

ALBERTO MINGARDI

*Libertà, anche per i credenti?*

*Su un dibattito del «Giornale degli economisti»*

**Abstract:** *Gioacchino Granito di Belmonte (1849-1934) in 1897 contributed an open letter to the Giornale degli economisti, at the time a point of reference for Italian free-market economists. Belmonte challenged his friends to give proper consideration to the need to guarantee full religious freedom, including freedom to establish Catholic schools and theology departments, as consistent with commitment to limited government. The letter provoked a lively debate among the Journal's contributors, including Gaetano Mosca (1858-1941) and Enrico Barone (1859-1924). This paper examines the debate and succinctly compares the views expressed by the different contributors with Vilfredo Pareto's (1848-1923).*

**Keywords:** Classical liberalism; Religious freedom; Vilfredo Pareto; «Giornale degli economisti»; Jurisdictionalism; Catholic Church.

Nel 1897 il principe Gioacchino Granito di Belmonte (1849-1934) scrisse una lettera ai liberisti riuniti attorno al «Giornale degli economisti», per il tramite dell'amico Antonio De Viti De Marco (1858-1943). Granito individuava «una certa quale timidità» nei liberisti quando «dal campo economico [...] sentono il bisogno di uscire per proclamare la libertà negli altri campi». <sup>1</sup> La preoccupazione del principe di Belmonte aveva a che fare con quello che è tuttora un *punctum dolens* per i liberali italiani: il rapporto con la chiesa cattolica.

Prima e dopo il concordato, ovviamente, la preoccupazione per l'ingerenza della chiesa negli affari pubblici ha natura diversa. Prima del 1929, il timore è quello di un vero e proprio conflitto di legittimità: la breccia di Porta Pia ha posto fine al potere temporale del papato, uno stato nuovo e fragile come l'Italia post-unitaria teme per la sua stessa sopravvivenza, sperimentando l'opposizione attiva di una istituzione tanto radicata nella società. Dopo il 1929, e ancor più in epoca repubblicana, si paventa invece un'ingerenza costante. La chiesa cattolica è il primo gruppo d'interesse, per così dire, che può determinare l'esito della lotta politica e influenzare in profondità l'operato del

---

<sup>1</sup> *Il programma dei liberali in materia di politica ecclesiastica*, in «Il Giornale degli economisti», VIII, 14, maggio 1897, p. 394.

legislatore. Questo timore si rafforza in ragione del fatto che per oltre quarant'anni il partito egemone in Italia è stato un partito cattolico.

In questa sede vorrei dar conto delle reazioni alla lettera del principe di Belmonte. Essa non riguarda questioni di carattere *tattico*, alleanze o convergenze fra “cattolici” e “liberali”. Né richiama l'esigenza di un “dialogo” fra diverse sensibilità, laiche e cattoliche. Essa piuttosto ci interroga su una questione ben più stringente: ci sono politiche *liberiste*, che i *liberisti* italiani non hanno voluto perseguire perché avrebbero indirettamente beneficiato la chiesa cattolica? Se pensiamo anche al mondo di oggi, che pure è così diverso da quello del «Giornale degli economisti», il rapporto fra liberalismo e credenze religiose pare essere tema tutto fuorché addomesticato: ci sono politiche liberali che i liberali non sostengono, per scetticismo o ostilità verso quanti professano una fede religiosa?

### 1. *La lettera del principe di Belmonte*

Gioacchino Granito di Belmonte fu parlamentare del regno nella XIV, XV e XVI legislatura. Fu primo firmatario di sei proposte di legge. In occasione delle elezioni politiche del 1895, Granito pubblicò un opuscolo nel quale lamentava che «oggi che sette lustri son decorsi dall'inizio di quello che si chiama il risorgimento nazionale, di libertà non si discorre che come figura rettorica [*sic*], ed a chi piglia la parola sul serio, si ride in viso». <sup>2</sup> Per il principe di Belmonte, il nuovo stato unitario aveva mancato nel realizzare le speranze di un ordine liberale, quando al contrario ci sarebbe stato bisogno di «libertà e decentramento a tutto andare per salvarci da questo stato mostro che è la nostra rovina». <sup>3</sup> Egli partecipava all'Associazione economica liberale, <sup>4</sup> strettamente legata

---

<sup>2</sup> G. GRANITO PRINCIPE DI BELMONTE, *In occasione delle prossime elezioni*, Napoli, Tipografia nell'Istituto Casanova, 1895, p. 6.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>4</sup> Tale associazione era «rivolta soprattutto al mondo politico e, in particolare, parlamentare e istituzionale», comprendendo, assieme agli economisti, parlamentari ed economisti-funzionari. Essa vedeva una forte presenza di «proprietari terrieri, ancora liberisti, non di rado meridionali». L. MICHELINI, *Il movimento anti-protezionistico di fine Ottocento: l'Associazione per la libertà economica e l'Associazione economica liberale*, in *Associazionismo economico e diffusione dell'economia politica nell'Italia dell'Ottocento. Dalle società economico-agrarie alle associazioni di economisti*, a cura di M. AUGELLO - M. GUIDI, Milano, FrancoAngeli, 2000, vol. II, pp. 417-424.

Libertà, anche per i credenti?

al «Giornale degli economisti».<sup>5</sup>

La lettera al «Giornale degli economisti» non è la polemica occasionale di un *outsider*. Essa è invece una proposta, come spiega lo stesso De Viti De Marco, per «estendere l'azione liberista, oltre i confini economici, nel campo della politica ecclesiastica e dell'istruzione pubblica». <sup>6</sup> Nella sua presentazione, De Viti suggerisce di trovarsi a essere il primo destinatario della lettera perché «reo di avere formulati, *soltanto formulati*, alcuni programmi di associazioni economico-liberali, nei quali volta a volta si mirava a promuovere un'agitazione contro il socialismo o contro il protezionismo doganale»<sup>7</sup> e quant'altro, senza mai entrare nel merito della politica ecclesiastica.

De Viti sarà, in più di un'occasione, protagonista di sforzi volti alla costruzione di campagne *a favore di obiettivi liberali* (per esempio, l'abolizione dei dazi doganali) ma che cercano, attorno a un singolo problema, di costruire alleanze ideologicamente trasversali. È un metodo che si può considerare in qualche misura ispirato alla *Anti-Corn Law League* inglese, che riuscì a mobilitare a vantaggio dell'abolizione dei dazi sul grano una vasta coalizione oltre gli angusti confini del liberalismo classico “militante”.<sup>8</sup> Per De Viti, «le associazioni aggruppate [*sic*] intorno a un programma generico, che abbracci tutte le manifestazioni del pensiero e dell'attività umana, sopprimono la personalità di ogni seguace e, o non riescono, o facilmente diventano organizzazioni settarie».<sup>9</sup> L'economista salentino avrebbe dunque «preferito che il principe di Belmonte avesse sollevata la questione della libertà, o, meglio ancora, di una maggiore libertà, che oggi non s'abbia in materia di politica ecclesiastica e scolastica»,<sup>10</sup> anziché porre il problema nei termini della necessità di un “programma liberista integrale”, se così ci si può esprimere.

---

<sup>5</sup> Il dibattito sul “programma dei liberali in materia di politica ecclesiastica” è ricordato da Luca Michelini come esempio del “deciso carattere militante” sia della rivista sia dell'associazione: «Nel maggio del 1897 il liberismo si propone come soluzione a tutti i problemi del momento: l'occasione è data dalla discussione sulla questione ecclesiastica». *Ibid.*, pp. 424, 462.

<sup>6</sup> *Il programma dei liberali in materia di politica ecclesiastica*, cit., p. 391.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>8</sup> Per un'analisi di come il *free trade* riuscì a formare in profondità la cultura politica inglese, conquistando *constituency* alquanto diverse, cfr. F. TRENTMANN, *Free Trade Nation: Commerce, Consumption, and Civil Society in Modern Britain*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 1-26.

<sup>9</sup> *Il programma dei liberali in materia di politica ecclesiastica*, cit., p. 392.

<sup>10</sup> *Ibid.*

Dopo l'annessione di Roma, le leggi del nuovo stato unitario appaiono assumere una connotazione più marcatamente giurisdizionalista. Il potere temporale della chiesa non è certo avvertito come una minaccia soltanto dai liberali italiani. Alexis de Tocqueville (1805-1859) ricordava come fu l'«intima unione della politica e della religione» a far sì che «gli increduli d'Europa perseguitano i cristiani come nemici politici piuttosto che come avversari religiosi: essi odiano la fede come opinione di un partito, ben più che come una credenza errata, e, nel sacerdote, respingono non tanto il rappresentante di Dio, quanto l'amico del potere».<sup>11</sup> Si comprende bene come la recente unificazione rendesse questo sentimento ancor più vivo, in Italia, innanzi all'opposizione aperta della chiesa.

Al motivo ideologico, si salda la necessità economica: «Insieme ai beni demaniali, il patrimonio ecclesiastico costituì a lungo la risorsa principale per quelle spese straordinarie alle quali il neonato stato unitario non si poteva sottrarre».<sup>12</sup> I contrasti sono aspri. Sul «terreno della legislazione ecclesiastica, da parte cattolica si nega ogni competenza allo stato; da parte liberale si ha una gamma di opinioni, di cui le più moderate vogliono fatto salvo allo stato il diritto di sopprimere gl'istituti ecclesiastici che ritenga superflui, le meno, gli rivendicano quello d'immischiarsi nella costituzione della chiesa con intenti riformatori».<sup>13</sup> Quando, nella sua brevissima esperienza di ministro delle finanze, Francesco Ferrara (1810-1900) propose un suo schema di liquidazione dell'asse ecclesiastico, che mirava a «lasciare che fosse la chiesa a gestire la liquidazione del proprio patrimonio nonché l'utilizzo dei ricavi» una volta «pagato allo stato un adeguato contributo a titolo di imposta straordinaria», esso fu giudicato «troppo indulgente e accondiscendente nei confronti della chiesa».<sup>14</sup>

Per quel che attiene ai margini di manovra riconosciuti alla chiesa in fatto d'istruzione, vale la pena rammentare tre episodi. Nel 1864, tre professori cattolici

---

<sup>11</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America* (1835), a cura di M. TESINI, Troina, Città aperta edizioni, 2005, I, p. 362.

<sup>12</sup> D. BRESCHI, *Le leggi di liquidazione dell'asse ecclesiastico nel biennio 1866-1867: un iter complesso e una soluzione traumatica*, in *La soppressione delle corporazioni religiose e la liquidazione dell'asse ecclesiastico nell'Italia unita: il caso toscano e le fonti archivistiche (1866-1867)*, a cura di Z. CIUFFOLETTI - G.L. CORRADI, Firenze, Mandragora, 2014, p. 25.

<sup>13</sup> A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni* (1948), Torino, Einaudi, 1971, p. 266.

<sup>14</sup> BRESCHI, *Le leggi di liquidazione dell'asse ecclesiastico nel biennio 1866-1867*, cit., pp. 32-33.

Libertà, anche per i credenti?

dell'università di Bologna vennero destituiti dall'insegnamento, essendosi rifiutati di prestare giuramento di fedeltà allo stato italiano e al re. Il 10 maggio 1872, dando corso a un progetto di legge di Cesare Correnti (1815-1888), vennero soppresses le facoltà di teologia delle università statali. A pochi mesi dalla lettera di Granito, nel 1898, vi fu la soppressione di oltre 6000 associazioni "sovversive" cattoliche da parte del ministro dell'interno, marchese Antonio Di Rudinì (1839-1908).

La discussione sulla libertà d'insegnamento aveva pertanto una coloritura politica molto intensa, non meno della questione dello stesso rapporto fra stato e chiesa, che era senza dubbio *il* principale problema politico di quegli anni. Quale doveva essere l'atteggiamento degli economisti che difendevano, in campo economico ma sovente non solo, il valore della libertà? Veniva prima la libertà di pensiero o la sicurezza del nuovo stato, potenzialmente messo a repentaglio dalla ostilità attiva di una realtà tanto socialmente radicata quanto lo era la chiesa cattolica?

Nel suo *pamphlet* pre-elettorale, Granito aveva inserito, fra le molte ragioni per cui lo "stato liberale" era rimasto una promessa non onorata dalla classe dirigente italiana, il fatto che «la scuola si vuole monopolio dello stato, e monopolio i libri di testo». <sup>15</sup> Parimenti, nel delineare l'esonazione dei poteri pubblici, aveva segnalato come «lo stato si mischia nelle nomine dei vescovi e dei parroci. Le disposizioni religiose fatte per testamento in parte sono ritenute nulle. I beni ecclesiastici e di opere pie sono stati confiscati e nella massima parte sperperati». <sup>16</sup>

L'esortazione di Granito, in quella circostanza, era di lasciar «da parte il sentimento religioso» e guardare la cosa «dal punto di vista politico». <sup>17</sup> Gli ordini religiosi non sono associazioni fondate su base volontaria? In caso davvero cospirino contro lo stato, «vi sono leggi e tribunali i quali li metterebbero a dovere», <sup>18</sup> senza bisogno di norme speciali. I lasciti non riflettono il diritto del testatario? «Il patrimonio ecclesiastico e delle opere pie è la cassa dei risparmi dei cattolici, i quali hanno riunito quei risparmi *[sic]* per provvedere al loro culto. [...] Era danaro loro? Ebbene avevano il diritto di farlo.

---

<sup>15</sup> GRANITO, *In occasione delle prossime elezioni*, cit., p. 16.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

Non era loro? Trovate a chi appartiene e restituitelo». <sup>19</sup> Il giurisdizionalismo è visto da Granito come una manifestazione dell'arroganza dello stato.

Nel porre il problema ai collaboratori del «Giornale degli economisti», il principe di Belmonte disegna i contorni di un dilemma assieme strategico e teorico. Non si tratta di una provocazione proveniente dal campo cattolico ma di un tentativo di *prendere il liberismo sul serio*. Granito parla alla prima persona plurale: «È mio convincimento che noi non sosterremo con efficacia la libertà, nè [sic] faremo ad essa numerosi proseliti, finché [sic] non ci decidiamo ad accettarla per intero con tutte le sue conseguenze, e siccome tra i sentimenti dell'uomo quello che può muoverlo dippiù è il sentimento religioso, noi non potremo avere programma completo prescindendo da quello; e che se a noi manca la fede completa nella libertà, la nostra propaganda non può avere seria efficacia, essendo difficile convincere gli altri di ciò di cui non siamo convinti noi stessi». <sup>20</sup>

Granito fa riferimento alla questione della libertà religiosa, intesa come libertà di manifestare il proprio sentimento religioso e non semplicemente «consentire il diritto alla libertà del pensiero e del sentimento religioso alla parte intima e incontrollabile dell'uomo». <sup>21</sup> Come già nel suo opuscolo, tocca il tasto dell'equivalenza di tutte le associazioni. Se «riconosciamo ai cittadini il diritto di associarsi», <sup>22</sup> tale diritto non può essere negato *selettivamente* a questo o a quel gruppo di persone «fino a che essi non turbino l'altrui libertà». <sup>23</sup> Il ricorso a tale formula, che evoca la «legge dell'eguale libertà» di Herbert Spencer (1820-1903), <sup>24</sup> è significativo della temperie culturale e di quanto profonda fosse l'adesione di Granito alle dottrine professate dal «Giornale degli economisti». <sup>25</sup>

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>20</sup> *Il programma dei liberali in materia di politica ecclesiastica*, cit., p. 396.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 397.

<sup>24</sup> Questa la legge per come era stata formulata da Spencer: «Ciascuno può rivendicare il massimo grado di libertà di esercitare le proprie facoltà compatibile con il godimento della medesima libertà da parte di tutti i suoi simili». H. SPENCER, *Social Statics: The Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of Them Developed* (1851), New York, Robert Schalkenbach Foundation, 1995, p. 69. La legge dell'eguale libertà informa anche la riflessione politica dello Spencer maturo.

<sup>25</sup> L'influenza di Spencer sugli economisti italiani fu profonda. Cfr. C. SUNNA - M. MOSCA, *Heterogenesis of Ends: Herbert Spencer and the Italian Economists*, in «Quaderni del Dipartimento di Scienza dell'Economia», E/7, 2015.

Libertà, anche per i credenti?

Questa prospettiva è sicuramente compatibile con il “separatismo”, ma lo è anche con il “giurisdizionalismo”? Il pensiero di Spencer era intensamente debitore all’esperienza del dissenso religioso inglese. La sua opera prima, *The proper sphere of government*, sortisce da una serie di lettere pubblicate sulla rivista «The Nonconformist». Per Spencer, i giusti principi che militano *contro* la chiesa di stato sono i medesimi che dovrebbero convincerci dell’inopportunità, ad esempio, di una scuola di stato. Le stesse ragioni per cui in Inghilterra ci si oppone alla chiesa di stato, in Italia suggeriscono invece di asservire allo stato la chiesa? La risposta del principe di Belmonte è un chiaro no: «Le congrue parrocchiali, le mense vescovili, le opere pie, non sono esse casse di risparmio o previdenza fondate dai credenti per provvedere all’amministrazione della chiesa e per provvedere al culto e alla beneficenza? Ebbene: cosa ha che vedervi lo stato? Quale diritto ha esso alle nomine dei titolari o delle sedi vescovile o parrocchie o delle amministrazioni delle opere pie, per le quali potrebbe appena chiedere la denuncia per gli effetti civili. E ha diritto il fisco all’appropriazione delle rendite durante la sede vacante protrate a scopo di lucro? E l’espropriazione di beni da parte dello stato e l’incameramento dei fondi e lo scioglimento delle corporazioni religiose maschili e femminili, e la violazione della volontà dei testatori perciò che concerne opere pie o beneficenza, sono cose consone alla libertà?». <sup>26</sup>

«E la scuola», aggiunge Granito, «deve essa avere per iscopo di togliere la religione al popolo per combattere il Vaticano, ed è per questo che essa deve rimanere monopolio di stato?». <sup>27</sup> La questione non è da poco. L’adesione al nuovo stato unitario, la necessità che esso costruisca i suoi simboli e le sue formule di legittimità, è tanto importante da giustificare l’abbandono della regola aurea dei liberisti, ovvero l’opposizione a qualsiasi monopolio? Se, come ha scritto Roberto Vivarelli (1929-2014), «la sola regola ferrea» dei liberisti «accanto al rispetto della libertà individuale e con essa stretta in rapporto, è quella che i pubblici poteri applichino uguale trattamento economico, tributario e politico nei confronti di tutti i cittadini», <sup>28</sup> il principe di Granito taccia i liberisti

---

<sup>26</sup> *Il programma dei liberali in materia di politica ecclesiastica*, cit., p. 397.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 396.

<sup>28</sup> R. VIVARELLI, *Liberismo, protezionismo, fascismo. Un giudizio di Luigi Einaudi*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011, p. 54.

d'incoerenza, nel momento in cui accettano il giurisdizionalismo. È più forte il loro sentimento anti-religioso, della loro fiducia nella libertà?

## 2. *Gli economisti davanti alla chiesa*

De Viti De Marco fece circolare la lettera di Granito a un certo numero di figure perspicue, non necessariamente, come vedremo, liberisti di stretta osservanza. Partecipano alla discussione anche persone di convinzioni diverse, ma tutte disponibili al dialogo coi liberisti, e talora impegnate con loro in battaglie di dettaglio. Molti i corrispondenti che dichiarano amicizia, sul piano personale, con il principe di Belmonte. Né Maffeo Pantaleoni (1857-1924) né Vilfredo Pareto (1848-1923), all'epoca ancora titolare della rubrica della "*Cronaca italiana*" sullo stesso «Giornale degli economisti», intervengono nel dibattito.

Le reazioni alla lettera di Granito sono assai diverse per lunghezza e per ambizione. Un elemento comune è il peso modesto accordato agli argomenti legati alla questione della libertà religiosa in senso proprio: quali l'assenza di un "monopolio della verità", la necessità del pluralismo per evitare conflitti innestati proprio dall'appartenenza a questa o quella fede, il rispetto per le convinzioni le più diverse, la libertà religiosa come cornice nella quale si esprime un bisogno profondo dell'uomo.<sup>29</sup> Considerazioni di questo tipo sono apparentemente date per scontate e impallidiscono innanzi alla questione del rapporto con la chiesa cattolica.

Gli interventi riflettono la composizione della più vasta comunità intellettuale che si riuniva attorno al «Giornale degli economisti» e anche, per così dire, le diverse "gradazioni" di liberismo. È opportuno limitarci a un veloce esame dei contributi più significativi.

Napoleone Colajanni (1847-1921), repubblicano e socialista, attaccò l'implicita adesione alle "leggi darvino-spenceriane" dell'"amico personale principe di Belmonte Granito". Per Colajanni, la risposta a Granito è più che altro l'occasione per improvvisarsi

---

<sup>29</sup> Fa eccezione, su quest'ultimo punto, la reazione quasi epigrammatica di Edoardo Porro (1842-1902), che si felicita per il «ritorno al sentimento religioso» che va «accentuandosi, e da ciò verrà salute al paese nostro». *Il programma dei liberali in materia di politica ecclesiastica*, in «Il Giornale degli economisti», VIII, 14, giugno 1897, p. 498.

Libertà, anche per i credenti?

megafono di «ciò che dicono i fatti contro le teorie», ovvero annunciare l'eclisse del liberoscambismo e la proliferazione di nuove ambizioni di regolazione della società.<sup>30</sup>

Angelo Papadopoli (1843-1919), conte veneziano e deputato anch'egli, si rivolge amichevolmente al Granito ma lo invita a considerare l'esempio dell'Inghilterra, dove «il governo e gli enti amministrativi impartiscono l'istruzione obbligatoria, ma non l'istruzione religiosa» lasciata invece alle «famiglie, le corporazioni religiose, i ministri dei vari culti». Questa è la «più sana e la più ovvia delle soluzioni, cui possiamo arrivare in questo momento noi vecchi liberali!».<sup>31</sup>

Eugenio Faina (1846-1926) si richiama a Marco Minghetti (1818-1886) e marca da principio le distanze con lo stile e l'invocazione di Granito, invitando a un approccio più pragmatico.<sup>32</sup> Il paragone con gli Stati Uniti dove «l'organizzazione e l'azione religiosa è retta dalle stesse leggi che regolano la organizzazione e l'azione di qualsiasi società» non regge perché la «coesistenza di un gran numero di chiese diverse» fa sì che in quel paese si distingua «la religione, sentimento del tutto spirituale», dalla chiesa «associazione civile».<sup>33</sup> Il pluralismo e la concorrenza fra diverse sette («pressoché uguali per numero di aderenti per ricchezza ed influenza»)<sup>34</sup> fa sì che si guardi allo stato come arbitro imparziale della contesa fra queste. Il paragone con la concorrenza di mercato viene quindi «ribaltato» da Faina facendo appello a una delle sue precondizioni: la rivalità nella fornitura di un certo bene o servizio. Se non ci sono più attori in gioco (per esempio più chiese o sette), non ha senso appellarsi ai principi della concorrenza. Questo tanto più nel momento in cui «una larga frazione del partito cattolico italiano [...] accetta il programma di libertà religiosa propugnato dai cattolici temperati, ma non come assetto definitivo della chiesa, bensì come mezzo per ricostituire, prima o poi, uno stato eccle-

---

<sup>30</sup> *Il programma dei liberali in materia di politica ecclesiastica*, in «Il Giornale degli economisti», VIII, 14, maggio 1897, p. 399.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 411.

<sup>32</sup> Ciò anche per ragioni legate alla difficoltà di allargare i consensi: «Non si può [...] prescindere dal fatto che molti, liberisti in economia, sono poi fautori della supremazia dello stato nei rapporti politici ed ecclesiastici; le leggi di soppressione delle corporazioni religiose, per citare un esempio, sono opera di liberi scambisti. Così d'altra parte cattolici convinti, i quali propugnano quotidianamente la libertà della chiesa [...] sono poi feroci protezionisti». *Ibid.*, p. 412.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 414.

<sup>34</sup> *Ibid.*

siastico per il pontefice».<sup>35</sup> Ma Faina è fedele alla sua professata moderazione scongiurando di non mettere mano a modifiche di carattere legislativo né in un senso né nell'altro: «Bisogna che la pace sia già negli animi, prima di introdurla nella legge».<sup>36</sup> Meglio «interpretare nel senso più liberale possibile» le norme vigenti, col fine di raggiungere se non la libertà religiosa «almeno la pace religiosa».

Alessandro Pascolato (1841-1905) ribatte a Granito che «riconoscere o non riconoscere dei corpi morali», garantendo loro la personalità giuridica, è questione propria della statualità come la difesa dei confini esteri o la garanzia dell'ordine pubblico.<sup>37</sup> Per Pascolato una cosa è biasimare quello «strano uso delle funzioni dello stato» che consiste nell'«alimentare a furia di dazii industrie cui mancano gli elementi della vita» ma per dirlo non ci si può rassegnare a «fornire le armi ai nemici dello stato e della civiltà».<sup>38</sup>

Giuseppe Saredo (1832-1902), membro dell'Associazione economica liberale, nota che in Italia non abbiamo «la giustizia né pronta, né sicura, né a buon mercato»,<sup>39</sup> in una breve nota che coglie di Granito l'esortazione alla coerenza, chiede norme più chiare per garantire la cavouriana «libera chiesa in libero stato» e sottolinea come le leggi fiscali abbiano fatto strame della libertà economica.

Ugo Pisa (1845-1910), membro dell'Associazione per la libertà economica, trova nella lettera del principe di Belmonte l'esortazione alla creazione di un programma «liberista e liberale». Pisa lamenta che in Italia vi siano «radicali protezionisti e conservatori liberisti»,<sup>40</sup> segnale di come le idee del libero scambio non abbiano messo radici nel partito liberale.

Salvatore Majorana Calatabiano (1825-1897) consegna al «Giornale degli economisti» una lunga riflessione. La libertà «non è attuata, non l'è mai stata in Italia, nel più largo suo tenore, nemmeno al solo ordine economico». «Liberisti nei rapporti agli schemi internazionali, tollerano ingerenze e restrizioni per via di un vieto socialismo di

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 415.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 416.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 416.

<sup>39</sup> *Il programma dei liberali in materia di politica ecclesiastica*, in «Il Giornale degli economisti», VIII, 14, giugno 1897, p. 499.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 500.

Libertà, anche per i credenti?

stato».<sup>41</sup> Al contrario, egli propone un catalogo di riforme che unisca cambiamenti nel regime elettorale al superamento del regime protezionistico.

Francesco Papafava (1864-1912) affronta la questione con le armi dell'ironia. Un partito «*schiettamente o completamente liberale*» sarebbe «una bellissima cosa e [...] correrei subito a iscrivermici» ma «temo che gli ammiratori della lettera del principe di Belmonte dimenticheranno presto le sue parole sulla libertà economica e sulla giustizia e ricorderanno soltanto quella parte che reclama maggior libertà per i clericali».<sup>42</sup> Papafava difende le leggi giurisdizionaliste per preservare la ricchezza dei cittadini dallo «sciupio delle pompe religiose e delle prebende ecclesiastiche».<sup>43</sup> Lo stato deve «rispettare le proprietà destinate al mantenimento delle chiese pubbliche e alla sussistenza dei preti perché amministrino i sacramenti» ma pure «impedire che queste proprietà facciano dei preti i parassiti della società».<sup>44</sup> Ecco perché fissare un massimo alle congrue parrocchiali e alle mense vescovili, e perché distinguere fra i diversi enti ecclesiali, non riconoscendo ad alcuni di essi personalità giuridica.

Enrico Barone (1859-1924) allo stesso modo utilizza la lettera di Granito per esprimere una critica alla legge dell'eguale libertà, considerata politicamente saliente solo «quando si ha da fare con individui capaci di scegliere da loro». Il legislatore che faccia «omaggio a un principio metafisico – la libertà per la libertà» – finisce per fare come Ponzio Pilato, ovvero per lavarsi le mani innanzi a ingiustizie concrete che sarebbero concretamente evitabili, con un suo intervento attivo.<sup>45</sup> Che deduzione trae, da questa mozione di principio, Barone nel caso concreto? Esprime biasimo per lo «spirito giacobino, che, predicando la libertà, si è affrettato per prima cosa a toglierla a chi non pensava come lui»,<sup>46</sup> ma afferma contestualmente la necessità del monopolio dell'istruzione. Il clero in Italia è ostile all'unità nazionale: «Non si tratta più di un

---

<sup>41</sup> *Il programma dei liberali in materia di politica ecclesiastica*, in «Il Giornale degli economisti», VIII, 15, agosto 1897, p. 169.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>45</sup> *Il programma dei liberali in materia di politica ecclesiastica*, in «Il Giornale degli economisti», VIII, 14, maggio 1897, p. 401.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 402.

gruppo che è semplice concorrente di un altro nell'istruzione e per l'istruzione: [...] si tratta di un gruppo che è *nemico* di un altro per altri fini». <sup>47</sup>

Gaetano Mosca (1858-1941) interviene a conclusione del dibattito, pur non sentendosi "parte in causa" perché il suo sistema «non è perfettamente conforme a quello degli economisti liberali e individualisti». <sup>48</sup> Forse proprio per questa ragione, Mosca sembra non cogliere il carattere tutto *interno* al campo liberista della discussione, e la riassume sommariamente come una sorta di sfida, del cattolico Belmonte, ai liberisti. Nel merito delle diverse questioni, Mosca si proclama anch'egli scettico sulla modalità con la quale sono stati incamerati i beni degli enti religiosi, deplora il cambio di destinazione del patrimonio delle opere pie, sarebbe contrario, scrive, «se la cosa realmente avvenisse», <sup>49</sup> che si faccia propaganda d'ateismo nelle scuole elementari e secondarie. Mosca però contesta la definizione di libertà che ha ritrovato nel testo di Granito e, con Guicciardini, insiste che la libertà è «moralità e giustizia nei rapporti fra governanti e governati». <sup>50</sup> Ciò si concreta nella divisione dei poteri, che a sua volta richiede un certo grado di cultura e pluralismo all'interno della società. Lo stato è il prodotto delle forze sociali, non esiste indipendentemente da quelle, ed esso è tanto più vicino a un modello "liberale" quanto meno è possibile, per un gruppo particolare di qualsiasi tipo, ottenerne l'egemonia.

Le istituzioni politiche riflettono in una certa misura la società a esse sottesa. Le religioni sono forze sociali che, «per loro natura, aspirano continuamente ad assorbire le altre e a diventare le sole ed esclusive direttrici della società». <sup>51</sup> Ciò ha effetti oltremodo deleteri, tant'è che per esempio la «vera causa della scarsa perfettibilità politica delle società maomettane» risiede nella «confusione del potere temporale collo spirituale». <sup>52</sup>

Per questa ragione Mosca difende l'istruzione di stato. Il suo argomento è quello tuttora invalso, che vede nella scuola pubblica una palestra di idee alla quale s'affacciano insegnanti di un credo e di un altro, mentre lasciar campo a socialisti e cattolici, consen-

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 403.

<sup>48</sup> *Il programma dei liberali in materia di politica ecclesiastica*, in «Il Giornale degli economisti», VIII, 15, novembre 1897, p. 459.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 461.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 467.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 463.

Libertà, anche per i credenti?

tire loro di avere i propri enti attivi in quest'ambito, significherebbe aprire la strada a forze che hanno una schietta ambizione egemonica.

La riflessione forse più articolata e, sotto taluni aspetti più rivelatrice, è quella di Tullio Martello (1841-1918). L'economista vicentino, discepolo di Francesco Ferrara, si sente secondo a nessuno per l'ardore nella difesa dei principi di libertà e non accetta che si possano considerare i liberisti italiani tiepidi nelle loro convinzioni. Essi non si sottraggono alla battaglia pubblica, anzi, solo che «sono pochi e atrocemente combattuti da quella numerosa geldra [*sic*] di ignorantelli della scienza e di bagattellieri della coscienza che infesta le università, la camera legislativa, la stampa politica e letteraria».<sup>53</sup>

Per Martello, «la libertà economica è la sintesi di tutte le libertà» e, pertanto, in una prospettiva liberista, «la libertà riservata allo stato e rifiutata alla iniziativa privata e a quella dell'associazione è tirannide. E il nostro governo è tiranno quando nega alla chiesa la libertà dell'istruzione pubblica. I liberisti italiani, per quanto patrioti, non si opporrebbero a che il papa fondasse e mantenesse quante gli piacesse università e scuole speciali. Lo stato avrebbe un mezzo sicuro di combatterle, se a lui facessero ombra, o recassero timore: esercitare contro di loro la concorrenza».<sup>54</sup> E, tuttavia, scrive lo studioso veneto, «Accettare per intero la libertà, come consiglia il principe di Belmonte, non vuole dire tradirla, armando il braccio di chi la odia a morte».<sup>55</sup>

Martello insinua che in realtà non si può davvero professare una dottrina *pacificamente*, se quella dottrina ambisce a far uso della violenza. Racconta un episodio in cui Enrico Cernuschi (1821-1896) incontrò degli anarchici, che gli chiesero un aiuto per la loro causa.<sup>56</sup> Avrebbe dovuto, chiede Martello, lodarne la coerenza intellettuale salvo specificare che il loro socialismo doveva essere realizzato su base assolutamente volontaria? Meglio fece, secondo l'economista vicentino, il banchiere a rifiutarsi di non dar

---

<sup>53</sup> *Il programma dei liberali in materia di politica ecclesiastica*, in «Il Giornale degli economisti», VIII, 14, giugno 1897, p. 497.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 491.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 495.

<sup>56</sup> Cernuschi, ricorda Martello, si presentò «in mutande e in pantofole» con addosso «una giacca di tela russa che arrivava appena a coprirgli l'addome» (*ibid.*, p. 495), perché dopotutto stava incontrando «i nemici delle convenzioni sociali».

loro quattrini: «Signori, se mi domandassero 50,000 franchi per osteggiare la vostra propaganda liberticida, ne darei volentieri 100,000; per aiutarla, neppure un soldo». <sup>57</sup>

Una cosa è il comprensibile rifiuto di un essere umano in carne e ossa di metter mano al portafogli per sostenere una causa in cui non crede, tutt'altra cosa il tema di quali politiche pubbliche adottare. Per Martello, però, l'ispirazione è la medesima: «Libertà per tutte le idee, per tutte le associazioni, per tutte le confessioni; ma – secondo la formula [sic] ferrariana – il socialismo propriamente detto (non alludo, cioè, a quello *bastardo* legalitario della nostra fazione parlamentare) si schiaccia, perché non ci schiacci; ma l'associazione clericale propriamente detta (alludo a quella politica) s'impedisce, perché non ci impedisca». <sup>58</sup>

### 3. *Vilfredo Pareto liberista integrale*

Nel dibattito sulla lettera del principe di Belmonte non entra Vilfredo Pareto, che di lì a poco abbandonerà la sua rubrica sul «Giornale degli economisti». Pareto aveva apprezzato il libello del principe di Belmonte, *In occasione delle elezioni*, reputandolo «un ottimo scritto» e, citandolo diffusamente nella *Cronaca* per la sua netta professione d'antistatalismo, <sup>59</sup> aveva commentato che «se il principe di Belmonte viene eletto deputato, sarà un bel caso». <sup>60</sup> In quell'opuscolo, come già abbiamo rammentato, Granito esprime l'opinione che poi sottoporrà ai collaboratori del «Giornale degli economisti»: che, cioè, l'ingerenza negli affari della chiesa e il tentativo di divellerne l'influenza dalla società italiana sia incompatibile con la libertà dei liberisti.

Pareto stesso non la pensava molto diversamente: e anzi rivendica una libertà d'opinione e d'associazione tutto campo. Due sono gli elementi che sostengono questa

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 496.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> Cfr. V. PARETO, *Cronaca*, in «Il Giornale degli economisti», VI, 10, maggio 1895, ora in V. PARETO, *Cronache italiane*, a cura di C. MONGARDINI, Brescia, Morcelliana, 1965, pp. 317-318. In particolare Pareto citava, commentando con un entusiastico «parole sante!», alcune delle parole d'esordio del libretto (cfr. GRANITO, *In occasione delle prossime elezioni*, cit., p. 4): «Sono anni che andiamo alla cieca verso il precipizio, e supponendo nello stato la capacità di sanare ogni male, legiferando, come se le leggi naturali potessero essere mutate dalle leggi e dagli articoli del codice, abbiamo lasciato questo stato esorbitare e diventare strapotente. Lo stato infatti si crede capace di fare e di disfare ogni cosa, di dare e di togliere senza che nessun diritto abbia potuto arrestarlo nella sua via e fargli ostacolo; e lo stato, distruggendo ogni ente, ogni vita, ogni franchigia, ogni personalità, ogni garanzia e concentrando in sé la somma di ogni potere, è divenuto un essere mostruoso, nemico di ogni libertà e capace di ogni eccesso».

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 319. Il «bel caso» si verificò.

Libertà, anche per i credenti?

sua convinzione. Da una parte, c'è il suo rifiuto di una società irreggimentata: «Il Pareto resta attaccato al pacifismo libero scambista». <sup>61</sup> Nutritosi da giovane della lettura di Spencer e Bastiat (1801-1850), Pareto sa che «in un campo armato i diritti individuali contano poco, suprema cura è, e deve essere, la salute dell'esercito». <sup>62</sup> Egli considera le spese militari «totalmente improduttive» <sup>63</sup> e a conti fatti una pernicioso dispersione di risorse che meglio sarebbe stato lasciare al settore privato. Per questo disprezza follie belliciste e pose colonialiste, biasimando costantemente come in Italia l'apparato militare sia «un mezzo di cui la classe dirigente si serve per colpire gli avversari». <sup>64</sup> Qualsiasi repressione “interna” è per Pareto obbrobriosa, al pari delle guerre di conquista. <sup>65</sup>

Dall'altra, Pareto appare di fatto convinto dell'esistenza di un “mercato delle idee”, ovvero dell'importanza di una libera discussione pubblica dalla quale, se un “vincitore” deve emergere, questo avvenga per dinamiche legate in tutto e per tutto alla libertà di scelta individuale e non viziate da privilegi e vincoli politici. La preferenza per la libertà non lo porta a desiderare un sistema nel quale la libertà stessa si imponga in punta di baionetta, ma al contrario lo spinge a chiedere la più ampia tolleranza per le opinioni diverse.

Già poco più che ventiquattrenne, in una lettera a Emilia Peruzzi (1827-1900), Pareto sosteneva con retorica scultoria che «la libertà che non è concessa a tutti non è degna di questo nome, essa si deve chiamare oppressione, i privilegi sono odiosi, ma sono ancora più odiose e, se è possibile, più ingiuste le eccezioni che alla legge comune si vogliono fare in odio ad alcuna classe di cittadini. Sbaglierò, ma non credo che la via sulla quale ora siamo in Italia sia in tutto e per tutto quella della libertà. Da una parte si vuole toglierla ai cittadini appartenenti a determinate corporazioni religiose e dall'altra, forse per compenso, il governo ogni dì la viola intervenendo con la pubblica forza tra operai e padroni nelle questioni degli scioperi. Per me credo che sarebbe degno degli spiriti ve-

---

<sup>61</sup> G. BUSINO, *L'Italia di Vilfredo Pareto. Economia e società, in un carteggio del 1873-1923*, Milano, Banca Commerciale Italiana, 1989, p. 69.

<sup>62</sup> V. PARETO, *Liberalismo transigente ed intransigente* (1892), ora in *Scritti politici. II: Lo sviluppo del capitalismo (1872-1895)*, a cura di G. BUSINO, Torino, UTET, 1974, p. 534.

<sup>63</sup> BUSINO, *L'Italia di Vilfredo Pareto*, cit., p. 102.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>65</sup> Non a caso Roberto Vivarelli ha parlato, per gli scritti di questi anni, di un Pareto “umanitario”. Cfr. VIVARELLI, *Liberismo, protezionismo, fascismo*, cit., p. 36.

ramente liberali di sollevarsi al di sopra delle meschine gare di partito e di severamente biasimare l'arbitrio e l'oppressione qualunque forma prendano e sotto qualsiasi pretesto si celino. Mostrare che la libertà si vuole concedere non solo agli amici ma anco ai nemici, non solo a coloro dei quali approviamo ma anche a coloro che combattiamo in politica ed in morale». <sup>66</sup> Questa convinzione è un punto fermo del primo Pareto, quello calato in tutto e per tutto nella battaglia liberista, e pare essere in certo modo rimasta tale anche nel secondo Pareto, quello avviluppato nel pessimismo e ritiratosi nei territori della *Wertfreiheit* sociologica. <sup>67</sup>

Nella sua *Cronaca* dell'1 dicembre 1896, quindi pochi mesi prima della lettera di Granito, Pareto aveva difeso apertamente la libertà d'insegnamento paragonando l'Italia alla Svizzera: «Come dirà qualche nostro mangiapreti, ci venite a lodare un paese ove ci sono facoltà di teologia, ove, sia pure per libera elezione dei colleghi, un pastore, un pastore dico! è rettore della università. Sicuro: qui ci sono pastori che sono professore, ma non ci sono professori per rubare il mestiere agli inquisitori, come nel gentile paese latino». <sup>68</sup> Per un liberale, «anche l'opinione dei teologi è degna di rispetto» perché «i teoremi della scienza si dimostrano colla ragione, non s'impongono colla forza». Il successore di Walras (1834-1910) sarebbe lieto «che in Italia ci fossero facoltà di teologia cattolica»: «Mi piacerebbe assai che a Fiesole, ove si raccolgono i gesuiti, sorgesse un'università cattolica, simile all'università di Lovanio; mi piacerebbe che, poniamo il caso, a Milano sorgesse un'università socialista. E perché no? Studiate, lavorate e procurate di perseguire altrui che siete nel vero. Se ci riuscite, buon per voi. Se non vi riu-

---

<sup>66</sup> V. PARETO, *Lettera ad Emilia Peruzzi del 17 novembre 1872*, cit. in BUSINO, *L'Italia di Vilfredo Pareto*, cit., p. 65.

<sup>67</sup> Già in queste pagine vi è forse un'anticipazione del Pareto sociologo e "entomologo" delle ideologie. Nel delineare le "azioni non-logiche", il Pareto maturo metterà assieme sentimenti di diversa natura, e sullo stesso piano la pre-comprensione ideologica e la fede religiosa. Il marxismo, ma pure il liberismo della sua gioventù, non vale necessariamente di più della fede dei semplici. Nel *Trattato di sociologia generale*, Pareto spiega che si può solo "badare alla forma" delle "azioni non-logiche", non "sembrando ragionevole" studiarle sotto l'aspetto patologico, come "malattie dell'umana stirpe". Eppure, questo è un atteggiamento assai diffuso e «tale è ancora il modo che tiene l'anticlericalismo nostro, riguardo alla religione cristiana: la qual cosa rende palese in quei settari un'ignoranza grande, congiunta ad una mente ristretta ed incapace di intendere i fenomeni sociali». V. PARETO, *Trattato di sociologia generale*, Firenze, Barbera, 1916, § 309, p. 172.

<sup>68</sup> V. PARETO, *Cronaca*, in «Il Giornale degli economisti», VII, 12, dicembre 1896, ora in PARETO, *Cronache italiane*, cit., p. 462.

Libertà, anche per i credenti?

scite, non vi potrete dolere che vi sia stato impedito di volgarizzare le vostre opinioni». <sup>69</sup>

È difficile sostenere che Pareto, soprattutto il Pareto del 1896, sia *meno* liberista di Tullio Martello, <sup>70</sup> e non c'è davvero pensatore che possa essere considerato più intollerante con le “fantasticherie politiche”, socialismo in testa, del marchese genovese. Ma l'insofferenza per l'*élite* degenerata italiana, per una borghesia che con lo stato fa affari e che non sente né poco né punto il bisogno di difendere la causa della libertà, <sup>71</sup> porta Pareto a sviluppare interesse e pazienza per qualsiasi eterodossia. In una lettera a Pantaleoni (1857-1924), egli si duole che i conservatori siano tanto “stupidi” e non capiscano che «non debbono avere altra speranza che la libertà». <sup>72</sup>

Scrivendo a Francesco Papafava, sfotteva l'amico che trovava «scuse per ladri e poi briganti che oggi dominano in Italia»: «Ella teme i clericali? Ma io preferisco magari i preti onesti alla canaglia! E in quanto allo straniero, queste sono storie inventate per far paura ai bambini. Nessuno ci tocca, se stiamo a casa nostra». <sup>73</sup>

In Pareto non c'è soltanto il sogno di mettere assieme le diverse eterodossie di fine secolo per dare una spallata a quell'«essere mostruoso, nemico della libertà e capace di ogni eccesso» <sup>74</sup> che per lui come per Granito era lo stato italiano. C'è anche una genuina preferenza per la libertà, che non esclude la libertà di dire cose che non ci piacciono e che non condividiamo. In controluce si ravvisa in Pareto una sorta di rispetto per i pregiudizi altrui, specie quando non determinati da interessi immediati.

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 463. Prima di Pareto, era stato il più rigoroso dei liberisti italiani, Francesco Ferrara, ad esprimere la medesima posizione, coerentemente con il rifiuto del monopolio pubblico nel campo dell'istruzione: «Sia pure il clero libero insegnante, abbia esso seminari e collegi, abbia libri ispirati alle sue idee, si valga del confessionale per trionfo de' suoi principii, la nazione che vede questo fatto potrà cumulare ricchezza, fondare associazioni, creare istituti, promulgare altri libri, diffondere altre idee». F. FERRARA, *Corso accademico per l'anno 1857-1858*, ora in *Lezioni di economia politica*, parte II, *Opere complete*, vol. XII, a cura di P. BARUCCI - P.F. ASSO, Roma, Bancaria Editrice, 1992, p. 209.

<sup>70</sup> Nelle *Cronache* paretiane, sia Ferrara che lo stesso Tullio Martello sono citati con ammirazione, soprattutto rispetto alla questione del corso forzoso e della libertà degli istituti di credito. Pareto si riferiva a Ferrara come a un maestro e a un precursore del marginalismo.

<sup>71</sup> Sostiene giustamente Busino che gli scritti di Pareto di questi anni compongono una sorta di “antistoria” d'Italia. BUSINO, *L'Italia di Vilfredo Pareto*, cit., p. 135.

<sup>72</sup> *Lettera a Maffeo Pantaleoni*, 8 luglio 1892.

<sup>73</sup> *Lettera a Francesco Papafava*, 14 febbraio 1894.

<sup>74</sup> GRANITO, *In occasione delle prossime elezioni*, cit., p. 4.

In una lettera a Guido Martinelli (1870-1949), editore milanese e direttore de «L'Ida Liberale», affiliata all'Associazione per la libertà economica, Pareto, che vorrebbe che questi si associasse alla Lega italiana per la difesa della libertà, promossa da Felice Cavallotti (1842-1898) a favore della libertà di stampa, d'associazione e dell'indipendenza della magistratura, scrive: «Io stimo uno dei maggiori trionfi della libertà il fatto ora accaduto che i socialisti la chiedano! Sono o non sono in buona fede? Non me ne importa. È la stessa risposta che c'è da dare quando si dice che i preti vogliono la libertà per distruggere la società che gliela concede. Infine bisogna decidersi. O si crede buona la libertà, o si crede cattiva. Se cattiva, non discorriamo più, se buona [che] vogliono di più e di meglio che di vedere gli avversari riconoscerne i benefici?».<sup>75</sup>

Sempre al medesimo interlocutore, Pareto aveva spiegato che «solo col difendersi la libertà, *senza curarsi delle persone che ne godono*, si fa una propaganda efficace. I giornali che lodarono le prepotenze di Roma copiarono semplicemente i giacobini della rivoluzione francese, senza avere la scusa della invasione straniera. L'assemblea legislativa protestava di volere la libertà per tutti; ma ne escludeva i cattolici perché *sospetti* di non essere buoni cittadini».<sup>76</sup>

Questa è suppergiù la tesi del principe di Belmonte e corrisponde a quell'approccio che Mosca aveva deriso, nella sua lettera al «Giornale degli economisti», in quanto basato su una «nozione delle cose umane la più superficiale».<sup>77</sup> Hanno un bello sperare i «liberisti ad oltranza» convinti che anche le proprie idee se meritano di «diffondersi devono aver la forza di reggere da se alla concorrenza» delle altre idee.<sup>78</sup> Le acquisizioni scientifiche sono sempre il lavoro di una sparuta minoranza d'individui, e faticano a penetrare nelle masse.

Sulla questione della libertà religiosa, Pareto ha dunque una posizione assai simile a quella di Gioacchino Granito. Essi hanno in comune una critica radicale dello *status quo* dell'Italia post-unitaria e un antistatalismo più marcato di quello di altri liberisti. Se

<sup>75</sup> Lettera a Guido Martinelli, 7 novembre 1894.

<sup>76</sup> Lettera a Guido Martinelli, 14 agosto 1892.

<sup>77</sup> Il programma dei liberali in materia di politica ecclesiastica, in «Il Giornale degli economisti», XIV, serie 2°, novembre 1897, p. 471.

<sup>78</sup> *Ibid.*, pp. 470-471.

Libertà, anche per i credenti?

quello di Granito voleva essere un *test* di coerenza, Pareto, che pure non partecipò direttamente a quel dibattito, l'avrebbe passato.<sup>79</sup>

#### 4. *La riflessione contemporanea*

Il principe di Belmonte, con la sua lettera al «Giornale degli economisti», poneva ai suoi interlocutori il problema della “politica ecclesiastica” all'interno di un programma “liberista”: ovvero l'applicazione della legge dell'eguale libertà *anche* alle istituzioni e agli enti ecclesiastici. Per il principe di Belmonte e i suoi corrispondenti, la parte per il tutto è l'istruzione: il monopolio di stato oppure la competizione, da parte di scuole direttamente gestite dal clero, pure in quest'ambito. Nella riflessione liberale classica (“liberista”) contemporanea, questo dibattito ha un'eco molto diversa se si prende il caso dell'istruzione pubblica, oppure la questione del rapporto fra fede e libertà.

Nel primo caso, la questione della concorrenza fra scuole private e scuole di stato è uno dei campi di gioco sui quali i liberali classici contemporanei più si sono esercitati. Rispetto all'istruzione terziaria, essi hanno preso di petto la stessa idea che lo stato debba farvi capolino. Sulla scorta di un lavoro di Armen Alchian (1914-2013),<sup>80</sup> gli studiosi liberali classici hanno più volte sottolineato che, al di là della retorica, sussidiare l'istruzione universitaria non significa davvero agevolare i più poveri, ma semmai i figli dei più abbienti, che dominano le classi universitarie.

Se questo tentativo di levare il terreno sotto i piedi a chi sostiene il finanziamento pubblico dell'università su basi di equità ha avuto scarsa fortuna, non ne ha avuta di più una delle più ricorrenti proposte di *policy* liberali, quel *buono scuola* che si deve a Milton Friedman (1912-2006).

Da studioso del pensiero politico americano contemporaneo, Antonio Donno ha più volte posto l'attenzione sull'importanza del cosiddetto “fusionismo”. Con questo termi-

---

<sup>79</sup> È opportuno segnalare come ancora nel saggio pubblicato postumo *Pochi punti di un futuro ordinamento costituzionale*, Pareto dichiara l'indispensabilità della libertà di stampa e rifiuta ogni interferenza dello stato in materia di fede: «Vi sono grandi correnti di sentimento che mai scompaiono [...] la corrente della fede e quella dello scetticismo, del materialismo o dell'idealismo, delle religioni positive e del libero pensiero. S'inganna chi crede di poterle sopprimere». V. PARETO, *Pochi punti di un futuro ordinamento costituzionale* (1923), ora in *Scritti politici. II: Reazione, libertà, fascismo* (1896-1923), a cura di G. BUSINO, Torino, UTET, 1974, p. 799.

<sup>80</sup> Cfr. A. ALCHIAN, *The Economic and Social Impact of Free Tuition*, in «New Individualist Review», I, 1968, pp. 42-52.

ne ci si riferisce a un'attitudine politica, il cui interprete originario è Frank S. Meyer (1909-1972), che mira a fondere assieme, per l'appunto, idee attinte alla tradizione liberale classica-libertaria e sensibilità di tipo conservatore. Il "fusionismo" sarebbe una sorta di premonizione, sul piano delle idee, di quella "*Reagan coalition*" che manterrà *constituency* all'apparenza difficilmente conciliabili sotto l'ombrello del partito repubblicano perlomeno fino all'epoca di Donald Trump.<sup>81</sup>

L'idea del *buono scuola* non è, però, almeno in America, imputabile a un calcolo politico. Il contesto in cui questa proposta è emersa è, non a caso, quello statunitense nel quale, rifletteva Faina, religione e associazionismo religioso sono da sempre pluralistici e, in un certo senso, concorrenziali al loro interno.<sup>82</sup> Non c'è, nelle aspirazioni di Friedman, la volontà di dare alla "battaglia liberista" l'afflato di quel sentimento religioso che Granito riteneva centrale nell'esperienza umana. Quella di Friedman è semplicemente la reazione a un fallimento dello stato, che forse ancora non poteva palesarsi come tale ad autori che scrivevano all'alba dell'era della scuola gratuita e obbligatoria. Per l'economista di Chicago, l'utilizzo del *voucher* risponde alla necessità di consentire davvero a tutti l'accesso a una educazione di qualità. La scarsa *performance* dell'istruzione di stato è ricondotta al suo carattere monopolistico.

Sullo sfondo c'è anche una preoccupazione di diverso tipo. L'educazione di stato è educazione *per i fini dello stato*, il principale dei quali è costruire consenso a proprio vantaggio. Da una parte, l'istruzione pubblica è considerata poco efficiente anche perché, in un sistema burocratizzato, gli incentivi a *personalizzare* l'offerta – come sarebbe necessario vista la naturale diversità degli uomini – sono ridotti. L'insegnante impiegato dello stato è per necessità un funzionario che deve attenersi a programmi e linee guida ministeriali. Dall'altra, si teme che la scuola pubblica «finirebbe per produrre una gene-

---

<sup>81</sup> In quest'ambito, di particolare rilevanza sono gli studi condotti da Donno su Barry Goldwater (1909-1998), sotto alcuni aspetti il primo vero "fusionista". Si veda in particolare A. DONNO, *Barry Goldwater. Valori americani e lotta al comunismo*, Firenze, Le Lettere, 2008.

<sup>82</sup> L'esperienza americana non a caso costituisce lo sfondo sul quale si stagliano i tentativi di esaminare le scelte religiose come l'esito di scelte razionali in un "mercato". Si veda ad esempio R. EKELUND - R. HERBERT - R. TOLLISON, *Il mercato del cristianesimo* (2006), Milano, Università Bocconi Editore, 2008.

Libertà, anche per i credenti?

rale tendenza a guardare le cose da un solo punto di vista»: <sup>83</sup> che essa cioè affermerebbe sostanzialmente il punto di vista dello stato stesso.

Questa preoccupazione, certamente molto forte anche nel loro amato Spencer, sembra sfuggire ai liberisti coinvolti nel dibattito del «Giornale degli economisti». Per dare conto di quanto diverso fosse il contesto, rispetto ai tempi nostri, basterà ricordare la baldanza di Tullio Martello, il quale non ammette «che vi sieno [*sic*] professori di economia politica che, dalla cattedra ufficiale, insegnino la dottrina di Carlo Marx, esaltandola e mettendo in canzonatura quella di Adamo Smith e Francesco Ferrara» <sup>84</sup> poiché «io, stato, retribuisco le lezioni di economia politica e voglio lezioni di economia politica; quando avrò istituita la cattedra di socialismo, il titolare di essa mi darà socialismo». <sup>85</sup>

È pressoché impossibile immaginare un'affermazione simile in bocca a Milton Friedman, forse il più brillante portavoce della libera concorrenza in un'epoca nella quale che le cattedre di economia politica e quelle di socialismo coincidessero non stupiva più nessuno. Un lettore malizioso potrebbe sostenere che l'insistenza dei liberisti contemporanei sulla libertà educativa è eminentemente accordata al loro auto-interesse: essendo eterodossi rispetto al *mainstream* delle scienze sociali, essi cercano spazi in cui anche le loro dottrine possano aver voce. Al contrario, i collaboratori del «Giornale degli economisti» chiamati da De Viti De Marco a rispondere al principe di Belmonte, in qualche misura, nonostante essi siano a tutti gli effetti una piccola *enclave* intellettuale, sembrano ancora identificarsi con la prospettiva della scuola pubblica.

In Italia, il *buono scuola* è stato proposto per la prima volta a metà degli anni ottanta dal CREA (Centro Ricerche Economiche Applicate), diretto da un allievo di Friedman, Antonio Martino. Nel dibattito pubblico, quella proposta si fece largo paradossalmente grazie al partito socialista, e segnatamente a Claudio Martelli, convinto che «la strategia della competizione tra istituzioni educative diverse è la sola che possa rianimare, pluralizzare, autonomizzare la scuola pubblica e organizzare un diverso sistema tenendo pre-

---

<sup>83</sup> H. SPENCER, *Il giusto ruolo del governo* (1843), in *L'uomo contro lo Stato*, a cura di A. MINGARDI, Macerata, Liberilibri, 2016, p. 246.

<sup>84</sup> *Il programma dei liberali in materia di politica ecclesiastica*, in «Il Giornale degli economisti», VIII, 14, giugno 1897, p. 496.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 497.

sentì le esperienze tecniche di altri paesi». <sup>86</sup> Il miraggio di una competizione fra scuola pubblica e scuole private, istituti religiosi inclusi, suscitò una reazione che ricorda le perplessità dei collaboratori del «Giornale degli economisti». Valga per tutti il commento di Norberto Bobbio (1909-2004).

Sulla «Stampa», Bobbio distinse la “libertà della scuola” («la facoltà da parte degli studenti o dei loro genitori di scegliere una scuola piuttosto che un'altra») e la “libertà nella scuola”, che coincide col fatto che «all'interno di una scuola gl'insegnanti sono liberi d'impartire e gli studenti sono liberi di ricevere insegnamenti ispirati a diversi orientamenti religiosi, filosofici, ideologici». <sup>87</sup> Se dapprima Bobbio aveva insinuato che fosse “più statalistico” un sistema nel quale, attraverso il buono scuola, l'iniziativa privata era sussidiata dalla mano pubblica, replicando a Martelli che aveva a sua volta scritto al quotidiano torinese Bobbio rispolvera argomenti analoghi a quelli usati, sul «Giornale degli economisti», da Eugenio Faina: «In una società dove convivono tradizionalmente diverse confessioni religiose, come negli Stati Uniti, l'attuazione della libertà della scuola può dar vita al pluralismo scolastico, auspicato da Martelli. Nella società italiana, dove la religione cattolica è predominante, la libertà della scuola non può avere altra conseguenza, come del resto è avvenuto sinora, che la istituzione quasi esclusiva di scuole cattoliche. E pertanto la libertà nella scuola può essere garantita soltanto nelle scuole di stato». <sup>88</sup>

Dopo una vivace campagna a metà anni novanta, animata dal presidente della CEI Ruini e da alcuni pezzi della società civile italiana, perlopiù riuniti attorno al settimanale «Liberal», il *voucher* nel nostro paese è uscito dal dibattito, anche perché gli istituti religiosi sono stati ben contenti della più modesta “parità scolastica” riconosciuta loro con la legge Berlinguer. <sup>89</sup> Se mai si aprisse un'altra finestra d'opportunità per il *buono scuola*, sarebbe interessante vedere se i suoi avversari sfodererebbero di nuovo i mede-

<sup>86</sup> C. MARTELLI, *Questa scuola sta andando in malora*, in «la Repubblica», 9 marzo 1986.

<sup>87</sup> N. BOBBIO, *Scuola degli equivoci*, in «La Stampa», 4 marzo 1986.

<sup>88</sup> N. BOBBIO, «*Laici e no*», in «La Stampa», 11 marzo 1986.

<sup>89</sup> Fanno eccezione, in campo cattolico, gli scritti coraggiosi e militanti di Dario Antiseri. Si veda a titolo esemplificativo D. ANTISERI, *Il “buono-scuola” per una “buona scuola”*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2015.

Libertà, anche per i credenti?

simi argomenti, in un'Italia nella quale ormai meno del 30% dei cittadini dichiara di frequentare regolarmente un luogo di culto.

Pensiamo però all'esortazione del principe di Belmonte guardando al tutto e non alla parte. Il suo richiamo ad accettare la libertà «per intero con tutte le sue conseguenze» anche quando si tratta della libertà religiosa, ovvero accettare la piena capacità di auto-organizzazione da parte dei gruppi religiosi, evoca questioni schiettamente contemporanee. Si tratta di temi che pongono enormi problemi al liberalismo classico, che pare del tutto impreparato a ragionare di multiculturalismo, o immigrazione, oscillando fra la ripetizione di formule apprezzabili ma vaghe (la tolleranza non vale con gli intolleranti) e la tentazione di cedere a nuove seduzioni hobbesiane.

Chandran Kukathas ha suggerito che «in un ordine sociale in cui la diversità deve prevalere, anziché essere soppressa, il compito più importante delle norme e delle istituzioni che lo governano è permettere a ciascuno di percorrere la propria strada».<sup>90</sup> Questo è dopotutto uno dei problemi cruciali della tradizione liberale: far sì che le istituzioni consentano a ciascuno di scegliere la propria via, anziché scegliere per lui. Kukathas ha altresì dimostrato come in talune interpretazioni del liberalismo si annidi un'ipocrisia fondamentale: il disaccordo è ammesso (e financo esibito) finché non tocca i principi di una «giustizia liberale» fatta coincidere con le regole del gioco della società. La critica di Kukathas è rivolta precipuamente a John Rawls (1912-2002), ma sotto questo punto di vista Rawls e i liberisti difensori dello stato laico e secolarizzato sono meno lontani di quanto appaia.

Kukathas arriva a immaginare una sorta di stato senza sovranità: uno stato del tutto sprovvisto di un'idea di coesione sociale sovraordinata a culture, tradizioni, sensibilità culturali dei suoi cittadini. Uno stato «composto da parti diverse, alcune delle quali potrebbero essere fatte a immagine dell'insieme – tollerante e liberale – mentre altre ne sono effettivamente l'opposto, settarie e rivolte all'interno» e che è «solo una comunità, una giurisdizione o un'associazione tra le tante. Potrebbe contenere molti enti minori, ma non li sottomette».<sup>91</sup> Per Kukathas, uno stato liberale fondato su un'idea liberale del

---

<sup>90</sup> C. KUKATHAS, *Arcipelago liberale. Una teoria della diversità e della libertà* (2007), Macerata, Liberi-libri, 2012, p. 425.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 435

bene «non può accogliere coloro che rifiutano la teoria liberale del bene, anche se li può costringere ad accettarla quando sono in minoranza».<sup>92</sup> L'arcipelago liberale di Kuktas è un'immagine suggestiva, avrebbe fatto felice le aspirazioni del principe di Belmonte a vedere una difesa della libertà a tutto tondo che ammettesse e valorizzasse il sentimento religioso. Ma è una visione che è difficile abbracciare senza dubbi, quando pensiamo, per dire, ai duecento jihadisti cittadini francesi che sarebbero morti fra Siria e Iraq.

Si tratta di questioni ben più grandi di chi scrive. Ci sono molti argomenti per sostenere, oggi, una qualche versione aggiornata della tesi di Barone per cui quando un gruppo sociale mette in campo idee apertamente *nemiche* dell'ordinamento politico valgono regole d'ingaggio diverse. Se però il liberismo dei liberisti era davvero in qualche misura una reazione ai privilegi, una richiesta di eguale trattamento senza protezioni e regolamentazioni che tutelano o colpiscono questo o quel gruppo sociale, è difficile non pensare che anche oggi Granito avrebbe una qualche ragione; che colpisce il silenzio sui temi delle leggi speciali giustificate in nome della lotta al terrorismo, o su questioni solo apparentemente marginali come la proibizione francese del *burkini*, di chi è altrimenti attentissimo a difendere la libertà di scambiare. Ora come allora, innanzi ai tentativi apertamente sediziosi vale la considerazione del principe di Belmonte: tribunali e norme già esistono. La questione è come comportarsi con convincimenti religiosi che di quei tentativi sono considerati la premessa logica.

Insomma, come all'epoca il problema del “che fare” con la chiesa cattolica era la vera questione politica del momento, oggi probabilmente lo sono l'atteggiamento da tenere rispetto al multiculturalismo e all'immigrazione. La domanda se i liberisti non peccino di “una certa quale timidità” su queste questioni non è fuori luogo. Forse ci si potrebbe persino chiedere se davvero siano capaci di articolare, in merito, un pensiero.

Nella sua semplicità, l'antinomia paretiana – «O si crede buona la libertà, o si crede cattiva» – peccherà forse di ingenuità. Ma ha una sua coerenza, e una sua umanità.

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 439.