

Idealismo

di *Girolamo Cotroneo*

- [Bibliografia](#)

In uno dei suoi lavori più importanti, *Il liberalismo in un mondo in trasformazione*, Nicola Matteucci ha scritto che quando parliamo di «classici del liberalismo», il pensiero corre subito «a Locke e a Montesquieu, al *Federalist*, a Humboldt e a Constant, a Tocqueville e a John Stuart Mill, i quali hanno ricercato una libertà concreta a misura dei problemi del loro tempo, contribuendo così a instaurare un nuovo ordine liberale», e nelle cui opere «sono presenti, in stretto accordo, l'elemento empirico e realistico (l'attenzione a quella realtà che si vuole modificare) e l'elemento critico, che quella realtà contesta partendo dall'ideale della libertà, di una libertà che quasi mai è intesa in termini utilitaristici». Aggiungeva poi di avere ommesso «i nomi di Kant e di Croce, non perché non siano liberali, ma perché ci sono maestri solo nel campo della filosofia pratica, non nella progettazione dell'ordine liberale».

La differenza tra «filosofia liberale» e «ordine politico liberale» è decisiva per dare ragione del rapporto tra «liberalismo» e «idealismo»; una distinzione che sembra escludere dai classici del liberalismo filosofi dalla forte caratura teoretica come Kant e Croce, includendovi una serie di pensatori che va da Locke a Stuart Mill attraverso Montesquieu, Benjamin Constant e Alexis de Tocqueville, e alla quale vanno aggiunti, ad esempio, José Ortega y Gasset, Raymond Aron, Friedrich von Hayek e Karl R. Popper, per non dire poi dei pensatori statunitensi contemporanei, come ad esempio i teorici della «giustizia» John Rawls e Michael Walzer e il teorico dei «diritti» Ronald Dworkin. A queste indicazioni, si possono aggiungere quelle di Harold J. Laski, il quale ha scritto che alla nascita e allo sviluppo del liberalismo «hanno recato contributi essenziali uomini che non lo conoscevano e che spesso erano ostili ai suoi fini, Machiavelli e Calvino, Lutero e Copernico, Enrico VIII e Tommaso Moro in un secolo; Richelieu e Luigi XIV, Hobbes e Jurieu, Pascal e Bacone in quello successivo».

Altri nomi possono essere aggiunti a quelli ricordati finora: ma se guardiamo la questione più da vicino, possiamo rilevare che i filosofi fin qui nominati, di là delle ovvie diversità che il loro pensiero presenta, sono tutti, in senso molto generico ovviamente, «empiristi»: mentre non lo sono né Kant né Croce, il quale addirittura viene correntemente – anche se non correttamente – indicato come «neo-idealista». Il dato più interessante di tutto questo è quindi la pressoché totale assenza nella storia del liberalismo di quei pensatori che normalmente definiamo «idealisti»; il che sembra condurre alla conclusione che tra «idealismo» e «liberalismo» esista una radicale incompatibilità.

Tutto ciò rende necessario un chiarimento preliminare. In senso, diciamo, «teoretico», l'idealismo ha una lunga storia che attraversa tutto il pensiero occidentale: basta pensare che nasce con il «mito della caverna» di Platone – ingiustificato bersaglio di uno dei maggiori filosofi liberali europei del Novecento, Karl R. Popper – dove il processo della conoscenza viene descritto come un progressivo allontanarsi dall'«empirico», dal dato sensibile, seguendo un percorso che va dall'«essere» al «pensiero». Questo lungo cammino, che passa per Cartesio e per Kant, giungerà al suo culmine con la definitiva svalutazione dell'«empirico» da parte dell'idealismo «storico» nel secolo XIX.

Se ha ragione Matteucci, secondo il quale «i pensatori liberali, prima di essere dei filosofi in cerca dell'assoluto sono storici o giuristi, politologi o sociologi»; e questo, «mettendoli a contatto con la realtà corposa dei fatti, li porta a individuare i concreti problemi di libertà in un determinato momento storico, e non a riflettere su quella libertà assoluta, che in fondo altro non è se non la libertà dalla storia»; se è vero che il liberalismo «in quanto pensiero politico, rientra – senza certo esaurirla – nella grande tradizione della «filosofia pratica», la quale non cerca la «verità», ma la soluzione pratica di un problema pratico o, più in generale, la fondazione dell'ordine politico liberale», e che non ha tra i suoi interessi quello di «essere speculativamente profondo», né di «risolvere tutti i problemi con la realizzazione di una futura utopia»; se, come dicevamo, tutto ciò è vero, tra «liberalismo» e «filosofia speculativa» – il termine con cui Hegel definiva l'idealismo – esiste, se non una totale incompatibilità, una profonda frattura.

Benedetto Croce, in polemica contro l'interpretazione «utilitaristica» – quella che attribuiva a Stuart Mill – del liberalismo, ha scritto una volta che «a questi poveri e fallaci teorizzamenti si deve l'origine dell'erronea credenza che il liberalismo sia individualismo utilitaristico (o, come lo si definisce riecheggiando Hegel, «atomismo») e che abbassi lo Stato a strumento dell'edonismo dei singoli». Questa breve considerazione ci avvicina a quella che è l'immagine del liberalismo proposta da Croce, il quale lo ha separato, per così dire, da tutte le istanze «pratiche» che pure contiene. Ad essa si può aggiungere quella, ancora più nota, in cui Croce prendeva le distanze dalla visione hegeliana dello «Stato Etico», osservando che lo Stato altro non è che quella «formazione» che Hegel «aveva battezzato mera “società civile”», della quale non comprese l'importanza, preferendo vederla «superata» in «quel che definì “Eticità” o “Stato”». Dopo aver detto che «il secolo seguito allo Hegel» aveva dimostrato «che non solo col liberalismo si vive, ma che solo con esso si prospera», Croce concludeva che questa è «non tanto una sconfitta del politico Hegel, quanto dello Hegel filosofo, ancora avvinto alle concezioni di una forma alta e perfetta della vita politica, e di uno stato finale e terminale della storia: concezioni contraddittorie a quella storicistica, che, per un altro verso, egli vigorosamente contribuì a piantare nella moderna cultura europea».

Poiché rappresenta l'idealismo «storico»; poiché è il filosofo che risolse definitivamente l'«essere» nel «pensiero», proponendo una filosofia totalizzante, una filosofia secondo la quale, come recita una sua notissima proposizione, «il Vero è l'Intero», che liquidava quella realtà «empirica» verso cui invece si volgono i filosofi alla ricerca dell'«ordine liberale»; per tutte queste ragioni, dunque, Hegel non dovrebbe avere posto alcuno nella storia del liberalismo. Nella quale, invece, gli concede uno spazio notevole uno dei maggiori studiosi del liberalismo europeo, Guido De Ruggiero, il quale ha affermato che la «linea architettonica» dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, «lungi dall'essere un arbitrario artificio, esprime la crescente complessità del problema dell'organizzazione politica nella successione ideale dei suoi momenti: l'individuo, la società, lo stato»; e che «anima di questo sviluppo è la libertà che coincide con l'idea dello spirito, e che pertanto non si esaurisce nell'affermazione della singola personalità, ma

di qui procede alle affermazioni di ordine superiore, in cui si esplicano i rapporti delle persone tra di loro». Non deve certo sorprendere che al §142 dei *Lineamenti di filosofia del diritto* si legge che «l'eticità è l'idea della libertà, intesa come il bene vivente»; e che il mondo etico è «il concetto della libertà divenuto mondo sussistente e natura dell'autocoscienza».

Questa visione «teoretica» della libertà e dello stato, oggetto di forti critiche, e considerata – si pensi soprattutto a Karl Popper – il nucleo originario dei totalitarismi del ventesimo secolo, per essere rettamente intesa, va letta, secondo De Ruggiero, nel contesto storico in cui è apparsa: «L'idea dello Stato come un che di divino», scriveva, «si forma nella mente di Hegel in contrasto con tutte le correnti politiche del suo tempo che degradano lo stato a un gendarme, o a un empirico prodotto della tradizione, o a un'esistenza privata e patrimoniale», come quella proposta da Ludwig von Haller e duramente confutata da Hegel in una nota aggiunta al §258 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*; inoltre, proseguiva, «bisogna anche considerare che, quando [Hegel] parla di stato come incarnazione della ragione e della libertà, non si riferisce a qualunque stato, ma allo stato veramente moderno, retto a monarchia costituzionale, che impersona «lo spirito del popolo» e forma la legge che penetra tutti i suoi rapporti»; e questa allora si presentava come una nuova proposta politica che anticipava «il moderno costituzionalismo tedesco», dove «le garanzie della libertà consistono [...] nel sentimento della legalità che vincola egualmente il monarca e le classi». La conclusione di De Ruggiero era che «l'energica affermazione della sovranità della legge» proposta da Hegel, farebbe rivivere, anzi porterebbe a compimento, «lo «stato di diritto» della concezione kantiana», fondamento, come è noto, del liberalismo moderno, nel quale – nonostante la diversa idea dei pensatori liberali, che vedono lo stato soltanto come un «male necessario» – Hegel avrebbe un posto non proprio secondario.

Giusta o sbagliata che sia, l'interpretazione dell'«idealista» Guido De Ruggiero, è lontanissima dalla brutale, e ingiusta, liquidazione di Hegel proposta da Karl Popper nel secondo volume della sua opera politica maggiore, *La società aperta e i suoi nemici*, dove, tra l'altro, si legge che «l'importanza storica di Hegel può essere vista nel fatto che egli

rappresenta l'«anello mancante», per così dire, fra Platone e la forma moderna del totalitarismo», e che il suo «isterico storicismo [...] è ancora il fertilizzante al quale il totalitarismo moderno deve la sua rapida crescita». Muovendo da queste discutibili premesse, Popper giunge alla conclusione che «liberalismo, libertà e ragione sono [...] oggetto degli attacchi di Hegel. Le grida isteriche: Noi vogliamo la nostra storia! Noi vogliamo il nostro destino! Noi vogliamo le nostre catene!, risuonano per tutto l'edificio dell'hegelismo, per tutto questo baluardo della società chiusa e della rivolta contro la ragione».

Ma c'è dell'altro. Nella feroce polemica anti-idealistica di Popper, appare anche il nome di Johann Gottlieb Fichte, come quello di colui che fornì «al nazionalismo germanico la sua prima teoria», nonostante in gioventù avesse difeso la Rivoluzione francese e avesse rivendicato in un celebre discorso la «libertà di pensiero», con argomenti tuttavia, a dire di Popper, alquanto mediocri. Ma ove si leggano quei testi si vedrà che Fichte rivendicava i diritti inalienabili degli individui; interpretava Rousseau alla luce del pensiero di Kant, e dichiarava di non riconoscere altra autorità che quella della propria coscienza; e all'obiezione corrente dei «principi» e dei loro consiglieri, secondo i quali era consentito «di diffondere la verità, ma non l'errore», replicava «che è assolutamente impossibile comunicare la verità, quando non è insieme permesso diffondere gli errori».

Gli scritti fichtiani sulla Rivoluzione francese e sulla libertà di pensiero, dove il futuro autore dei *Discorsi alla nazione tedesca*, opera, invece, che non è proprio un classico del liberalismo, si poneva la questione «se un popolo abbia il diritto di mutare la propria costituzione politica»; e insieme quella «se esso abbia il diritto di fare ciò in un determinato modo», sarebbe a dire anche con la rivoluzione, rispondendo a entrambe in maniera positiva; questi scritti, dicevamo, non possono certo essere esclusi dalla storia del liberalismo europeo. Non senza ragione Vittorio Enzo Alfieri, che li ha fatti conoscere nel nostro paese, osservava che le conclusioni cui in materia di libertà e di rivoluzione giungeva il filosofo tedesco, meritavano senz'altro di entrare «a pieno titolo [...] tra i classici del liberalismo», di un liberalismo «radicale ed estremista», fondato sull'idealismo del *Sollen*, del dovere, non già sull'esperienza storica la

quale ci può dire soltanto «ciò che è stato, non ciò che *deve* essere».

Ancora una volta siamo qui di fronte a un liberalismo impregnato, per così dire, di «filosofia speculativa», quindi poco adatto alla costruzione di un «ordine liberale»: ma non certo alla fondazione di una «cultura» liberale, peraltro affatto indispensabile alla costruzione di quell'«ordine». A questo proposito occorre fare un passo indietro, e chiamare in causa un filosofo che ebbe parte decisiva nella nascita e lo sviluppo dell'idealismo tedesco, e che, pur professando un radicale monismo – nemico per natura e posizione di una visione liberale della società e dello stato – non può non essere collocato tra i pensatori liberali. Ci riferiamo a Baruch Spinoza, autore della celebre tesi secondo cui le dispute religiose e politiche non si convertirebbero in conflitti se «in base al diritto dello Stato fossero perseguibili soltanto le azioni, e le parole rimanessero impunte». Non certo senza ragione il XX capitolo del suo *Trattato teologico-politico*, pubblicato nel 1670, dove *Si dimostra che in una libera Repubblica è lecito a chiunque di pensare quello che vuole e di dire quello che pensa*, viene indicato come una sorta di manifesto del nascente liberalismo. Ma non di un liberalismo politico-istituzionale come quello che circa trent'anni dopo, nel 1699, proporrà l'«empirista» John Locke nel *Secondo trattato sul governo*, ma un liberalismo «filosofico» dove vengono enunciati i principi-guida di una cultura della libertà, attraverso una forte rivendicazione della libertà di pensiero e di parola: «Per quanto», scriveva, «le supreme autorità abbiano il diritto ad ogni cosa, e benché siano ritenute interpreti del diritto e della pietà, esse non potranno mai far sì che gli uomini rinuncino a esprimere il loro giudizio secondo il proprio punto di vista intorno alle varie cose e che non si lascino trasportare nell'esprimerlo da questa o quella passione».

Appare qui il primo tentativo di conciliare autorità e libertà, riconoscendo i diritti dell'una e dell'altra, in vista della fondazione di quella società che oggi chiamiamo «liberale». Ma di là di questa e di altre enunciazioni di principio, nel testo di Spinoza si incontra pure un'indicazione, si potrebbe dire, pratico-politica, quella su cui si fondano tutti i regimi liberali: «Poiché è impossibile», si legge verso la fine del *Trattato*, «che tutti professino ugualmente le stesse opinioni, gli uomini convennero che avesse vigore di legge quella che

avesse raccolto la maggioranza dei suffragi, conservando tuttavia l'autorità di abrogarla, qualora ne riconoscessero altre migliori».

Come si vede, forti, decisivi, contributi al liberalismo sono venuti anche da filosofi che accordavano al «pensiero» più che alla realtà e alla storia, un particolare privilegio: filosofi che genericamente collochiamo nella casella dell'«idealismo»; filosofi che di là dei forse modesti contributi alla creazione di un «ordine liberale», ne hanno dato uno non secondario alla formazione di una cultura e persino di una coscienza liberali, anche se, di solito, non vengono collocati nella casella dei filosofi liberali. Qui il principale autore di riferimento diventa senza dubbio Benedetto Croce, l'unico grande filosofo di estrazione non «empiristica», che non possiamo non definire liberale, fondatore di uno storicismo pur sempre, anche se Croce non amava affatto questa qualificazione, di ascendenza idealistica. Proprio per questa ragione, per il suo rifiuto di ogni empirismo, quello di Croce può essere senz'altro definito un «liberalismo anomalo». Anomalo, perché discendente da una filosofia che – anche se, ripetiamo, non «idealistica» in senso rigoroso – privilegia il «metapolitico» sul «politico», il pensiero sull'essere, l'apriori sull'empirico. Basta per tutto ricordare la più celebre tra le definizioni da lui proposte, secondo la quale quella liberale è una «concezione metapolitica», perché «supera la teoria formale della politica e, in certo senso, anche quella formale dell'etica e coincide con una concezione totale del mondo e della realtà». Ometterla, così come diceva di aver dovuto fare, dalla storia della filosofia politica europea, era stato «un modo implicito di riconoscerla pertinente a una sfera diversa e superiore»: alla sfera del «pensiero».

Queste considerazioni rappresentano il punto più alto cui sia giunto il liberalismo come filosofia, come atto di pensiero, se non propedeutico all'azione, comunque a essa fortemente congiunto; e ciò è accaduto nell'opera di un filosofo che non amava – lo dice ancora Matteucci – i saperi particolari «come l'economia, la scienza delle finanze, il costituzionalismo, la sociologia»; quelle scienze, cioè, «che Croce lasciava «ai tecnici e politici», quasi con noia e indifferenza», ma che forniscono i fondamenti teorici se non al liberalismo come tale, certamente al liberalismo come «ordine politico». Che il suo liberalismo fosse soprattutto «filosofico», Croce lo ribadiva diversi anni dopo in un

saggio in cui indicava i caratteri della «teoria filosofica della libertà», che, a suo dire, poggiava su tre «aspetti» o «gradi». Il primo, scriveva, è quello della libertà «in quanto forza creatrice della storia, suo vero e proprio soggetto, tanto che si può dire (in senso alquanto diverso da quello hegeliano) che la storia è storia della libertà»; il secondo, quello della libertà «come ideale pratico che intende a creare nella società umana la maggiore libertà, e perciò ad abbattere tirannie e oppressioni e a porre costumi, istituti e leggi che valgano a garantirla»; il terzo, l'innalzamento della libertà e dell'ideale della libertà «a concetto filosofico in una generale considerazione della realtà che lo definisca e giustifichi».

Croce – che identificava libertà e liberalismo – aggiungeva a quanto abbiamo sentito finora, il rifiuto di quella «superficialità» che induce «a cullarsi nelle credenze di un roseo progressismo, quasi che si fosse trovata una volta per sempre – con le elezioni, i parlamenti e la libera stampa – la via regia, *le chemin de velours*, per andare sempre innanzi [...] accrescendo cultura e affinamento e splendore di civiltà, senza più duri e crudeli conflitti e devastazioni, senza guerre né rivoluzioni, senza rischi di ridiscese a forme inferiori di politica e di convivenza sociale, con solo lievi burrasche, tutte pacificamente da calmare e risolvere mercé di dibattiti e accordi», ove invece «l'idea morale richiede incessante sforzo e vigilanza, un continuo riacquistare con proprio lavoro e dolore ciò che si è ereditato dai padri». Difficile negare che ci troviamo di fronte a una sorta di indifferenza nei confronti dell'«ordine liberale», persino delle istituzioni liberali – tesi che incontrò la dura reazione di Luigi Einaudi – a favore di quello che chiamava l'«animo libero», senza del quale, concludeva, «nessuna istituzione serve», mentre là dove c'è, «le più varie istituzioni possono secondo tempi e luoghi rendere buon servizio».

Se il discorso di Croce si fermasse qui, ci troveremmo di fronte a un liberalismo «idealistico», fatto di pensieri grandi e nobili, ma senza nessuna coerenza di applicazione. Ma vi è qualcosa che non va trascurata quando si affronta il rapporto tra idealismo e liberalismo, o, nel nostro caso, tra liberalismo filosofico e ordine liberale. Uno dei maggiori filosofi politici contemporanei, lo statunitense Michael Walzer, ha definito il liberalismo *art of separation*: separazione tra stato e

società civile, tra stato e chiesa, tra stato e cultura, e via dicendo. Ma proprio Croce con la sua «teoria della distinzione», alla cui presunta debolezza sul piano speculativo si accompagna un innegabile vigore sul piano della pratica politica; proprio Croce, dunque, ha liquidato l'immagine totalizzante della società – immagine incompatibile con un liberalismo nato, con Locke e Montesquieu, sul principio della «separazione dei poteri» – che era il legato lasciato da Hegel (e Marx) alla loro posterità intellettuale; e che nel Novecento era stata riproposta dall'«idealista» Giovanni Gentile, il quale, in diretta polemica con Croce, scriveva che «la libertà del vero liberalismo è la libertà nella legge (e non fuori, e perciò contro la legge, come la concepisce l'individualista alla maniera del vecchio liberalismo)»; ancora, che «la libertà del liberale sincero è la libertà che si attua e si può attuare soltanto nello Stato forte»; e, infine, che «la vera libertà non può esservi se non nello Stato che s'intenda e si attui come Stato etico»

Se l'«idealismo» nei suoi aspetti più radicali non ha dato molto al liberalismo, lo «storicismo assoluto» di Benedetto Croce, pur se teoreticamente lontano da Locke e Montesquieu, da Popper e da Hayek, ha fornito con la sua «teoria della distinzione» un apporto non secondario – si pensi alla distinzione tra liberalismo politico e liberismo economico – alla costruzione di un «ordine liberale» e non soltanto a un – anch'esso tuttavia indispensabile alla formazione di quest'ultimo – liberalismo come filosofia.

Bibliografia

Croce B., *Principio, Ideale, Teoria. A proposito della teoria filosofica della libertà*, in *Il carattere della filosofia moderna*, a cura di M. Mastrogregori, Edizione Nazionale delle opere di Benedetto Croce, Bibliopolis, Napoli 1991; Id., *Hegel. Lo stato etico; La concezione liberale come concezione della vita*, in *Etica e politica*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1994; Id., *La religione della libertà. Antologia degli scritti politici*, a cura di G. Cotroneo, Rubbettino, Soveria

Mannelli 2002; Croce B., Einaudi L., *Liberismo e Liberalismo* (1957), Ricciardi, Milano-Napoli 1988; Cuomo E., *Profilo del liberalismo europeo*, ESI, Napoli 1981; De Ruggiero G., *Storia del liberalismo europeo*, Feltrinelli, Milano 1962; Fichte G.J., *Sulla Rivoluzione Francese, Sulla libertà di pensiero*, Laterza, Bari 1966; Fiorentino F., *Lo stato moderno e le polemiche liberali*, De Alberti, Roma 1924; Hegel W.F.G., *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1991; Laski H.J., *Le origini del liberalismo europeo* (1962), La Nuova Italia, Firenze 1971; Marco C., *Libertà e liberalismo. Pensiero e politica della ragione in Occidente*, Marco, Lungro di Cosenza 2004; Matteucci N., *Il liberalismo in un mondo in trasformazione*, il Mulino, Bologna 1992; Popper K.R., *Platone totalitario, Hegel e Marx falsi profeti* in Id., *La società aperta e i suoi nemici*, a cura di D. Antiseri, voll. 2, Armando, Roma 1974; Spinoza B., *Trattato teologico-politico*, Einaudi, Torino 1972-1980.