



Le libertà di Raymond Aron e la libertà di Benedetto Croce:
alcune considerazioni al riguardo

Simonetta Freschi

Esercizi Filosofici 1, 2006, pp. 114-133

ISSN 1970-0164

link: <http://www.univ.trieste.it/~eserfilo/art106/freschi106.pdf>

LE LIBERTÀ DI RAYMOND ARON E LA LIBERTÀ DI BENEDETTO CROCE: ALCUNE CONSIDERAZIONI AL RIGUARDO

Simonetta Freschi

1. Premessa

In occasione della recente traduzione italiana del saggio di Raymond Aron *Introduction à la philosophie politique. Démocratie et révolution*¹ il curatore Marco Constantino ha ribadito nella «Prefazione» la tesi di una sostanziale antitesi tra lo storicismo liberale di Aron e lo storicismo liberale di Benedetto Croce:

la sociologia del pensatore francese ha come punto di riferimento fondamentale il soggetto sociale e non il soggetto trascendentale della tradizione idealistica crociana. Croce si proponeva di salvare la coscienza razionale dalle impurità delle commistioni pratiche della volontà che smarrisce la via della ragione per l'utile, mentre Aron cerca di salvare l'individuo storico dalle maglie strette del potere politico-sociale. L'astratto piano sociale del filosofo è l'unico piano concreto della storicità del sociologo, e ciò che per Croce era una astratta «intuizione» (la persona umana), per Aron è il referente di ogni storica analisi sociologica.²

L'asserzione è non solo condivisibile ma appare addirittura scontata quando si ponga mente alla assoluta condanna con cui Croce ha sistematicamente svalutato ogni tentativo di comprensione della realtà dal punto di vista della prospettiva sociologica.³

¹ R. Aron, *Introduction à la philosophie politique. Démocratie et révolution*, Éditions de Fallois, Paris 1997 trad. di Costantino Marco, *Introduzione alla filosofia politica. Democrazia e rivoluzione*, Marco Editore, Lungro di Cosenza 2005. L'opera raccoglie il corso delle lezioni su *Democrazia e rivoluzione* tenute da Aron all'École Nationale d'Administration di Parigi tra il 21 aprile e il 17 ottobre 1952.

² Id., *Introduzione alla filosofia politica. Democrazia e rivoluzione*, cit., p. XI.

³ Nella *Logica come scienza del concetto puro* (1909) della sua «Filosofia dello spirito» Croce riprende e sviluppa le concezioni esposte nei *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro* (1905) e sostiene la distinzione tra concetti e pseudoconcetti e la conseguente separazione tra filosofia, storia e scienze naturali e matematiche. Secondo Croce i concetti puri sono gli universali concreti che ci consentono la rappresentazione dello sviluppo dialettico delle forme spirituali mentre

Detto questo, però, è altrettanto vero che sia Croce che Aron si inseriscono nell'alveo della corrente di pensiero che fa capo allo storicismo tedesco da cui entrambi hanno tratto elementi fondamentali per la loro crescita culturale⁴ ed è

gli pseudoconcetti o concetti empirici sono solo finzioni concettuali derivate da mere generalizzazioni o classificazioni. Tali pseudoconcetti intesi come rappresentazioni senza universalità originano le empiriche classificazioni delle scienze naturali mentre pensati come universali privi di rappresentazioni generano le astrazioni matematiche. Croce sottolinea che le scienze non hanno alcuna validità conoscitiva ma non nega l'utilità pratica di queste discipline che rispondono a reali esigenze e bisogni della vita umana. Proprio a questa crociana critica delle scienze e alla sua egemonica influenza nel panorama intellettuale nazionale, alcuni critici hanno imputato il ritardo dello sviluppo delle scienze sociali in Italia. A questo proposito si veda B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Editori Laterza, Bari 1964 e, tra gli altri, A. Bruno, *Croce e le scienze politico-sociali*, Edizioni La Nuova Italia, Firenze 1975.

⁴ La formazione intellettuale di Raymond Aron porta il segno dei suoi maestri francesi Alain e Brunschvicg ma anche delle frequentazioni e delle letture maturate durante il suo soggiorno in Germania negli anni Trenta. A Berlino, Aron scopre il pensiero di Marx, la fenomenologia di Husserl e Heidegger, studia le opere di Dilthey, Simmel, Rickert e in particolare di Weber rimanendo affascinato dallo storicismo tedesco: riconosce la molteplicità delle culture e delle società esistenti, ne accetta il relativismo intrinseco e il rigetto per il determinismo arrivando ad affermare che la storia è libera proprio perché non è predeterminata, né sottomessa a un fine ultimo ma tenta di superarne il relativismo culturale e morale e di andare oltre la derivante concezione pessimistica della libertà umana. Riguardo poi al suo rapporto con Weber, Aron nelle sue *Memorie* (1983) afferma che deve al maestro tedesco il suo risvegliato interesse per la sociologia e che proprio grazie a lui il suo fino ad allora solo intuito progetto di vita e di indagine inizia a prendere corpo in virtù del fatto che Weber, con la sua immanenza del senso alla realtà sociale e la vicinanza della politica ma soprattutto con la sua consapevolezza filosofica, aveva reso possibile l'unione del sociologo con l'uomo d'azione. Vedi R. Aron, *Memorie*, Mondadori Editore, Milano 1984; N. Baverez, *Raymond Aron*, Éditions Flammarion, Paris 1993. Per quanto riguarda invece lo storicismo di Croce è particolarmente rilevante l'influenza esercitata da Francesco De Sanctis: nel *Contributo alla critica di me stesso* (1918) Croce afferma che la concezione «platonico-scolastico-herbartiana» del De Sanctis lo avrebbe preservato dal materialismo e dal positivismo che dominavano in quel tempo e che nel comporre la memoria *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* (1893) l'obiettivo che si era prefisso era quello di dare vita a una nuova storiografia a partire dall'analisi del concetto di arte elaborata da De Sanctis, nel tentativo di dare una sistematica esposizione dei rapporti esistenti tra storia e scienza e storia e arte. Vedi B. Croce, «Contributo alla critica di me stesso» in appendice a *Etica e politica*, Adelphi Edizioni, Milano 1944; S. Cingari, *Il giovane Croce. Una biografia etico-politica*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2000. Innegabile inoltre l'influenza del pensiero di Hegel, dato il famoso hegelismo dello zio Bertrando Spaventa, e di Antonio Labriola. Proprio la frequentazione con Labriola lo mette in contatto con la dottrina di Karl Marx e il materialismo storico ma la sua giovinezza è segnata anche dallo storicismo tedesco e le sue prime riflessioni sulla storia si inseriscono nel quadro più generale del neokantismo tedesco che va da Dilthey a Wildebrand, ma che comprende anche le nuove scienze sociali, con Simmel in testa, in diretta polemica con il positivismo e con la filosofia hegeliana della storia. Croce conosce l'opera di Dilthey tant'è che nella sua memoria del 1893 cita l'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) in cui l'autore tedesco parla della storiografia in quanto arte e afferma di condividerne il rifiuto per ogni generalizzazione; il pensiero di Dilthey influenza in particolare modo la classificazione dello scibile a cui perviene Croce e il suo rifiuto della filosofia della storia ma secondo alcuni critici le sue riflessioni finiscono per allontanarsi dalla concezione storicistica tedesca. Tra gli altri Pietro Rossi

vero che, seppure attraverso percorsi diversi, tutti e due insistono sul ruolo fondamentale dell'azione umana nel farsi della storia e che, in ultima analisi, sia il sociologo francese che il filosofo napoletano definiscono questo ruolo come libertà. Il problema allora è un altro e concerne proprio quella definizione di libertà su cui i due pensatori hanno scritto pagine ineguagliabili, testimonianza tangibile del loro impegno politico e intellettuale contro i totalitarismi dell'epoca.

È convincente di chi scrive che proprio una ricostruzione dei luoghi salienti in cui viene precisandosi nel tempo il loro concetto di libertà possa permettere di ritrovare le ragioni che presiedono al loro comune sentire contro ogni tipo di autoritarismo e quindi di valutare la distanza che pure esiste tra i due studiosi in termini di diversi percorsi intellettuali ma non di antitesi. Del resto non appare senza significato il fatto, recentemente sottolineato, che entrambi rifiutano l'identificazione tra liberalismo politico e liberalismo economico:⁵ questa ulteriore convergenza ci pare un indizio non trascurabile di una comune sensibilità sul tema della libertà.

Il presente lavoro parte dunque dall'esigenza di verificare la plausibilità della tesi di una *concordia discordans* tra i due autori ricostruendo i passaggi più significativi che delineano il loro concetto di libertà in relazione alle allora dominanti ideologie liberali e marxiste per tentare infine di metter in evidenza ciò che li differenzia e ciò che li accomuna.

2. Aron e il concetto di libertà liberale

Raymond Aron per confrontarsi con l'ideologia liberale sceglie di farlo principalmente con Friedrich von Hayek,⁶ l'autore che è all'epoca oggetto di un

ne ha messo specificatamente in luce i rapporti e le divergenze con lo storicismo tedesco di Dilthey e Meinecke nel testo *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Lerici Editori, Milano 1960 mentre Fulvio Tessitore si è invece interessato ai rapporti tra storicismo crociano e storicismo hegeliano nel suo testo *Dimensioni dello storicismo*, Morano Editore, Napoli 1971 e nel libro *Filosofia e storiografia*, Morano Editore, Napoli 1985 ne ha analizzato il rapporto con Dilthey e Meinecke.

⁵ Serge Audier in *La démocratie conflictuelle*, Éditions Michalon, Paris 2004, sostiene la possibilità di un raffronto tra Aron e Croce (vedi p. 103) proprio sulla base della comune distinzione tra liberalismo politico e liberismo economico.

⁶ Tra i pensatori liberali Alexis de Tocqueville è senza dubbio uno dei suoi interlocutori preferiti. Nel libro *Les étapes de la pensée sociologique* (1967) Aron ricorda come in realtà si sia dedicato alle opere tocquevilleane solo a partire dagli anni Cinquanta: «Come la maggior parte degli studenti e dei professori francesi non avevo letto *La democrazia in America*, quando, per la prima volta, nel 1930, tentai, senza riuscirci, di dimostrare a me stesso che Marx aveva detto il vero e che il capitalismo era condannato una volta per tutte dal *Capitale*. Continuo, quasi mio malgrado, a nutrire maggior interesse per i misteri del *Capitale* che per la prosa limpida e triste della *Democrazia*

vero e proprio ostracismo culturale da parte della intelligenza europea a causa della sua accanita difesa di un liberalismo radicale.⁷

Di particolare rilievo è il fatto che Aron non mette in discussione la concezione hayekiana della libertà sulla base delle ragioni addotte dai suoi avversari marxisti ma lo fa proprio con gli argomenti di un liberale quale egli si definisce. L'interesse del saggio *La définition libérale de la liberté. A propos du livre de F. von Hayek "The Constitution of Liberty"*⁸ sta proprio nelle riflessioni che accompagnano la contestazione delle tesi liberali dello studioso austriaco. In particolare la critica è rivolta alla sua definizione «oggettiva» della libertà come assenza di costrizione come cioè libertà negativa, per riprendere la distinzione tra libertà negativa e libertà positiva coniata da Isaiah Berlin.⁹

Hayek ritiene che ogni costrizione sia oggettivamente identificabile e la definisce in questi termini: si è liberi quando non si è schiavi, quando si gode della protezione derivante dallo status di essere membro di una comunità, quando non corriamo il rischio di essere arbitrariamente arrestati, quando possiamo esercitare qualsiasi professione e circolare a nostro piacimento.¹⁰ Aron rileva fin da subito una certa eterogeneità in tale definizione e si chiede a questo proposito se sia realmente possibile «attenersi alla separazione tra la libertà-sfera di decisione privata e le altre accezioni della libertà»;¹¹ se sia corretto, in altri termini, determinare i caratteri della società liberale sulla base della sola definizione negativa della libertà come non-costrizione. Egli osserva come il concetto di non-libertà della definizione hayekiana non abbia alcun

in America. Le mie conclusioni appartengono alla scuola inglese, la mia formazione deriva soprattutto dalla scuola tedesca» (R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique* (1967); trad. *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori Editore, Milano 1987, p. 26). In quest'opera Aron inserisce Tocqueville nella rosa dei sette pensatori che a suo giudizio rappresentano la summa del pensiero sociologico ma la collocazione del pensatore normanno tra i sociologi non è esente da polemiche, in particolare Georges Davy fedele all'ortodossia durkheimiana lo accusa di essere scivolato dalla sociologia alla scienza politica. Aron risponde alle critiche sottolineando il metodo comparativo dell'autore della *Democrazia in America* e il suo accentuare il legame esistente tra la società civile e il regime politico come caratteristiche tipiche della procedura sociologica. Accanto a ciò, trova interessante la sua concezione probabilistica della storia, il suo rifiuto di subordinare la politica all'economia e la sua fiducia nella democrazia liberale per la futura prosperità dell'umanità non senza il dubbio e l'inquietudine circa i possibili esiti individualistici e dispotici della modernità.

⁷ Per una sintetica ricostruzione delle ragioni di tale ostracismo si veda Riccardo Chiaberge, *La rivincita postuma di Hayek, liberista incompreso*, «Il corriere della sera», 13 maggio 1999.

⁸ Il saggio fu originariamente pubblicato sulla rivista «Archives Européennes de Sociologie», 1961, II, 2 ed. in seguito riprodotto nel volume R. Aron, *Études Politiques*, Éditions Gallimard, Paris 1972.

⁹ Vedi I. Berlin, *Quattro saggi sulla libertà*, Edizioni Feltrinelli, Milano 1989; *Due concetti di libertà*, Edizioni Feltrinelli, Milano 2000.

¹⁰ F. von Hayek, *The Constitution of Liberty* (1960); trad. *La società aperta*, Vallecchi Editore, Firenze 1969, pp.30-31, 40.

¹¹ R. Aron, *Il concetto della libertà*, Ideazione Editrice, Roma 1997, p. 39.

valore, alcuna utilità nel caso, per esempio, del legionario o del gesuita che obbediscono alla volontà altrui senza per questo avvertire un sentimento di costrizione: è possibile infatti scegliere di alienare la propria libertà, rinunciare alla propria sfera privata di decisione senza sentirsi limitati o schiavi. Una prima conclusione cui giunge Aron è quindi quella che nella definizione di libertà come non costrizione vi sia comunque «un elemento soggettivo»¹² che andrebbe debitamente considerato. inserimento

La definizione di libertà hayekiana ha dunque un limite proprio nella sua accezione tanto ampia da divenire generica: non possono essere considerate sullo stesso piano, per Aron, la libertà di realizzazione individuale e la libertà dall'arbitrio dell'autorità. È necessario invece per il filosofo francese «introdurre tra la libertà-attività personale e la libertà come non-costrizione, attuata attraverso la minaccia, un campo di azione *neutro* in quanto tale»¹³ cioè considerare che c'è un ambito molto vasto dove non vi è possibilità di una definizione oggettiva e ammettere che la libertà dipende anche dalla sensibilità e dal valore che ciascuno le attribuisce.

Sulla stessa lunghezza d'onda si pone l'altra critica che Aron sviluppa contro la distinzione di Hayek tra legge generale, l'obbedienza alla quale non viene percepita come una costrizione, e il comando specifico, che a seconda della situazione e dei toni può essere avvertito come una limitazione della propria sfera individuale.¹⁴ Hayek afferma infatti che proprio il regno della legge, ci rende liberi e che la vera costrizione deriva invece dal comando, dall'influenza

¹² Ivi, p. 45.

¹³ Ivi, p. 42.

¹⁴ Vedi F. von Hayek, *La società aperta*, cit., pp. 159- 174 e pp.175-189. Per un approfondimento del concetto si veda l'opera *Law, Legislation and Liberty* (1973-1979); trad. *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore Editore, Milano 1986, in cui Hayek distingue la «legge», a carattere generale e universale, dalla «legislazione», riguardante le singole norme o i comandi che perseguono fini specifici e interessi di gruppo. Per Hayek la legge non riguarda casi individuali, mentre la legislazione si compone di provvedimenti amministrativi voluti dalla maggioranza parlamentare per fini particolari o, ancora più spesso, per fini elettorali. La legislazione dipende dal governo, la legge è da esso svincolata e rappresenta la norma che ogni governo deve osservare. Hayek crede che dove finisce la legge, là inizia la tirannide, con l'inevitabile conseguenza che la sfera legislativa dei governi deve essere limitata dal «governo della legge» (*rule of law*); egli avversa in particolar modo la legislazione in materia di giustizia sociale che reputa una delle forme più diffuse di interferenza statale nella sfera della libertà personale dei cittadini. Daniel J. Mahoney in *Le libéralisme de Raymond Aron* (1998) sottolinea che la differenza tra il liberalismo aroniano e quello di Hayek sta proprio nel fatto che Aron pur non essendo un socialista tuttavia non critica lo Stato-sociale come il pensatore austriaco e il suo liberalismo è meno dottrinario e dogmatico. Per Mahoney la critica aroniana ad Hayek è la diretta conseguenza della sua concezione liberale intesa come scelta razionale derivata dalla sua concezione probabilistica della storia, dalla sua morale della prudenza, dal suo particolare realismo politico e dall'importanza che egli ha sempre accordato alle libertà politico-formali. Vedi D. J. Mahoney, *Le libéralisme de Raymond Aron*, Éditions de Fallois, Paris 1998, pp. 147-166 e pp. 155-160.

che alcuni uomini hanno su altri. Aron rimarca invece che neppure l'obbedienza alle norme generali può essere confusa con la libertà in quanto la generalità della legge non è una garanzia della sua liberalità.¹⁵

La generalità della legge non consente di affermare che il divieto decretato dalla medesima non possa essere considerato oppressivo per coloro i quali vi sono sottomessi. [...] Queste leggi non sono rivolte a nessuno in particolare, ma riguardano tutti coloro i quali possono cadere sotto questi divieti. Ora le leggi, per quanto generali possano essere, rivolte cioè a tutte le persone, riguardano effettivamente soltanto quelle che sono in situazione di fare ciò che è vietato. Dove va situata allora la separazione tra le leggi discriminatorie e le altre?¹⁶

Esistono infatti delle leggi discriminatorie la cui formulazione rispetta i dettami della generalità e dell'astrazione ma che ciononostante limitano realmente la sfera d'azione di alcuni individui anche se numericamente esigui. A questo proposito Aron ricorda il caso della legge fiscale che impone la tassazione progressiva dei redditi: si tratta di una direttiva che non riguarda nessun gruppo di persone in particolare ma che nei fatti viene avvertita come una reale costrizione dalla minoranza dei ricchi che viene colpita.

Conclude allora Aron: «ciò sta quindi a significare che non esiste alcun criterio *obiettivo* che stabilisca la non-discriminazione o il non-privilegio, così come abbiamo visto che non esiste una definizione obiettiva ed esterna di costrizione».¹⁷

Anche da un altro punto di vista l'asserzione a favore della legge come norma di comportamento generale e astratto gli appare insufficiente: per Aron emergono delle contraddizioni anche quando Hayek tenta di conciliare la sua libertà «oggettiva» come non-costrizione, con il carattere mutevole e storico della sfera individuale d'azione. Se infatti è vero che la concezione della sfera personale varia a seconda delle epoche e delle società prese in esame, così come la percezione stessa della violazione da parte dell'individuo muta nel tempo e nei luoghi, ne deriva, per Aron, che la definizione stessa di libertà personale cambia nel corso della storia e della vita e risulta ancora una volta incompatibile con una definizione «obiettiva e immutabile» quale Hayek pretende di sostenere.

Precisato questo, Aron soggiunge che, pur non esistendo «una definizione obiettiva, che possa essere valida in eterno, di ciò che chiameremo

¹⁵ Ad esempio il divieto di espatriare applicato a tutti, sia governanti che governati, non viene percepito come una costrizione da chi non ha la possibilità od il desiderio di viaggiare ma è invece avvertito come una limitazione della propria sfera d'azione da chi ha voglia di conoscere altri Paesi.

¹⁶ R. Aron, *Il concetto della libertà*, cit., pp. 48-49.

¹⁷ Ivi, p. 52.

“discriminazione”, così come abbiamo visto che non ne esistono di tali per quanto riguarda la costrizione e, di conseguenza, la libertà»,¹⁸ possiamo tuttavia aspirare alla costruzione di una società in cui lo Stato lasci spazio alle iniziative individuali, sottoponga governanti e governati alle stesse regole e limiti il più possibile le disparità e i soprusi.

Con due avvertenze però di cui Hayek sembra non tener conto: il fatto che in ogni società è sempre presente la necessità di una organizzazione e quindi di una gerarchia e il fatto che la libertà dipende anche dalla percezione soggettiva di ogni singolo individuo.

Quanto al primo aspetto, la definizione hayekiana «obiettiva» di libertà e di costrizione ha sottovalutato il fatto che, essendo la società moderna essenzialmente caratterizzata da una struttura gerarchica dovuta alla necessità di una sua sempre maggior organizzazione, non è tanto il fatto che i lavoratori siano «strumenti» dei loro capi, ciò che li fa sentire meno liberi, è piuttosto la percezione della costrizione che deriva in ogni singola società, in ogni determinato momento storico, dal rapporto esistente tra gli obblighi e i divieti imposti e le aspirazioni ed esigenze dei singoli individui. Questo è particolarmente evidente se si considera che anche le leggi generali possono essere avvertite come costrittive.

Inoltre quando Hayek sostiene che una società è libera se in essa vige il governo della legge sugli uomini e non il comando degli uomini sugli uomini, dimentica che le leggi sono sempre opera degli uomini e che la politica interna così come quella estera «rimane l'opera degli uomini e non delle leggi». ¹⁹ Egli sottovaluta in altri termini per Aron il ruolo che la partecipazione politica ha nel garantire l'ordine politico e quindi il ruolo del «potere [*power*] dell'individuo o della collettività di soddisfare i propri desideri o raggiungere i propri fini». ²⁰ Miconosce altresì il dato dell'indipendenza nazionale come componente della percezione della propria libertà.

Infatti, per Aron, se consideriamo i rapporti tra le nazioni, la definizione di libertà come non-costrizione fondantesi sul regno della legge risulta priva di senso «poiché in fatto di pace e di guerra gli uomini sono sempre governati da altri uomini, e dunque appare più che normale e ragionevole che essi, in quanto governati, non si sentano liberi, anche se, in tempo di pace, le leggi lasciano comunque intatta la loro sfera di decisione personale; inoltre, essi avvertono questa sensazione ancor più intensamente qualora non sia dato loro di appartenere all'unità politica prescelta per identità di razza o di lingua». ²¹ Infine, sostiene Aron, il regno della legge non può essere compiutamente

¹⁸ Ivi, p. 55.

¹⁹ Ivi, p. 57.

²⁰ Ivi, p. 37.

²¹ Ivi, pp. 60-61.

realizzato anche se ovviamente permane come un ideale da perseguire e conclude: «la ragione ultima dell'insufficienza, che mi sembra di riscontrare nella filosofia elaborata da Hayek per fondare il suo liberalismo, risiede proprio nel suo rifiuto a prendere in considerazione il problema della libertà interiore». ²²

E qui arriviamo al nocciolo del problema, ciò che preme ad Aron è sostenere la tesi che le leggi sanciscono dei precisi divieti ma lasciano un margine di scelta e, soprattutto, non invadono la sfera della decisione individuale proprio perché «non vi è una delimitazione universalmente valida della sfera privata». ²³ Addirittura si potrebbe dire che la pretesa di oggettività, di universalità nella definizione di libertà pare ad Aron essere profondamente antiliberale: «queste idee non bastano né a costituire una filosofia della libertà né tanto meno, nella nostra epoca, a precisare i criteri che contraddistinguono una società libera». ²⁴

Aron critica dunque il modo in cui il primato della libertà è sostenuto dai liberali come Hayek perché inaccettabile nei suoi presupposti filosofici e nelle sue concrete applicazioni politico-sociali. Ciò che soprattutto rimprovera loro è il fatto che non tengono nel dovuto conto la libertà di scelta individuale: preservare la propria sfera privata è sì un'imprescindibile necessità dell'uomo moderno ma essa non esaurisce la definizione del concetto di libertà che è invece essenzialmente dialettico poiché si intreccia con le condizioni della società contingente.

2.1 Aron e il concetto di libertà marxista

Due anni più tardi nel 1963 in una serie di conferenze tenute a Berkeley all'Università della California e successivamente pubblicate con il titolo *Essai sur les libertés*, ²⁵ Aron affronta nuovamente il tema della libertà confrontandosi questa volta con la critica delle libertà formali della dottrina marxista. Come è noto Marx denunciava il fatto che le libertà politiche e personali dei liberali erano in realtà solo formali e niente affatto sostanziali a causa dell'organizzazione economica capitalista che separava il mondo del lavoro da quello della politica e impediva al lavoratore di essere cittadino. ²⁶

²² Ivi, p. 63.

²³ Ivi, p. 70.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ R. Aron, *Essai sur les libertés*, Éditions Calmann-Lévy, Paris 1965.

²⁶ Nella *Critica della filosofia del diritto di Hegel* (1843), nel primo numero degli *Annali franco-tedeschi* (1844) e nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (1844), Marx delinea la sua critica globale della civiltà moderna e dello stato liberale ed evidenzia come la modernità sia caratterizzata dalla «scissione» tra società civile e Stato. L'uomo moderno vive secondo Marx un'antitesi tra la sua sfera individuale e la sua sfera civile che non gli consente di essere allo stesso tempo lavoratore e cittadino. La critica marxiana si estende anche al «cielo» dello Stato in quanto la sua pretesa di porsi come organo universale in difesa dell'interesse comune è solo illusoria e falsa

Il problema questa volta si presenta da una diversa angolatura che non parte più dall'elemento individuale, dalla libertà personale ma dalla necessità che anche il popolo, l'insieme dei lavoratori possa dirsi libero. Tutto ciò porta Aron a riflettere su come in una moderna società industrializzata possa esser declinato il valore della libertà. In questa occasione Aron sceglie come suo interlocutore il pensatore liberale Tocqueville che più di un secolo prima si era già posto il controverso problema della possibilità di conciliare democrazia e libertà o meglio eguaglianza e libertà in una società, quale quella americana di inizio Ottocento, in cui questa conciliazione sembrava si fosse realizzata. Ma appunto questa conciliazione, mentre presentava indubitabili vantaggi in ordine al tema della democrazia, rivelava agli occhi di Tocqueville altrettanti svantaggi connessi al pericolo della «tirannide della maggioranza» e a quello della uniformità dei comportamenti. Queste considerazioni sembrano ad Aron di una particolare attualità.

La lettura di Tocqueville fa dunque da sfondo alla riflessione del francese sulle tesi di Marx che, mentre segnalano correttamente l'insufficienza di una mera garanzia giuridica della libertà, allo stesso tempo non lo convincono quando pongono nel popolo o nei lavoratori il soggetto collettivo cui imputare la libertà perché essa sia effettivamente sostanziale. L'argomentazione di Aron riparte dalla differenza, tra una libertà negativa e una positiva, tra libertà *da* e libertà *di* per sottolineare come sia a quest'ultima che la critica marxista fa riferimento come alla vera libertà. Ma egli osserva che esiste uno scarto tra *l'essere libero di fare qualcosa ed essere capace di fare qualcosa*: si può infatti essere liberi di compiere una scelta, un'azione ma se non si è capaci, se non ci sono le condizioni necessarie per attuare realmente i propri propositi la nostra non-capacità diventa una non-libertà. «Storicamente, sostiene Aron, quel che sembra significativo, benché contrario al rigore del vocabolario, è *la confusione, nella nostra epoca, della non-libertà e della non-capacità*»:²⁷ la stessa opposizione tra libertà formali e libertà reali sostenuta da Marx è viziata da questo uso scorretto del termine libertà. Infatti, continua Aron, la libertà reale invocata da Marx equivale alla capacità (*ability*) e non alla libertà: il lavoratore è veramente libero quando ha la capacità e i mezzi per esercitare i propri diritti personali e politici, ma ogni contesto sociale ed economico, basandosi su di una gerarchia, non può consentirlo a tutti in modo eguale ma questo non ci rende

dato che egli stesso è il riflesso degli interessi particolari dei gruppi e delle classi dominanti; così che l'uguaglianza formale di tutti i cittadini di fronte alla legge dello Stato si tramuta in una reale e sostanziale disuguaglianza. Vedi K. Marx, *Opere filosofiche giovanili: 1. Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico; 2. Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Editori Riuniti, Roma 1974.

²⁷ R. Aron, *Delle libertà. Alexis de Tocqueville e Karl Marx. Libertà formali e libertà reali*, Sugarco Edizioni, Milano 1990, p. 166.

non-liberi né ci impedisce di pervenire alla *freedom from want* invocata dalla Carta Atlantica.²⁸ La logica marxista che vuole far coincidere l'uguaglianza sociale e politica con quella economica sembra dimenticare che la libertà è una relazione sociale tra uno o più individui e proprio perché tale non può che essere diversificata e molteplice nelle sue manifestazioni pena la non libertà.

Aron pensa che l'invocata eguaglianza marxista sia impossibile e irrealizzabile se si tiene conto della storicità delle situazioni ma questo non gli impedisce di dichiararsi a favore di una politica di interventi sociali. A suo avviso le moderne società democratico-liberali, pur con i loro limiti e le permanenti disuguaglianze sociali, hanno dimostrato che è possibile, anche se in maniera imperfetta, coniugare i diritti civili (ossia la propria libertà *da*) con i diritti sociali (la libertà-*capacità di*). In ogni tipo di società nessun individuo è totalmente libero rispetto agli altri e nessuna sanzione gli potrà mai impedire in assoluto di compiere qualsivoglia azione: ciò non impedisce tuttavia la promozione di una politica di riforme e interventi sociali.

Aron in altri termini sottolineando, nei confronti di Marx così come aveva fatto nei confronti di Hayek, la necessità di un approccio dialettico alla questione della libertà intende tenersi lontano da «alcune delle teorie dogmatiche della libertà, che si tratti di dogmatismo democratico o di dogmatismo liberale».²⁹ E lo fa mostrando l'inscindibilità delle due concezioni di libertà sia quella marxista che quella liberale: se, egli sostiene, l'essenza della libertà nella democrazia è la salvaguardia della volontà della maggioranza, ciò non esclude che si adottino provvedimenti che la minoranza reputa oppressivi ma «la democrazia accetterà il paradosso di subire l'oppressione in nome della libertà».³⁰ Allo stesso modo ridurre la libertà al solo obiettivo di fissare i limiti del potere statale non può non tener conto che sono le circostanze e la relatività del gruppo di appartenenza a determinare la percezione della non-libertà. Egli ritiene che sia proprio la consapevolezza che non esiste un'unica definizione di libertà che impedisce *ex parte principum*, a un unico partito o a una sola persona, di esercitare un'autorità assoluta e limita altresì la capacità della maggioranza grazie al controllo della minoranza sui governanti. Allo stesso tempo, *ex parte populorum* a seconda delle specifiche circostanze, a seconda del gruppo

²⁸ Ci pare di particolare rilievo segnalare come Aron abbia insistito sul tema della libertà come capacità anticipando le tesi sostenute oggi da Amartya K. Sen in *Commodities and capabilities*, Paperback, Grove Press 1999 e da Martha C. Nussbaum in *Diventare persone: donne e universalità dei diritti*, Il Mulino, Bologna 2001.

²⁹ Vedi R. Aron, «Socializzazione delle economie europee» in *La società industriale*, Edizioni di Comunità, Verona 1965, pp. 233-247; *Delle libertà. Alexis de Tocqueville e Karl Marx. Libertà formali e libertà reali*, cit., pp. 167-179; *Il concetto della libertà*, cit., p. 116, 140-142, 151-155.

³⁰ R. Aron, *Delle libertà. Alexis de Tocqueville e Karl Marx. Libertà formali e libertà reali*, cit., p. 166.

d'appartenenza, dei diritti di cui realmente si gode, della forza del proprio sindacato o partito d'appartenenza il singolo individuo avrà la sensazione di godere di determinate libertà-capacità e non di altre. La realtà è dunque che qualsiasi legge limita o sottrae alcune libertà ad alcuni ma questa stessa limitazione permette allo stesso tempo di conferire alcune libertà agli altri. Da ciò deriva l'errore dei due dogmatismi che pensano esclusivamente alla libertà del singolo o a quella del popolo mentre le libertà sono molteplici perché molteplici e correlate tra loro sono le situazioni della convivenza civile.

Aron rifletterà ancora su questi temi alcuni anni più tardi a Ginevra in un intervento dal titolo *Libertà liberale o libertaria?*³¹ in cui affronta il problema della libertà alla luce degli avvenimenti del maggio 1968 e delle nuove rivendicazioni della Nouvelle Gauche francese: dalla denuncia della persistente disuguaglianza nell'ambito dell'istruzione a quella contro il sistema di concorrenza che vige nelle università, alla rivendicazione della libera gestione delle istituzioni scolastiche e universitarie sino alla accusa di manipolazione delle masse esercitata dai mezzi di comunicazione. Si tratta per Aron di nuovi argomenti che non intaccano però l'analisi che egli ha condotto sino ad allora anzi la rafforzano mettendone in evidenza la tragica antinomia: la dialettica della libertà e l'obbedienza alle leggi comportano sempre la tragicità di un elemento arbitrario. La risposta va cercata ancora una volta nelle riforme senza infingimenti. Il suo realismo politico gli fa accettare quel che a suo dire c'è di buono e ragionevole nelle critiche socialiste o comuniste e lo fa propendere per una economia mista che si fondi, oltre che sulla libera impresa tutelata dalle leggi dello Stato, anche su parziali pianificazioni ed espedienti che vengono qualificati come socialisti ma che, secondo Aron, sono indispensabili per il reale progresso economico di una democrazia pluralista.³²

Si può dire che secondo il filosofo francese, dunque, il regime democratico conduce a una sorta di socialismo proprio perché la natura profondamente conflittuale della moderna società industriale esige che espedienti di stampo liberistico si armonizzino con soluzioni di tipo socialistico per ovviare e tentare di porre rimedio a quelle contraddizioni e nuove disuguaglianze che l'industrializzazione ha portato con sé. Tutto ciò fermo restando il valore irrinunciabile delle libertà formali-politiche.

3. La libertà secondo Croce

³¹ Saggio apparso per la prima volta in *La liberté et l'ordre social*, «Rencontres internationales de Genève», Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1969 e successivamente riprodotto nel volume R. Aron, *Études Politiques*, Éditions Gallimard, Paris 1972.

³² Vedi le R. Aron, *Delle libertà. Alexis de Tocqueville e Karl Marx. Libertà formali e libertà reali*, cit., pp. 162-179.

La prospettiva da cui parte la riflessione di Benedetto Croce è profondamente diversa rispetto a quella di Aron poiché la libertà è per Croce il supremo ideale morale che si realizza nella storia.³³ Tuttavia il senso della tragicità di questo ideale è patrimonio comune ai due pensatori così come è imputabile a entrambi il convincimento della necessità di una sua interpretazione dialettica.

È nel saggio intitolato «La concezione liberale come concezione della vita» del volume *Etica e politica* del 1927,³⁴ che Croce descrive la libertà come momento insito in ogni forma di vita, in ogni attimo della storia e proprio perciò imprescindibilmente connesso al concetto di autorità «che non sarebbe senz'esso, non potendosi dare autorità se non verso ciò che è vivo, e vivo è soltanto ciò che è libero».³⁵

Un nesso dunque tra libertà e autorità che permette subito di distinguere la sua concezione da quella del liberalismo classico perché tale rapporto gli fa individuare il limite di ciascun individuo nella stretta correlazione tra libertà e autorità. Croce ne parla come di una concezione «metapolitica» che va oltre ogni specifica teoria formale perché, alla stregua di una religione, essa costituisce una specifica visione della realtà.

E la visione liberale è, secondo Croce, il risultato della moderna filosofia e religione dell'età moderna che si basa sulla dialettica dello svolgimento: essa

³³ Nello scritto «*Principio, Ideale, Teoria: a proposito della teoria filosofica della libertà*» in *Il carattere della filosofia moderna*, Editori Laterza, Bari 1941 (pp. 104-124) Benedetto Croce espone la propria teoria filosofica della libertà in cui distingue tre gradi: il primo riguarda la libertà è creatrice della storia in quanto la storia è storia della libertà; il secondo riguarda la libertà come ideale pratico che tende a realizzarsi nella società civile contrastando le tirannie e le costrizioni e che fonda leggi e costumi atti a salvaguardarla e infine il terzo concepisce la libertà come elaborazione di una concezione filosofica, inscritta in una più vasta visione della realtà. Per una sintesi si veda la antologia di testi scelti *La religione della libertà. Antologia di scritti politici* a cura di Girolamo Cotroneo, Edizioni SugarCo, Milano 1986. Cotroneo sostiene in particolare che il problema della libertà in Croce è direttamente connesso alla sua riflessione sulla storia e che l'accentuazione religiosa della storia, la supremazia del carattere morale che si realizzano nella religione della libertà esposta nella *Storia d'Europa* non rappresentano, come alcuni critici hanno sostenuto, una semplice svolta cosmico-religiosa nel pensiero crociano ma sono il risultato di una accurata analisi critica degli accadimenti storici che hanno segnato l'Europa tra ottocento e novecento. Croce ricerca, infatti, in una nuova direzione il senso della crisi contemporanea e l'origine di tanta brutalità e dà una definizione per così dire «metafisica» alla libertà facendola coincidere con la storia stessa; è proprio tale concezione che gli consente di dare un senso anche agli avvenimenti più tragici della storia dell'umanità e non gli impedisce di nutrire malgrado tutto delle speranze per un futuro migliore.

³⁴ Saggio presente nel 1927 negli Atti della Accademia di Scienze morali e politiche della Società reale di Napoli con il titolo *Il presupposto filosofico della concezione liberale* e successivamente pubblicato in *Etica e politica* da cui viene riprodotto.

³⁵ B. Croce, *Etica e politica*, Adelphi Edizioni, Milano 1944, p. 331.

«mercè la diversità e l'opposizione delle forme spirituali, accresce e nobilita di continuo la vita e le conferisce il suo unico e intero significato».³⁶

L'idea di libertà è dunque immanente alla realtà, rifiuta ogni spiegazione trascendente, ogni schematismo imposto dall'esterno e ciò fa sì che nella vita pratica la filosofia crociana si traduca in una benevola apertura all'incondizionato contrapporsi delle varie forze vitali in gioco e, in ultima analisi, nel rigetto di ogni forma di autoritarismo.

L'etica della libertà è in quest'ottica percepita come eternamente combattente perché deriva da una percezione della storia come imperituro sviluppo dello Spirito e progressivo perfezionamento morale frutto della lotta tra le diverse componenti della società. Ecco perché chi vuole realizzare la libertà e aderire a quella che il filosofo partenopeo chiama la religione della libertà,³⁷ deve possedere un temperamento coraggioso e a seconda delle contingenze storiche, agire anche con spregiudicatezza adottando, se necessario, dei provvedimenti economici e politici anche comunistici.

A suo avviso le possibili scelte che si aprono all'uomo politico possono oscillare da un estremo liberismo a un estremo statalismo ma ciò non ha grande rilevanza se queste misure sono prese in una prospettiva etico-politica se cioè contribuiscono alla realizzazione dell'ideale della libertà.

Se infatti da un punto di vista etico, non esiste un ideale morale superiore a quello liberale ne deriva certo che il liberalismo è l'ordinamento preferibile dal punto di vista politico; ma da un punto di vista strettamente economico, Croce non si preclude la possibilità di optare per alcuni provvedimenti che possono venir definiti socialisti se tali scelte contribuiscono alla realizzazione della libertà in determinate situazioni. Non esiterà a contrapporsi su questo punto con

³⁶ Ivi, p. 332.

³⁷ Vedi B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Editori Laterza, Bari 1965, capitolo 1, pp. 7-21. In particolare nel primo capitolo della *Storia d'Europa nel secolo decimonono* Croce parla dell'ideale liberale come di una religione ossia di una visione globale della realtà che impone una determinata e conforme condotta morale. Vedi B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Editori Laterza, Bari 1965, capitolo 1, pp. 7-21. Croce assiste al germinare in Europa di una nuova coscienza della libertà e al sorgere di nuove nazionalità che, nella sua previsione, sapranno unirsi senza rinnegare le proprie radici morali e culturali per un'Europa unita che vedrà risorgere pienamente in essa l'ideale liberale. «Così e francesi e tedeschi e italiani e tutti gli altri s'innalzeranno a europei e i loro pensieri indirizzeranno all'Europa e i loro cuori batteranno per lei come prima per le patrie più piccole, non dimenticate già, ma meglio amate». Ma solo la libertà è in grado di preparare i presupposti intellettuali e morali per l'attuazione di una reale politica ed economia liberale, Croce esorta allora gli uomini a seguire la via della religione della libertà e ad adeguare a essa la propria condotta morale lasciando alla divina provvidenza il compito di fare il resto.

un liberale come Luigi Einaudi per il quale restava inconcepibile che misure di carattere collettivistico potessero essere ritenute «liberali».³⁸

In queste tesi, che non a caso suscitarono forti contestazioni poiché parvero contraddittorie con l'assunto liberale stesso, è possibile rinvenire una analogia con le posizioni di Aron che, come abbiamo visto, non escludevano affatto forme di governo socialiste se considerate in una prospettiva di mediazione dialettica tra le componenti della realtà sociale. Ma mentre Aron giungeva al riconoscimento di tali forme di governo sulla base di un'analisi realistica e comparativa della realtà e dava quindi loro piena dignità, Croce pur ammettendo in linea di principio, qualsiasi tipo di governo o di politica economica le subordinava all'ideale etico di cui le forme di governo erano solo lo strumento di realizzazione. Ciò spiega la sua triplice presa di distanza: da chiunque ponesse sul piano pratico e non etico il tema della libertà, così come da chi ponesse il tema dell'economia come la chiave interpretativa per eccellenza della realtà e infine da chi tentava, sempre sul piano pratico, un'impossibile, a suo avviso, conciliazione tra «giustizia e libertà».

3.1 *Croce e i liberali*

Quanto al primo aspetto, oltre al dibattito con Einaudi, va segnalata la sua confutazione della distinzione introdotta da Constant tra la libertà degli antichi e la libertà dei moderni. Distinzione che, a suo avviso, poneva ancora una volta la libertà al di fuori della dimensione etica.³⁹

Nel 1819, in un celebre discorso su *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*⁴⁰ pronunciato all'Ateneo di Parigi, Constant aveva sostenuto che i moderni godevano della libertà civile ma erano privi di quella politica

³⁸ In merito alla distinzione tra liberismo e liberalismo, è d'obbligo il rimando alla celebre disputa con l'amico Luigi Einaudi i cui momenti salienti sono stati raccolti nell'opera *Liberismo e liberalismo. Introduzione di Giovanni Malagodi*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1988. Se infatti Croce ritiene che il principio assoluto della libertà non possa essere contrario a priori a nessun espediente economico o politico, l'eguale amore per la libertà che anima Einaudi lo porta invece a sostenere che, se alla base dell'agire umano vi è l'ideale morale della libertà, esso non può in alcun modo ammettere dei provvedimenti, siano essi economici o politici, di stampo comunista in quanto il comunismo come qualsiasi regime totalitario sopprime e svilisce le libertà del singolo cittadino.

³⁹ La distinzione tra libertà degli antichi e libertà dei moderni, l'elaborazione di una concezione liberale come concezione di vita nonché alcune preliminari distinzioni tra liberismo e liberalismo sono contenute in *Elementi di politica*, editi per la prima volta nel 1925 e successivamente raccolti assieme ai *Frammenti di etica* (1922), agli *Aspetti morali della vita politica* (1928) e al *Contributo alla critica di me stesso* (1918) nel libro *Etica e politica*, a cura di Giuseppe Galasso, Edizioni Adelphi, Milano 1944.

⁴⁰ B. Constant, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Einaudi Editore, Torino 2001.

mentre gli antichi avevano esercitato la loro libertà politica ma non vedevano riconosciuti i propri diritti sociali: la libertà dei moderni era quindi incentrata sulle prerogative e i diritti dell'individuo mentre nel mondo antico consisteva nell'esercitare collettivamente e direttamente molte funzioni della sovranità. Ma tale libertà collettiva portava secondo Constant all'asservimento completo del cittadino all'autorità superiore perché presso gli antichi l'individuo era sovrano negli affari pubblici ma schiavo in tutti i suoi rapporti privati. Il cittadino moderno invece non esercita direttamente le funzioni della sovranità e delega il suo potere allo Stato rappresentativo ma ciò nonostante secondo Constant non rinuncia né alla libertà come partecipazione, né alla libertà come indipendenza. Nella visione del liberale francese, la libertà dei moderni è quindi superiore a quella degli antichi perché salvaguarda l'autonomia spirituale e materiale dell'uomo e preserva la sua libertà in campo religioso, economico e politico.

Jellinek, nel tentativo di confutare la teoria di Constant, aveva invece sostenuto che nell'antichità non esisteva alcuna costrizione perché non c'era alcuna differenza tra governanti e governati in quanto lo Stato rappresentava un corpo compatto alle cui leggi si sottostava senza alcun sentimento di imposizione; per lui era semmai durante il Medioevo che l'ordine gerarchico veniva avvertito come illiberale mentre nello Stato moderno si era andata ricomponendo l'unità tra governanti e governati grazie alle nuove istituzioni rappresentative e alle nascenti costituzioni.

Per Croce però entrambe queste considerazioni e distinzioni si basano su pure astrazioni che, proprio in quanto tali, sono prive di fondamento visto che la libertà nella sua concezione ha un significato unico e incontrovertibile e non può essere dunque intesa al plurale perché contiene in sé la pluralità di tutte le libertà possibili.

Se la libertà non è un fatto storico e non ne esistono diversi gradi o momenti ma una sola e suprema idealità morale da realizzare allora la libertà degli antichi non è altro che la prima forma della libertà dei moderni che essa risolve e supera in sé stessa.⁴¹

Inoltre per Croce non sussistono distinzioni tra sovrano e suddito perché egli attribuisce il concetto di sovranità alla relazione tra individui e non a uno dei componenti di questo particolare rapporto.

La concezione filosofica della libertà crociana non accetta la distinzione delle sfere di potere che competono all'individuo o allo Stato perché tale distinzione è meramente empirica e attiene quindi alla disciplina del diritto. Mentre dunque Constant elabora una precisa dottrina liberale dei limiti dello Stato, Croce conferma il proprio disinteresse per questa problematica tipica del pensiero liberale classico e gli riconosce il solo merito di aver abbozzato la

⁴¹ Vedi B. Croce, *Etica e politica*, cit., p. 348.

soluzione al problema della libertà, presentandola come un nuovo universale sentimento e di aver soprattutto compreso che essa è etica e non edonistica in quanto si pone come fine il perfezionamento morale degli uomini e non la loro sola felicità.

3.2 Croce e il marxismo

Croce fa anche i conti con il marxismo e con la sua visione della libertà ma la sua apertura a provvedimenti economici di stampo comunistico non vuol dire che egli accetti il materialismo storico come teoria di comprensione della realtà, né come canone di spiegazione della storia.

È nel volume *Materialismo storico ed economia marxista* (1900)⁴² dedicato a Labriola, che egli in particolare confuta la dottrina marxista come concezione teleologica della storia anche se attribuisce a Marx il merito di aver richiamato l'attenzione sul sostrato economico della società la cui comprensione ritiene sia particolarmente utile per chiunque faccia il mestiere dello storico.

Da questa prospettiva la dottrina marxista rappresenta secondo Croce una forma di liberazione da schemi aprioristici nello studio della storia purché non assuma la forma di una descrizione storica.

Egli giudica appunto *Il Capitale* come una mera costruzione ipotetica e astratta di carattere sociologico e comparativo, insufficiente a spiegare la creazione del capitale e a delineare lo sviluppo delle condizioni di lavoro nelle varie società.

Per Croce inoltre il tentativo di spiegare la produzione del profitto del capitale con la dottrina del plus-valore è incongruo in quanto tale dottrina non tiene conto del ruolo esercitato dalla proprietà iniziale nella formazione del valore di una merce e delinea erroneamente un modello di società in cui tale valore sarebbe equivalente al lavoro impiegato per produrla. Secondo Croce poi asserzioni così generali e astratte non possono avere nessuna utilità per la vita pratica né è tanto meno lecito derivare dalla dottrina marxista un qualsiasi programma politico: per questa ragione, in questa prospettiva critica, il socialismo non si può considerare come il necessario sbocco della storia ma solo come un particolare movimento politico basato su di una morale, un sentire condiviso ma non su di un sapere certo.

Ciò non di meno a detta del filosofo napoletano le discussioni sul materialismo marxista hanno avuto il benefico effetto di dare nuova vita oltre che all'indagine storiografica anche alla riflessione filosofica e proprio l'interesse suscitatogli dallo studio di Marx lo ha spinto ad affrontare la lettura

⁴² Id., *Materialismo storico ed economia marxista*, Bibliopolis Stampa, Napoli, 2001 e E. Agazzi, *Il giovane Croce e il marxismo*, Einaudi Editore, Torino 1962.

di Hegel e, soprattutto, gli ha fatto scoprire l'autonomia del momento economico e della categoria dell'Utile.

Certo i meriti indubbi della filosofia marxiana, portavoce dei bisogni sociali e delle rivendicazioni dei lavoratori, non devono però secondo Croce strumentalizzare l'esigenza di eguaglianza nei termini radicali di una rivoluzione che egli ritiene assolutamente irrealizzabile.

Nel primo volume delle *Pagine sparse* del 1949, egli sostiene che l'utopia più irrealizzabile sia proprio quella dell'uguaglianza che pretende di modificare il corso stesso del divenire storico.

Il concetto dell'eguaglianza appartiene, infatti, a suo dire solo ed esclusivamente alle matematiche che operano per astrazioni mentre non si può certo ricercarne la genesi nel corso della storia del mondo: l'eguaglianza è una parola vuota e assurda che è estranea alla vita e alla realtà perché la diversità stessa tra gli uomini esige un'organizzazione della società che tuttavia non subordina umanamente gli uni agli altri.⁴³ Lo stesso liberalismo è per Croce essenzialmente antieguagliario perché concepisce la libertà come «la via per produrre e promuovere, non la democrazia ma l'aristocrazia, la quale è veramente vigorosa e seria quando non è aristocrazia chiusa ma aperta, ferma bensì a respingere il volgo, ma pronta sempre ad accogliere chi a lei s'innalza»⁴⁴ e la sua teoria dialettica o liberale della storia non può che contrapporsi con fermezza alle diverse e opposte teorie teocratiche, democratiche e comuniste.

3.3 Croce e la diade «giustizia e libertà»

Croce prende le distanze oltre che dal liberalismo dogmatico e dai marxisti anche da chi pensa di poter coniugare giustizia e libertà, un'impresa a cui egli oppone un secco rifiuto tacciandola di mostruosità:

Non posso accettare quei due concetti così come si suol presentarli e raccomandarli uniti, quasi si pongano sulla tavola e si offrano, l'una accanto all'altra, come noci. [...] Il vero contenuto mentale della parola «libertà» è la spiritualità stessa dell'uomo, la sua attività che è la sua realtà; onde chi nega che l'uomo sia libertà e si fa a concepirlo come cosa che un'altra cosa urti e smuova e muova e determini nel suo fare, non sa quello che dica, o non dice quel che dovrebbe dire, perché, se si ripiegasse su sé stesso, si avvedrebbe che, in quel dire, non pensa e non ragiona ma si lascia andare a momentanei

⁴³ Va rilevata anche in questo contesto un'analogia con Aron laddove si sottolinea la ineludibilità di forme gerarchiche nelle moderne società organizzate anche se tale consapevolezza non può escludere azioni volte a rendere meno evidenti tali differenze.

⁴⁴ G. Cotroneo, *La religione della libertà*, cit., p. 336.

sentimenti di avvillimento, o che a esso ricorre per legittimare verso gli altri e verso sé medesimo l'quanto basso tenore del vivere suo.⁴⁵

L'idea di poter conciliare il concetto di giustizia con quello di libertà è inconcepibile perché si tratta di due piani diversi e perché l'uno non può fare da limite all'altro. Secondo Croce infatti quando si mescola la concezione etico-politica del comunismo con la morale liberale si finisce per creare quelli che egli chiama «ircocervi».⁴⁶ È su tale tema che egli condusse la polemica contro Guido Calogero e il suo liberalsocialismo. Quest'ultimo era giunto a elaborare un ideale politico alternativo sia al liberalismo puro che al socialismo di tipo marxista passando attraverso una profonda meditazione filosofica che lo aveva portato alla proclamazione di una filosofia della prassi all'insegna di un'etica volontaristica-altruistica. Egli riteneva compito del filosofo l'essere promotore del dovere etico di riconoscere il diritto di tutti alla libertà e alla giustizia, attraverso un'etica dell'abnegazione che reinterpretava in chiave laica la morale cristiana. Per Croce questa visione appare inaccettabile in quanto sintesi di concetti «disparati»: la libertà è nella sua accezione un concetto puro non accostabile a qualcosa di empirico come la giustizia, il liberalsocialismo è perciò un mostro a due teste che vanta insostenibili pretese di giustizia sociale sulla base di programmi politico-economici che misconoscono e svalutano l'accezione morale della libertà.⁴⁷

4. Conclusione

All'inizio della nostra indagine sui significati che la nozione di libertà assume nei due autori ci eravamo posti l'obiettivo di verificare se era possibile parlare di una sorta di *concordia discordans* tra le due posizioni. Dall'analisi fin qui

⁴⁵ Ivi, pp. 150-151.

⁴⁶ Scrive Croce: «La logica delle cose non consente al comunismo di esprimere dal suo seno liberi istituti rappresentativi e libertà di coscienza e di parola; onde mere astuzie politiche sono le asserzioni e le promesse che di ciò gli si ode fare, e sconce combinazioni di idee o sleali mezzi di disputa gl'ircocervi che si sogliono presentare come il liberalismo, il che non potrebbe diventare se non con l'effettivo dissolvimento del comunismo, lasciando alla libera discussione e risoluzione di accettare o no, secondo che i vari momenti storici consentano o no, quelle delle sue esigenze che sono puramente economiche» (da «Vita morale e ordinamenti economici», settimo paragrafo della settima sezione, «Storiografia e morale» del *La storia come pensiero e come azione*, Editori Laterza, Bari 1966, p. 222).

⁴⁷ Per Calogero entrambe le libertà (politica ed economica) devono essere commisurate al metro della giustizia promuovere la libertà significa «equilibrare più giustamente i limiti», da qui l'identità difesa nell'ideale di liberalsocialista della *giusta libertà* sostenuta nel suo programma politico liberalsocialista. Vedi G. Calogero, *Difesa del liberalsocialismo*, Edizioni Atlantica, Roma 1945 e in particolare «L'ircocervo ovvero le due libertà» (pp. 26-36).

condotta possiamo dire senz'altro che Aron e Croce si sono posti come obiettivo la necessità di non svilire il concetto della libertà in formule dogmatiche o ideologiche: la libertà è per entrambi «impredibile», sfugge a chi vuole costringerla in una definitività concettuale perché è storia, è continuo svolgimento dell'attività umana e tale attività è tragica⁴⁸ proprio per la sua origine umana e quindi imperfetta e contingente.

Le loro differenti concezioni dell'idea di libertà appaiono in realtà come un diverso approfondimento di questa eguale consapevolezza. Certo essi operano in luoghi e tempi diversi: Croce riflette prevalentemente nella prima metà del XX secolo sotto l'assillo degli avvenimenti brutali che lo hanno caratterizzato e la sua meditazione può venir letta come un tentativo di esorcizzarne la loro carica negativa ancorandosi appunto a una visione metastorica. Ciò gli consente di relativizzare il fascismo concependolo come una semplice parentesi storica, tragica ma limitata nel percorso ineluttabile di un sempre maggior sviluppo della libertà.⁴⁹ I testi in cui Aron riflette sulla libertà sono invece successivi e l'istanza pedagogica che impronta le pagine crociane è superata dalle esigenze di ricostruzione che invece caratterizzano il periodo post-bellico dove si discute sulla portata di una politica di *Welfare State*. I due autori si confrontano con queste diverse esigenze e rispondono come abbiamo visto con diversa sensibilità ai medesimi quesiti, sforzandosi entrambi di delineare una società libera e aperta. Proprio questa loro apertura al sociale ne fa dei liberali *sui generis* a tal punto che una parte della storiografia filosofica più recente, comincia a interrogarsi sulla loro collocazione ideologica. Così Croce compare, *malgré lui*, tra gli autori di riferimento in una antologia dedicata al socialismo liberale proprio perché le curatrici Monique Canto-Sperber e Nadia Urbinati⁵⁰ ricuperano passaggi significativi di tale sensibilità sociale e scelgono di inserirvi il saggio *Liberismo e liberalismo* sulla base delle sue affermazioni conclusive: «e ben si potrà, con la più sincera e vivida coscienza liberale, sostenere provvedimenti e ordinamenti che i teorici dell'astratta economia classificano come socialisti, e con paradosso di espressione parlare finanche (come ricordo

⁴⁸ Di contro a coloro (Norberto Bobbio e Giuseppe Bedeschi) che hanno accusato Croce di non essere un pensatore liberale e di aver elaborato un liberalismo «anomalo» che ha sottovalutato la classica teoria dei limiti del potere dello stato, Corrado Ocone nel testo *Benedetto Croce. Il liberalismo come concezione della vita*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2005, afferma che il pensiero crociano è il risultato di una autentica attitudine liberale che dà vita a un liberalismo *senza teoria*. La concezione liberale crociana è una disposizione dell'animo, è una filosofia e un'etica che si concretizzano in una globale visione del mondo e in una morale a essa conforme. Ocone parla di «liberalismo tragico» come frutto di una visione essenzialmente conflittuale della realtà in cui bene e male si contrappongono senza sosta.

⁴⁹ Vedi B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Adelphi Edizioni, Milano 1990.

⁵⁰ M. Canto-Sperber, N. Urbinati, *Le socialisme libéral. Une antologie: Europe-Etats-Unis*, Éditions Esprit, Paris 2003.

che si fa in una bella elegia e apologia inglese del liberalismo, quella dello Hobhouse) di un “socialismo liberale”». ⁵¹

Allo stesso modo Aron viene recentemente interpretato da Serge Audier in relazione alla corrente del socialismo liberale, alla ricerca di una possibile definizione «liberale socialista di libertà». ⁵² Al di là della sostenibilità di simili tesi, che non è possibile approfondire in questa sede, quel che resta, ci pare, è una analogata attenzione alla realtà del divenire storico che pone i due autori liberali su un eguale piano di autenticità, nonostante le innegabili differenze tra la concezione della libertà al singolare di Croce e quella delle libertà al plurale di Aron.

⁵¹ Il brano è ripreso da B. Croce, L. Einaudi, *Liberismo e liberalismo*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1988, p. 14.

⁵² Serge Audier nel testo *La démocratie conflictuelle*, cit., analizza nel capitolo intitolato «Vers une définition socialiste libérale de la liberté?» (pp. 61-87) il rapporto tra Aron e la tradizione del socialismo liberale e si interroga sulla eventualità di poter interpretare il pensiero politico di Aron nell’ambito del socialismo liberale. La possibilità di considerare Croce come un esponente del liberalsocialismo rimane ancora piuttosto controversa tant’è vero che accanto alla presa di posizione di Monique Canto-Sperber e Nadia Urbinati c’è chi, come Renato Treves, sostiene invece che Croce non possa essere considerato un socialista liberale per il suo spirito profondamente conservatore e per il suo scarso interesse per il socialismo (vedi R. Treves, *Benedetto Croce filosofo della libertà*, Polistampa Edizioni, Firenze 1998, p. 51).