratica. Di qui la necessità di approfondire i rapporti fra liberalismo e democrazia. Su questo complesso di problemi si è impegnato a fondo Guido de Ruggiero nella sua *Storia del liberalismo europeo* (1925). Per de Ruggiero, fra liberalismo e democrazia c'è continuità e antitesi al tempo stesso. Continuità, perché i principi sui quali si fonda la concezione democratica sono la logica esplicazione delle premesse ideali del liberalismo moderno. Tali principi si possono compendiare infatti in queste due formule: estensione dei diritti individuali a tutti i membri della comunità, e diritto del popolo a governarsi da sé. Non appena il liberalismo ripudia il concetto della libertà come privilegio o monopolio tradizionale di pochi, per assumere quello di una libertà come diritto comune, almeno potenzialmente, a tutti, esso è già sulla strada della democrazia. E tuttavia c'è, secondo de Ruggiero, una diversità profonda di mentalità politica fra liberalismo e democrazia, una diversità che dà luogo a seri e durevoli conflitti. «Innanzi tutto – egli dice – vi è nella democrazia una forte accentuazione dell'elemento collettivo, sociale, della vita politica, a spese di quello individuale». Tutto il processo economico-sociale moderno ha spinto in questa direzione. Il sorgere della grande industria, il suo organizzarsi in cartelli e in *trusts*, la nascita dei grandi sindacati e dei grandi partiti di massa: tutti questi elementi, che sono fondamentali e costitutivi della società moderna, non possono non limitare e rimpicciolire sempre più il ruolo dell'individuo, dell'iniziativa individuale, della cooperazione spontanea delle energie individuali. Ma la consapevolezza del fatto che questi sono processi irreversibili non esime lo studioso dal rilevarne, insieme ai vantaggi, gli inconvenienti e i pericoli.

L'analisi di de Ruggiero mostra a questo proposito una profonda consonanza con quella di Tocqueville. De Ruggiero sottolineava infatti la grigia uniformità e il conformismo che caratterizzano sempre più le grandi società democratiche di massa; i fenomeni di burocratizzazione sempre più estesa che investono la società a tutti i livelli (la macchina statale e le sue articolazioni, le grandi organizzazioni economiche, sindacali e politiche); il diffondersi nelle grandi masse di una mentalità assistenziale, per cui tutti hanno diritto a tutto, indipendentemente dallo sforzo e dal merito individuali, sicché lo Stato

viene concepito come il supremo elargitore, che deve garantire il soddisfacimento di tutte le esigenze, senza tener alcun conto degli apporti dei singoli. «L'ingerenza statale – dice De Ruggiero – è il toccasana della mentalità democratica, destinata a guarire tutti i difetti della immaturità e della pigrizia». Di qui, dice l'Autore, una sorta di statolatria, cioè l'idea che lo Stato sia una specie di Provvidenza terrena: un'idea che costituisce la forma più degradante dell'idolatria moderna.

In questo quadro di massificazione accompagnata alla burocratizzazione, di passività accompagnata all'assistenzialismo, di culto deteriore dello Stato quale supremo e immancabile elargitore, è inevitabile – dice de Ruggiero – che la politica assuma sempre più caratteri demagogici, ovvero che ricerchi il consenso assecondando «i bassi interessi e le torbide passioni delle folle». In questo quadro il processo di formazione delle *élites* diventa sempre più difficile e precario in ogni campo della vita sociale, ma soprattutto nella sfera politica e sindacale, dove si assiste spesso a una sorta di selezione «a rovescio» dei quadri dirigenti. Di qui, per de Ruggiero, l'enorme importanza di una battaglia (condotta inevitabilmente da minoranze) per una «democrazia liberale»: «dove l'aggettivo liberale – egli dice – ha un valore qualificante, e cioè serve ad accentuare quel bisogno di specificazione e di differenziamento che sorge ed agisce in seno all'uniformità mortificante e oppressiva della società democratica».

Nel secondo dopoguerra la concezione crociana del liberalismo viene rimeditata e criticata da personalità che pure erano state largamente influenzate dal filosofo napoletano. Significativa in questo senso è la lezione di Carlo Antoni, il quale rileva l'assenza, nell'opera di Croce, dell'individuo, ridotto a una convenzione nominale o addirittura anagrafica, mentre le opere degli individui vengono attribuite allo spirito universale. A Croce, Antoni oppone l'esigenza di riconoscere il ruolo degli individui nella società e nella storia. In tal modo egli ritiene di poter dare un saldo fondamento all'istanza giusnaturalistico-liberale, ovvero di poter restaurare più saldamente il nucleo centrale di ogni liberalismo: la difesa dell'individuo dalle prevaricazioni del governo e dello Stato, e di tutti i poteri forti.

Anche altri studiosi, formatisi alla scuola di Croce, si aprono ad altre influenze, in primo luogo a quella di Tocqueville: basti pensare ai due scrittori liberali più interessanti dell'Italia repubblicana: Vittorio De Caprariis e Nicola Matteucci. Ciò non può stupire, essendo divenuta la società italiana, nel cinquantennio successivo alla Seconda guerra mondiale, una grande democrazia di massa. In tale democrazia De Caprariis vede alcuni seri pericoli. In primo luogo egli rileva che, da una parte, il regime dei partiti e del suffragio universale ha accresciuto il peso dell'opinione pubblica, e dunque si è accresciuta la tendenza a esautorare l'esecutivo o a porlo alla mercé di ogni minimo ondeggiamento che si verifica nel Paese – mentre, dall'altra parte, l'esecutivo ha concentrato nelle sue mani una somma di poteri nei quali l'accertamento delle responsabilità è difficilissimo e il controllo del legislativo quasi impossibile. Dunque, debolezza e ipertrofia a un tempo dell'esecutivo. In secondo luogo, De Caprariis è colpito dalla onnipotenza dei grandi partiti di massa e dei loro apparati, la cui organizzazione sfugge a qualunque controllo esterno: di qui l'esigenza da lui fatta valere di una legislazione che riconosca la funzione essenziale dei partiti e che al tempo stesso la regoli, garantendo a tutti i livelli possibili la democraticità della vita interna dei partiti medesimi, e imponendo la trasparenza delle loro fonti di finanziamento. Inoltre De Caprariis è preoccupato per la difficoltà che nella società democratica di massa incontra il processo di formazione delle *élites*. In tale società, infatti, la massa è etero-diretta, tendenzialmente conformista e gregaria, preda facile di possenti emozioni, poco propensa all'istintivo controllo critico delle informazioni, ecc. Di qui un terreno assai fertile per i leader carismatici, i moderni demagoghi, pronti a sfruttare gli stati d'animo contingenti per imporre i loro disegni. Quello che si indebolisce enormemente nella moderna società democratica di massa è insomma, secondo De Caprariis, l'istanza del controllo di legalità, di costituzionalità, di trasparenza. E nella battaglia contro questi pericoli egli vede il compito fondamentale della cultura liberale.

In questa direzione si è mosso anche Nicola Matteucci, che ha combattuto i grandi movimenti «populistici» (studenteschi e operai) del Sessantotto e degli anni Settanta. In tali movimenti egli ha visto una insidia gravissima per la società democratico-liberale: la sostituzione di una

pretesa democrazia «diretta» e assembleare alle assemblee democraticamente elette da tutti i cittadini, il venir meno di tutte le procedure legali, l'azione di alcuni leader idolatrati da masse fanatiche e non soggetti ad alcuna verifica o controllo da parte della società presa nel suo complesso: questi erano per Matteucci i pericoli più seri, sempre latenti nella società democratica di massa.

Bibliografia

Antoni C., *La restaurazione del diritto di natura*, Pozza,Venezia 1959; Bedeschi G., *Storia del pensiero liberale*, Laterza, Roma-Bari 2005; Croce B., *Contro la troppa filosofia politica*, in «La Critica» XXI, 1923; Id., *Etica e politica*, Laterza, Bari 1931; Id., *La concezione liberale come concezione della vita* (1928), in *Etica e politica*, Laterza, Bari 1931; Id., *Storia d'Europa nel secolo XIX*, Laterza, Bari 1932; Id., *Elementi di politica* (1925),Laterza,Bari 1966*;* Croce B., Einaudi L., *Liberismo e liberalismo* (1927), a cura di P. Solari, Ricciardi, Milano-Napoli 1957; De Caprariis V., *Le garanzie della libertà*, il Saggiatore, Milano 1996; De Ruggiero G., *Storia del liberalismo europeo* (1925), Feltrinelli, Milano 1962; Einaudi L., *Prediche inutili* (1955), Einaudi, Torino 1974; Matteucci N., *Il liberalismo in un mondo in trasformazione*, il Mulino, Bologna 1972; Minghetti M., *I partiti politici e la loro ingerenza nella giustizia e nella amministrazione* (1881) Società Aperta, Milano 1997; Romeo R., *Vita di Cavour*, Laterza, Roma-Bari 1995; Salvatorelli L., *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870* (1935), Einaudi, Torino 1953; Spaventa S., *La giustizia nell'amministrazio*ne (1879), a cura di S.Ricci, Isituto Italiano per gli studi filosofici, Napoli 1993; Talamo G., (a cura di), *Antologia degli scritti politici dei liberali italiani*, il Mulino, Bologna 1961.