





Philippe Nemo e Jean Petitot
(a cura di)

Storia del liberalismo in Europa



Rubbettino

Questo volume è stato pubblicato con il contributo delle seguenti istituzioni:
- Centre de Recherche en Épistémologie Appliquée dell'École Polytechnique di Parigi (CREA)
- École Supérieure de Commerce di Parigi (ESCP-Europe)
- Centro di Metodologia delle Scienze Sociali della Luiss "Guido Carli" di Roma

© 2013 - Rubbettino Editore
88049 Soveria Mannelli
Viale Rosario Rubbettino, 10
tel (0968) 6664201
www.rubbettino.it

Traduzione di:
Antonio Casadio Loreti
Sabina Cassanelli Modugno
Alfio Cerami
Gustavo Cevolani
Francesco Di Iorio
Lorenzo Maggi
Pierpaolo Naccarella
Raffaele Pentangelo
Daniela Piana
Irene Pochetti
Anna Rigamonti
Federico Saviotti
Elisa Scattolini

Coordinamento e revisione della traduzione di Francesco Di Iorio

Indice

DARIO ANTISERI E ENZO DI NUOSCIO Premessa all'edizione italiana	11
PHILIPPE NEMO E JEAN PETITOT Introduzione generale	13
PHILIPPE NEMO E JEAN PETITOT Presentazione dell'opera	31
PRIMA PARTE	
LE ORIGINI	
PHILIPPE NEMO Le fonti del liberalismo nel pensiero antico e medievale	55
JESUS HUERTA DE SOTO Juan de Mariana e la seconda scolastica spagnola	95
PIERRE MAGNARD La pluralità delle opinioni: un'opportunità per la verità?	107
HANS BLOM Grozio, un liberale repubblicano	133
ALBERT DE LANGE La questione della tolleranza nel pensiero di Pierre Bayle	151

SECONDA PARTE

IL LIBERALISMO FRANCESE

GILBERT FACCARELLO

La “libertà del commercio” e la nascita
dell’idea di mercato come legame sociale 177

PHILIPPE STEINER

Il dibattito sulla libertà di commercio del grano (1750-1775) 223

LOÏC CHARLES

L’economia politica francese e la politica
nella seconda metà del Settecento 245

ALAIN LAURENT

Illuminismo e laissez-faire: Turgot,
tra i Fisiocratici e la “parentesi americana” 275

PHILIPPE NEMO

Gli Idéologues e il liberalismo 285

GÉRARD MINART

Pierre Daunou (1761-1840). Libertà politiche, economiche e
scolastiche al tempo della Rivoluzione, dell’Impero e delle Restaurazioni 327

PHILIPPE STEINER

Say e il liberalismo economico 339

ALAIN LAURENT

Il “circolo di Coppel”. Mito e realtà. Staël, Constant, Sismondi 361

PHILIPPE NEMO

Benjamin Constant, il grande architetto umanista
della democrazia liberale 375

MICHEL LETER

Elementi per uno studio della “Scuola di Parigi” (1803-1852) 385

PHILIPPE NATAF

La vita e l’opera di Charles Coquelin (1802-1852) 457

MARIE-CLAUDE BLAIS
Il kantismo francese e il pensiero di Charles Renouvier 475

TERZA PARTE
IL LIBERALISMO ITALIANO

RAIMONDO CUBEDDU E ANTONIO MASALA
Introduzione 497

PAOLO HERITIER
Il personalismo liberale cattolico nell'Italia del XIX secolo 505

PHILIPPE STEINER
Vilfredo Pareto e la revisione del liberalismo economico classico 531

FLAVIO FELICE
Il liberalismo radicale dei primi del Novecento in Italia:
Maffeo Pantaleoni e Antonio De Viti De Marco 553

ENZO DI NUOSCIO
Il liberalismo di Luigi Einaudi 583

ROBERTA ADELAIDE MODUGNO
Il liberalismo di Benedetto Croce 605

JEAN PETITOT
Liberalismo e illuminismo. La Rivoluzione liberale di Piero Gobetti 619

LUCA MARIA SCARANTINO
Il liberalsocialismo italiano. Da Croce a Calogero e Bobbio 663

ANTONIO MASALA
Libertà e diritto nel pensiero di Bruno Leoni 689

DARIO ANTISERI
Due figure del cattolicesimo liberale nel XX secolo:
Luigi Sturzo e Angelo Tosato 705

QUARTA PARTE

IL LIBERALISMO TEDESCO

PATRICIA COMMUN

Introduzione 735

DETMAR DOERING

Wilhelm von Humboldt e le origini del liberalismo tedesco 759

RALPH RAICO

L'autentico liberalismo tedesco del diciannovesimo secolo 777

VIKTOR J. VANBERG

La "Scuola di Friburgo": Walter Eucken e l'ordoliberalismo 801

GERD HABERMANN

La "misura umana" o l'"ordine naturale":
l'umanesimo economico di Wilhelm Röpke e Alexander Rüstow 825

NILS GOLDSCHMIDT

Alfred Müller-Armack e Ludwig Erhard:
il liberalismo sociale di mercato 837

MICHAEL WOHLGEMUTH

L'influenza dell'economia austriaca
sul liberalismo tedesco 865

QUINTA PARTE

IL LIBERALISMO AUSTRIACO

JÖRG GUIDO HÜLSMANN

La scuola austriaca tra la fine del diciannovesimo
e l'inizio del ventesimo secolo 905

PHILIPPE NEMO

La teoria hayekiana dell'ordine auto-organizzato del mercato
(la "mano invisibile") 935

JEAN PETITOT Modelli formali della “mano invisibile”: da Hayek alla teoria evoluzionistica dei giochi	959
ROBERT NADEAU Friedrich Hayek e la natura del liberalismo	979
JEAN-PIERRE DUPUY Friedrich Hayek e la morale dell’economia	1009
JEAN PETITOT Liberalismo e libertà: Kant, Hayek e l’etica della finitudine	1061
DARIO ANTISERI L’epistemologia di Popper. Razionalismo critico e liberalismo	1069
JOSEF ŠÍMA I Cechi e le idee “austriache”	1113
ROBERTA ADELAIDE MODUGNO Un dialogo tra “austriaci” e libertari americani	1121
SESTA PARTE ALTRI PAESI DELL’EUROPA OCCIDENTALE	
JOSÉ MARÍA MARCO Il liberalismo spagnolo	1153
JOSÉ MANUEL MOREIRA Il pensiero liberale in Portogallo	1169
HENK TE VELDE Liberalismo e partiti politici nei Paesi Bassi	1191
JOHAN NORBERG La trasformazione liberale della Svezia fra il 1765 e il 1900	1207

IN GUISA D' EPILOGO

BARRY SMITH

Il significato della vita: come valutare una civiltà 1225

Gli autori 1235

Premessa all'edizione italiana

Il liberalismo è soprattutto la sua storia. E la storia del liberalismo è la storia di una tradizione di pensiero ramificata e plurale, che, attraversando i secoli, si è arricchita e diversificata a seconda delle vicende nazionali, dei problemi che storicamente si è trovata ad affrontare, nonché del confronto e dello scontro che di volta in volta ha avuto con altre ideologie e filosofie politiche. La storia del liberalismo è la storia di innumerevoli rivoli che come tanti fiumi carsici hanno attraversato la storia dell'Occidente, riaffacciandosi saltuariamente sulla scena politica e intellettuale, costretti a superare sempre nuovi e inediti ostacoli; rivoli che hanno progressivamente guadagnato terreno, viaggiando prima in una condizione di sostanziale clandestinità, quindi di prolungata marginalità, per poi confluire in quella corrente che inaugurerò le stagioni liberali in molte nazioni europee negli ultimi due secoli, fino a diventare protagonista delle vicende politiche e della riflessione intellettuale nell'Europa che chiude in anticipo il "secolo breve".

Questa intrinseca pluralità e ricchezza del liberalismo è l'esito del suo innato dinamismo legato all'originaria idea di difendere ed estendere, in forme via via nuove, le libertà individuali; principio che ha fatto di quella liberale una tradizione e mai un'ideologia, un pensiero capace di rinnovarsi continuamente, senza rimanere prigioniero di rigidità dottrinarie. È forse questo suo naturale slancio iniziale e questa sua intrinseca "eterodossia" che hanno conferito al liberalismo un'inesauribile forza di penetrazione e un "capitale intellettuale" che – smentendo tutte le previsioni che ripetutamente ne hanno predetto la fine irreversibile – gli ha permesso di adattarsi alle più disparate condizioni storiche, di combattere battaglie contro nemici sempre diversi e di arricchire il proprio orizzonte confrontandosi con altre tradizioni, a cominciare da quella democratica e da quella socialista. Inoltre, la forza di espansione delle idee liberali è stata fortemente legata all'evidente dato storico che le società libere hanno goduto di un netto "vantaggio evolutivo" rispetto alle altre, affermandosi per la loro superiore capacità di produzione di conoscenza e, più in generale, di *problem solving*.

Questa imponente *Storia del liberalismo in Europa*, curata da Philippe Nemo e Jean Petitot, frutto della collaborazione di filosofi, economisti, sociologi, politologi, giuristi e storici del pensiero politico di molti Paesi del mondo, e che ora esce in edizione italiana, esplora in modo sistematico le radici secolari del liberalismo, evidenziando quanto esse siano estremamente ramificate e ben piantate nella storia dell'Europa. Ricostruendo l'evoluzione delle idee liberali da molteplici prospettive teoriche (filosofica, storica, sociologica, economica, teologica, giuridica) e in costante riferimento con le tradizioni culturali nazionali, il gran numero di saggi contenuti in questo volume vuole offrire un quadro sistematico dello sviluppo storico del liberalismo relativamente all'Europa continentale. A partire da un'approfondita esplorazione delle fonti antiche e medievali e della scolastica spagnola, e ricostruendo (non di rado in riferimento a scuole e autori spesso trascurati, perché considerati minori) soprattutto le tradizioni liberali francese, italiana, tedesca, austriaca, spagnola, portoghese, olandese e svedese, questo volume chiarisce in modo inequivoco come – al contrario di quanto molto spesso sostenuto – il liberalismo non nasce nel solco della tradizione dell'empirismo anglosassone, ma ha una storia molto più antica, che si intreccia con quella dell'Europa e che trova le sue scaturigini negli albori della cultura occidentale, sviluppandosi grazie soprattutto all'affermazione del Cristianesimo, del diritto romano, fino all'umanesimo illuminista.

Per un pensiero, come quello liberale, che si identifica con il suo processo evolutivo, che è ispirato da autori classici ma che non è fissato in “testi sacri”, conoscere la sua ricca storia significa veramente conoscerne la natura. E questa conoscenza rappresenta una grande risorsa per affrontare le sfide del tempo presente e soprattutto per difendere la libertà da vecchi e nuovi nemici.

DARIO ANTISERI E ENZO DI NUOSCIO

Introduzione generale

Questo libro si propone di analizzare le tradizioni europee non anglosassoni del liberalismo, intendendo per liberalismo la teoria dell'*unità* filosofica, politica ed economica delle libertà.

In Europa continentale le idee liberali continuano ad apparire come una novità proveniente d'Oltreoceano, come un'anomalia essenzialmente anglosassone, quasi come un tratto etnicamente peculiare alla cultura inglese e a quella americana che, per ragioni di principio, non può trovare terreno fertile sul Continente. Contrapposto a quello liberale, esisterebbe un "modello sociale europeo" – tendenzialmente osteggiato nel Regno Unito – che consisterebbe in differenti varianti di socialismo e di socialdemocrazia.

Lo storico delle idee è costretto a rifiutare una simile visione. Egli non può che constatare che la tradizione intellettuale liberale, benché abbia trovato un terreno di applicazione particolarmente favorevole in Inghilterra prima e in America poi, è presente in tutti i grandi Paesi europei dall'inizio dei Tempi moderni fino al ventesimo secolo. Non solo in Francia, quindi, ma anche in Germania, Italia, Austria, Spagna e altrove. In tutte queste nazioni, il pensiero liberale germoglia dal ceppo comune della civiltà europea, vale a dire dalla sintesi operata nel Medioevo tra le tradizioni politiche e giuridiche greco-romane e la morale giudaico-cristiana; esso diventa in seguito più raffinato e complesso grazie al fermento intellettuale che agita l'intero continente a partire dal Rinascimento, fino all'Illuminismo e oltre. Evidentemente gli Anglosassoni hanno partecipato a questo movimento paneuropeo, ma contribuendo solo in parte al suo sviluppo.

Il *liberalismo intellettuale* – ossia l'insieme delle problematiche relative alla tolleranza religiosa e alle libertà di coscienza, di espressione, di ricerca scientifica e di stampa – è stato teorizzato ovunque in Europa, già a partire dai primi umanisti e fino a Bayle, Voltaire, Malesherbes e Wilhem von Humboldt (i contributi di pensatori inglesi come Milton, Locke e Mill sono indubbiamente notevoli, ma non antecedenti). I *diritti dell'uomo* della Dichiarazione americana e di quella francese discendono, attraverso una linea tortuosa ma continua, dal pensiero aristotelico e stoico dell'Antichità, dal diritto romano

e dal diritto canonico medievale, dalla Seconda scolastica e dalla scuola del diritto naturale e del diritto delle genti di Grozio, Pufendorf, Burlamaqui e Vattel (sono, quindi, il contributo di spagnoli, italiani, olandesi, tedeschi e svizzeri). La *scienza economica* propriamente detta nasce in Spagna e si sviluppa poi in Italia e in Francia, in parallelo rispetto all'Inghilterra. La teoria della *democrazia*, infine, è il prodotto del pensiero calvinista, francese e olandese *in primis* e, solo in secondo luogo, di quello inglese e americano. Tutte queste dottrine acquisiscono nuovo vigore grazie al razionalismo elaborato dall'Illuminismo, fenomeno paneuropeo per eccellenza.

Nel corso della storia la tradizione democratica liberale ha conosciuto in alcuni Paesi dell'Europa continentale, in cui si era sviluppata, dei momenti difficili e persino delle fasi di declino. Nell'Europa del Sud essa è stata a lungo ostacolata dalla Controriforma. In Francia, ha sostanzialmente trionfato nel periodo che va dal 1830 al 1958, trovandosi però sempre tra l'incudine dello statalismo assolutista e bonapartista e il martello del giacobinismo e del socialismo, due tendenze divenute dominanti all'inizio della Quinta Repubblica e, in particolare, a partire dal 1981. In Germania, tale tradizione ha mostrato vitalità nei primi due terzi del diciannovesimo secolo, venendo però annientata, all'epoca del processo di unificazione, dal pugno di ferro della Prussia nazionalista; essa è rifiorita solo nel 1945 e ha reso possibile il «miracolo economico tedesco» del dopoguerra. Per più di mezzo secolo, l'Europa continentale nel suo insieme ha subito il fascino di due modelli radicalmente contrapposti alla democrazia liberale – il fascismo e il comunismo –, nonché della socialdemocrazia (quest'ultima, peraltro, si è affermata anche in Inghilterra, almeno fino all'avvento di Margaret Thatcher).

Tuttavia, per quanto duramente osteggiato, l'ideale della democrazia liberale non ha mai cessato di esercitare un'influenza sulla vita politica di questa parte dell'Occidente. In particolare, esso è stato costantemente presente – ed è ciò che qui ci interessa maggiormente – sulla scena intellettuale, alimentato incessantemente dagli scritti di filosofi, giuristi ed economisti di primo piano. Va, anzi, sottolineato che, nel Novecento, i contributi teorici più originali e profondi riguardo ai presupposti del liberalismo vengono proprio dall'Europa continentale, più che dai Paesi anglosassoni (si pensi ai lavori di Ludwig von Mises, Karl Popper, Friedrich August Hayek, Michael Polanyi, Hannah Arendt, Walter Eucken, Piero Gobetti, Bruno Leoni, ecc.). Sembra che il fatto che i nostri Paesi abbiano dovuto subire politiche liberticide abbia favorito una sorta di «rivolta intellettuale» straordinariamente feconda. Oggi gli stessi «libertari» americani riconoscono di essere debitori nei confronti dei frutti che essa ha prodotto.

La presente opera si propone di approfondire proprio la dimensione intellettuale della storia del liberalismo in Europa continentale tra sedicesimo e ventesimo secolo.

Essa raccoglie i frutti di un lungo seminario di ricerca co-organizzato dal *Centre de recherche en Philosophie économique* (CREPHE) dell'ESCP-EAP (*École Supérieure de Commerce de Paris*) e dal *Centre de recherche en Épistémologie appliquée* (CREA) della *École Polytechnique*. Il seminario, a cui hanno partecipato diverse decine di studiosi, provenienti da otto Paesi differenti, si è tenuto a Parigi tra il 2001 e il 2005.

Dal momento che esistono nei confronti del liberalismo dei pregiudizi pervicaci e ricorrenti, prima di delineare un quadro generale dei contenuti dell'opera è opportuno fare qualche precisazione e cercare di anticipare alcune possibili obiezioni.

Anche se i curatori e gli autori di questo volume sono piuttosto favorevoli ai principi del liberalismo, essi condividono le sue tesi per ragioni differenti e, in un certo senso, complementari; di conseguenza, l'opera non ha un carattere dottrinario. Il suo obiettivo principale è quello di cercare di correggere, per quanto possibile, la grave mistificazione della realtà causata dalla negazione dell'importanza del liberalismo. Anche se si è contrari alle tesi del liberalismo, bisogna riconoscere che è proprio grazie ad esso che sono state possibili molte conquiste della modernità. Il fatto che si tenda a negare in modo puramente emotivo questa evidenza rende il pensiero politico, economico e sociale prigioniero di uno strano arcaismo.

In Francia l'unico punto su cui esiste un accordo reale di tutti i partiti politici è il rifiuto del cosiddetto "ultra-liberalismo" che viene considerato come un capro espiatorio (ciò spiega perché il liberalismo detenga nettamente il primato negativo della rappresentanza politica più debole). Una delle principali cause di questo rifiuto è legata al fatto che, come abbiamo sottolineato in precedenza, molti credono che il liberalismo sia espressione di una cultura specificamente anglosassone e che, di conseguenza, adottarne anche solo in parte i principi significherebbe rinnegare la propria storia e as-servirsi ad un'ideologia straniera. Quest'opera intende dimostrare che questa tesi è falsa, malgrado il fatto che essa sia predominante anche a livello delle più alte cariche dello Stato e benché essa venga propagandata dall'insieme degli *opinion-makers* (a cominciare dal sistema educativo per arrivare sino a quello dei media).

Attualmente i liberali sono, in un certo senso, gli eretici della religione politica dominante nell'ambito dell'opinione pubblica. Proprio per questo motivo è assai importante permettere a tutte le nazioni europee di riappropriarsi del loro specifico *patrimonio* intellettuale liberale e di correggere,

mediante un approccio scientifico e critico, quella che è una vera e propria mistificazione ideologica; si tratta, per altro, di valorizzare un patrimonio di insegnamenti la cui utilità è ancora pienamente attuale.

Non si insisterà mai abbastanza sul fatto che il liberalismo rappresenta, sotto tutti i punti di vista, una delle tradizioni intellettuali più ricche della modernità: ciò è vero tanto a livello filosofico, quanto a livello scientifico, umanistico, economico e politico. Sulla copertina del libro di Alain Laurent *La Philosophie liberale*¹ figurano un gran numero di personaggi illustri: Locke, Turgot, Smith, Hume, Kant, Say, Bastiat, Constant, John Stuart Mill, Tocqueville, Spencer, Alain, Mises, Popper, Croce, Aron, Hayek, Friedman e altri. Si commetterebbe un grave errore se si decidesse di non dare il giusto rilievo al punto di convergenza di tante menti illustri. Nello sviluppare le proprie riflessioni, l'uomo moderno non può trascurare il pensiero di autori di questo calibro.

Le critiche ideologiche dominanti e l'antiliberalismo «politicamente corretto» si basano, il più delle volte, su un errore logico che consiste nel dedurre dal fatto che esiste un dominio geopolitico delle società liberali la tesi secondo cui il liberalismo è necessariamente malvagio. Questo tipo di ragionamento ha più o meno lo stesso valore logico della tesi secondo cui la verità empirica della fisica è inaccettabile a causa dell'immoralità della bomba atomica. È evidente che questo schema non regge. La fisica nucleare è scientificamente corretta; proprio per questo, essa ha consentito lo sviluppo di tecniche e, in particolare, di armi capaci di assicurare un dominio strategico alle società che sono riuscite a puntare su di essa. Per quanto riguarda, il sistema liberale vale un discorso analogo: se c'è stato (e se c'è ancora) un suo dominio geopolitico, ciò è legato al fatto che la ricchezza e la superiorità scientifica e tecnologica delle società basate su questo tipo di sistema hanno prevalso. Tale fenomeno è una conseguenza del fatto che questo tipo di modello garantisce dei risultati oggettivamente efficaci nel senso che conferisce alle società che lo scelgono un vantaggio di tipo evolutivo. Nel corso del processo di competizione storica tra differenti sistemi socio-economici, molto spesso è stato proprio quello liberale a prevalere. Ciò ha determinato fatalmente un dominio, con il suo corollario di ingiustizie. La tendenza al dominio è però una costante antropologica che, in quanto tale, ha ben poco a che vedere con le questioni riguardanti le problematiche molto tecniche e molto recenti legate alle teorie liberali. Evidentemente lanciando anatemi

1. Alain Laurent, *La Philosophie libérale. Histoire et actualité d'une tradition intellectuelle*, Les Belles Lettres, Parigi 2002.

contro ciò che funziona ed incensando ciò che fallisce non è minimamente possibile cercare di risolvere i problemi².

Il fatto che esista una situazione troppo poco egualitaria nel mondo moderno non dovrebbe determinare un rifiuto del liberalismo; al contrario, una simile situazione dovrebbe far auspicare la sua ‘democratizzazione’, ossia la sua diffusione in tutto il mondo; una diffusione basata su una diversificazione rispettosa delle peculiarità proprie di ciascuna cultura. L’Asia, dove esistono versioni nuove e originali di liberalismo, ivi compresa quella del liberal-comunismo cinese, offre un esempio di quella che è la strada da seguire. Tuttavia, esistono anche altri casi interessanti. Tutti i cosiddetti Paesi «emergenti» sono tali perché applicano metodi di tipo liberale e perché hanno rinunciato ai disastrosi modelli di economia pianificata. Per comprendere tale fenomeno è necessario prendere in considerazione la natura universale – *meta-politica* e *meta-culturale* – del liberalismo. Se è possibile trovare all’opera le stesse logiche liberali a New York, a Cork, a Londra, a Praga, a Varsavia, a Bangalore, a Sydney, a Hong Kong e a Shanghai, ciò dipende appunto dal fatto che i meccanismi del liberalismo, così come intesi da Hayek, sono virtualmente applicabili ovunque.

A nostro giudizio, è necessario insistere molto su questa dimensione *meta-politica* del sistema liberale. In quanto meta-politico, tale sistema è adattabile a tradizioni culturali e a civiltà molto differenti tra loro; inoltre, esso lascia gli Stati sostanzialmente liberi riguardo al modo in cui devono esercitare nello specifico le loro funzioni sovrane di regolamentazione. Da un punto di vista liberale, l’unica cosa che conta veramente è che siano garantite le dinamiche dell’auto-organizzazione “catallattica”.

2. Crediamo che l’attuale crisi economica (2009), malgrado i suoi rilevanti effetti sull’economia reale, non rimetta minimamente in discussione la validità del mercato. Essa, infatti, non è il prodotto di un cattivo funzionamento del mercato dei beni e dei servizi, ma di quello del credito e della finanza. Essa sarà superata attraverso una modifica delle norme che regolano quest’ultimo settore, basato su una logica specifica in quanto la moneta funge da strumento per la misurazione del valore negli altri mercati. La necessità di aggiornare la regolamentazione economica non è qualcosa di nuovo. Le regole del mercato, lungi dall’essere “naturali”, sono state scoperte nel corso delle differenti epoche storiche attraverso l’esperienza. Esse sono cambiate spesso nel corso della storia e cambieranno di nuovo nel futuro. Negli ultimi anni, la mondializzazione e lo sviluppo della finanza mondiale hanno creato delle situazioni inedite, mostrando l’insufficienza delle vecchie regole, concepite per un contesto diverso. Ma il mercato, mezzo di scambio tra soggetti economici distanti, continuerà ad esistere perché continueranno ad esistere le condizioni che lo rendono necessario: la dispersione delle informazioni economicamente utili tra una molteplicità di soggetti, la divisione inevitabile e feconda dei saperi, il fatto che una gestione razionale e ottimale dei beni richiede la libertà individuale, la responsabilità e la proprietà privata.

È importante prendere in considerazione questo fatto perché il maggiore ostacolo alla comprensione dei principi del liberalismo è proprio un ostacolo di natura teorica. Esso consiste nell'incapacità di vedere che tipo di logica di funzionamento è alla base dell'ordine *complesso* in una società *auto-organizzata* (ciò che Hayek chiama «catallassi»). La complessità auto-organizzativa delle moderne società sviluppate rende arcaici altri due tipi di sistemi sociali. Uno è quello della *comunità*: le società moderne non sono e non possono essere delle comunità, se non a livello locale; il ritorno totale al comunitarismo implicherebbe inevitabilmente un regresso storico. L'altro è quello basato sul *costruttivismo razionalista* (dirigista e pianificatore) a livello politico, giuridico e morale. Il punto è che la complessità è *evolutiva*. Essa genera delle strutture derivanti da un processo di selezione (nel senso di una selezione storico-culturale di regole di comportamento, di pratiche e di istituzioni) che non può essere padroneggiato razionalmente. Il costruttivismo politico, giuridico e sociale è un prodotto negativo dell'Illuminismo.

Come è stato spesso sottolineato dai teorici contemporanei del liberalismo, in una società aperta e complessa i saperi, le conoscenze e le competenze sono *distribuite* tra gli individui in modo tale che è impossibile centralizzarle. La complessità è, per definizione, a-centrica. Essa si auto-organizza mettendo in azione un tipo di meccanismi che oggi sono molto studiati: si tratta di meccanismi di intelligenza distribuita in sistemi multi-agenti; sistemi che in virtù delle loro proprietà non possono essere soggetti ad un effettivo controllo. Proprio per questo, la teoria del controllo politico della società e dell'economia si fonda su un errore scientifico.

La complessità implica dei limiti insormontabili per quanto riguarda la conoscibilità del sistema sociale. Dal momento che tale sistema è complesso e fondato sulla divisione del lavoro e della conoscenza, così come sulla specializzazione tecnica, esso è "opaco". È possibile creare al suo interno una interazione di tipo intenzionale unicamente usando la propaganda e la coercizione. Proprio per questa ragione, il mercato, inteso come forma di scambio, ha un ruolo essenziale: esso è il meccanismo di trasmissione dell'informazione e di coordinamento delle azioni su cui si basa una società multi-agenti, auto-organizzata e "opaca".

Una società che garantisce la coesistenza di una pluralità di differenze individuali può esistere solo grazie all'auto-organizzazione del processo "catallattico". Tale processo non è basato su un'irraggiungibile accordo riguardo ai fini (irraggiungibile perché la diversità degli scopi, che comporta la guerra hobbesiana di tutti contro tutti, è inevitabile), ma su un accordo riguardo ai mezzi da utilizzare. All'interno del mercato, ciascuno coopera con gli altri, ma senza essere vincolato al rispetto di scopi comuni. Il mercato garantisce

quindi la cooperazione, malgrado la divergenza degli interessi e la competizione tra fini alternativi.

Proprio per questo, il mercato, in quanto modello universale, non implica affatto un primato dell'economia. Esso costituisce semplicemente un *metodo* operativo, una modalità superiore di scambio, un mezzo efficiente ed efficace di trasmissione delle informazioni all'interno di un sistema complesso.

Un'ulteriore aspetto della complessità della società moderna è dato dal fatto che le regole che governano gli scambi e la trasmissione delle informazioni al suo interno sono necessariamente *astratte e formali*. Come è stato ampiamente mostrato da Hayek, i sistemi sociali complessi e auto-organizzati non sono governati dalle regole "finalistiche" del diritto pubblico, ossia dalle regole di un diritto positivo avente come fonte una volontà costruttivista basata sulla sovranità (poco importa se si tratta di quella del monarca assoluto o di quella del popolo), ma dalle regole astratte del diritto civile. Proprio per questa ragione, la funzione che lo Stato svolge nell'ambito di una democrazia avanzata è quella di garantire, attraverso il diritto pubblico, il diritto civile affinché quest'ultimo possa permettere l'auto-organizzazione socio-economica. Il diritto pubblico può anche stabilire misure in favore della giustizia sociale; tuttavia, deve farlo in modo da non determinare (in nome di un principio di redistribuzione che spesso non è altro che una formula vuota utilizzata per descrivere in termini positivi la negoziazione di interessi corporativi tra gruppi di potere) un passaggio dall'auto-organizzazione e dall'ordine spontaneo ad una forma di etero-organizzazione, basata su un livello di controllo e di dirigismo tale da distruggere i meccanismi di produzione della ricchezza e del benessere.

Il «progressismo politico» è spesso "fonte di regresso" in quanto non comprende le verità scientifiche che sono alla base della teoria della complessità dell'auto-organizzazione; esso considera queste verità come una pura e semplice eresia. Il liberalismo democratico, fondato sul diritto, sulla scienza, sulla tecnica e sull'economia di mercato, costituisce un metodo particolarmente efficace di azione, socializzazione e comunicazione prodotto dall'evoluzione storico-culturale. Evidentemente è legittimo criticarlo, ma non bisogna farlo esaltando acriticamente utopie premoderne: occorre dimostrare l'esistenza effettiva di un metodo migliore per fronteggiare e risolvere i problemi.

Le conseguenze dell'incapacità di comprendere i fondamenti razionali del liberalismo sono numerose. Esse possono essere considerate simili a quelle che secondo Gilbert Simondon sono le conseguenze implicate dall'incapacità di comprendere il valore culturale degli oggetti tecnici³. L'opposizione,

3. Si veda Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Parigi 1989.

divenuta oramai tradizionale, tra cultura e tecnica, che induce a considerare l'oggetto tecnico unicamente in termini utilitaristici, è, secondo Simondon, «falsa e senza fondamento» e costituisce «la maggiore causa di alienazione nel mondo contemporaneo». Infatti, dato che la cultura contemporanea patisce un'ignoranza dell'ordine tecnico-scientifico – ignoranza che viene legittimata filosoficamente e glorificata mediaticamente – l'orizzonte di senso che essa ci propone è profondamente arcaico e assolutamente inadatto a cogliere la natura delle società moderne. Ciò genera una «grave distorsione della realtà» che è appunto fonte di alienazione.

Il fatto che la cultura contemporanea sia basata su un'incomprensione dei fenomeni di auto-organizzazione, descrivibili attraverso la categoria della «mano invisibile», risulta sorprendente anche perché i «progressisti», per analizzare le problematiche che riguardano l'ecologia, utilizzano in modo militante proprio una teoria dell'auto-organizzazione. Essi sostengono: a) che un ecosistema si autoregola; e b) che, data la sua complessità, esso viene danneggiato o addirittura distrutto dall'intervento umano, anche se questo intervento viene razionalmente programmato. Perché è così difficile riconoscere che un sistema sociale e economico è caratterizzato dallo stesso tipo di complessità di un ecosistema, che esiste e che funziona proprio in virtù della sua logica di auto-organizzazione e che viene danneggiato, o addirittura distrutto, dall'intervento razionale di uno Stato pianificatore?

Forse è proprio il fatto che non è facile sbarazzarsi della tradizionale contrapposizione tra Natura e Cultura, ormai divenuta del tutto obsoleta, che non permette di comprendere che i sistemi politici, sociali ed economici, anche se sono sistemi di tipo culturale, sono dotati delle stesse proprietà dei sistemi *naturali*.

Abbiamo appena elencato alcuni ostacoli epistemologici ed ideologici che rendono problematica una comprensione anche solo parziale delle tesi liberali: la presunta natura anglosassone del liberalismo, il dominio imperiale delle nazioni liberali (la confusione tra una verità di fatto ed una norma morale), la difficoltà di concepire gli affari umani come un ordine spontaneo complesso di tipo «naturale». A questi ostacoli ne vanno aggiunti altri.

Si consideri, ad esempio, l'incapacità di comprendere quello che è possibile definire come il “principio di Mandeville”, visto che fu proprio Bernard Mandeville a formularlo nettamente per primo nella sua celebre *favola delle api*⁴, pubblicata nel 1705 e apparsa in una nuova versione nel 1714 (la tesi era però già presente nell'opera di Boisguilbert). La formula provocatoria del filosofo, secondo cui «i vizi privati sono pubbliche virtù» (tesi che ha

4. Trad. it. in *Sociabilità*, Liberilibri, Macerata 2004.

come corollario che le virtù private determinano l'infelicità sociale; concetto espresso anche dal proverbio secondo cui "la via dell'inferno è lastricata di buone intenzioni") può essere interpretata come un *principio di contrapposizione* tra privato e pubblico, tra individuale e sociale: la dimensione sociale appartiene ad una sfera differente, rispetto a quella delle intenzioni individuali. Le logiche individuali e quelle sociali sono contrastanti; se gli individui non comprendono questo principio sistemico di finitudine, le loro intenzioni moralmente buone rischiano di produrre devastanti effetti perversi a livello sociale. A causa della finitudine umana, il tentativo di imporre ideali individuali alla società nel suo insieme conduce fatalmente ad una tirannia, appunto perché le intenzioni individuali non coincidono con le dinamiche sociali, che sono di tipo evolucionistico e prive di direzione intenzionale. In altre parole, l'interesse collettivo è non intenzionale e non può risultare dalle intenzionalità individuali. Per usare il lessico kantiano, l'uomo noumenico, la ragion pratica e l'imperativo categorico non possono essere "socializzati" in quanto l'ordine sociale è un ordine naturale.

Dopo Mandeville, sono stati fatti molti progressi nella comprensione di questo principio di contrapposizione tra l'individuale e il collettivo. Si pensi, ad esempio, al noto teorema di impossibilità di Arrow (in *Social Choice and Individual Values*⁵ 1951; Kenneth Arrow ha ricevuto il premio Nobel per l'economia nel 1972), secondo cui l'unica soluzione per avere un ordinamento globale coerente delle scelte individuali a partire da assiomi democratici è che tutti si adeguino alle preferenze di uno solo.

Un'altra ragione di diffidenza nei confronti del liberalismo – anch'essa legata alla complessità – dipende dall'interpretazione del «laissez-faire» non in termini di auto-organizzazione, ma di anarchia degli egoismi individuali. Sembra che molti siano incapaci di comprendere la logica delle *interazioni* e il fatto che nel mercato, basato sulla regola fondamentale dello scambio e della concorrenza, gli egoismi individuali possono creare effetti positivi solo se sono *de facto* al servizio dell'interesse collettivo, anche se, data la mancanza di un'intenzionalità collettiva, questo fenomeno *de facto* non dipende dall'attuazione di un principio *de jure*. In realtà, il liberalismo costituisce il metodo più efficace contro l'anarchia e se ad alcuni il mercato appare come una «giungla» è perché esso è un autentico ecosistema (ma un ecosistema specificamente umano, basato sull'osservanza da parte di tutti di un *corpus* di regole morali e giuridiche ben determinate).

Un'ulteriore critica contro il liberalismo, che pare assai meglio argomentata, è quella secondo cui esso è consustanziale al contesto della rivoluzione

5. Trad. it. *Scelta sociale e valori individuali*, ETAS, Milano 2003.

industriale borghese ottocentesca e del progresso tecnico-scientifico su cui essa si è fondata; esso sarebbe oggi divenuto obsoleto, dato che il mondo attuale si allontana sempre più da quel modello di sviluppo. La critica proletaria dello sviluppo industriale è stata affiancata o del tutto rimpiazzata dalle critiche ecologiste e terzomondiste (*no global*). Contro questo tipo di obiezioni, due sono gli argomenti possibili. Va anzitutto sottolineato che solo l'applicazione del modello liberale può creare la prosperità nel Terzo mondo, come dimostra lo sviluppo straordinario conosciuto dai nuovi Paesi liberali: si pensi alle tigri del Sud-Est asiatico, alla Cina di Shanghai, al Giappone, all'India di Bangalore, ma anche ad alcuni ex Paesi dell'Est, oggi membri della nuova Europa. In secondo luogo, il liberalismo è un metodo la cui applicabilità è praticamente infinita, e il capitalismo odierno come, ad esempio, quello legato alle tecnologie NBIC (nanotecnologie, biotecnologie, informatica e scienze cognitive), non ha più nulla a che vedere con il modello industriale del passato. I no-global più virulenti vivono essi stessi interamente immersi in queste nuove tecno-scienze.

Infine, tra le cause dell'anti-liberalismo pregiudiziale, tipico dell'atteggiamento diffuso in Francia, vi è probabilmente il peso di una certa storia politica. Non avendo conosciuto alla fine del diciassettesimo secolo una «gloriosa rivoluzione» e avendo invece sperimentato l'affermazione dell'assolutismo (si pensi a quanto profonda è la differenza tra Guglielmo d'Orange e Luigi XIV), la Francia si è trovata schiacciata, come abbiamo già avuto modo di sottolineare, tra gli assolutismi monarchici e imperiali e le ondate rivoluzionarie giacobine. Storicamente, essa ha sperimentato soprattutto dispotismo e rivoluzione. Ancora oggi la cultura politica francese è una cultura dello scontro e della guerra civile, anziché una cultura del contratto e del negoziato. Mentre in Paesi come l'Inghilterra e l'Italia il liberalismo si è affermato nel corso dell'Ottocento, con l'avvento di monarchie costituzionali, in Francia esso si è sviluppato nel contesto della Restaurazione prodotta dal Congresso di Vienna, sotto il condizionamento di ultrarealisti controrivoluzionari e nostalgici dell'*Ancien Régime* (i sovrani Luigi XVIII e Carlo X, il «terrore bianco», Polignac, Villèle, ecc.). La monarchia di Luglio, Luigi-Filippo e gli orléanisti hanno in qualche modo «mediato» tra la posizione dei monarchici più intransigenti, quella dei costituzionalisti e quella dei liberali; ciò ha creato le condizioni per la rivoluzione industriale e per lo sviluppo del capitalismo. Tuttavia, il contesto è rimasto segnato dall'affermazione tardiva della monarchia costituzionale, che nasce in Francia con un ritardo di circa un secolo e mezzo. Dopo le rivoluzioni del 1848, si è verificata l'ascesa del socialismo, che ha cercato di far apparire il liberalismo come un fenomeno di tipo «reazionario». La conclusione del ciclo storico dei totalitarismi occidentali sembra

però aver inaugurato un nuovo capitolo, spingendoci a riconsiderare sotto una nuova luce la libertà, la sua attualità e il suo avvenire.

Difendendo il nostro punto di vista, abbiamo cercato di mettere in luce alcuni aspetti meno, o assai poco, conosciuti della storia intellettuale del liberalismo in Europa, in particolare quelli più legati ai suoi presupposti metafisici. In virtù della sua modernità e della sua matrice illuminista, il liberalismo ha una vocazione piuttosto umanista e laica. Tuttavia, molti degli autori che hanno partecipato a questo volume sottolineano che alcuni principi del Giudaismo e del Cristianesimo sono perfettamente compatibili con le tesi liberali: si pensi, in particolare, ai principi di tolleranza, di libertà, di coscienza, di pluralismo intellettuale, di democrazia e di libertà economica. Probabilmente ciò risulta sorprendente per i francesi, abituati dal laicismo repubblicano a credere che la Modernità si sia affermata *contro* la tradizione giudaico-cristiana e che le grandi libertà dell'uomo moderno si siano sviluppate con il declino della fede e la perdita di influenza delle Chiese. Ma la conclusione a cui si giunge considerando la storia delle idee e la storia in generale è ben diversa. Il Cristianesimo ha avuto una funzione fondamentale nella genesi delle istituzioni liberali, grazie innanzitutto, come ha mostrato Max Weber, alla Riforma protestante (si pensi al ruolo svolto dal calvinismo nella costruzione della società moderna in Olanda, nel Regno Unito e in America), ma anche grazie alla "Seconda scolastica" spagnola e alle sue influenze storiche. Tra i più importanti teorici liberali vi sono molti cristiani (anche se si tratta generalmente di nemici dell'ortodossia) come Milton, Bayle, Kant, Constant, Bastiat, Montalembert, Lord Acton ed altri autori italiani, spagnoli, olandesi, tedeschi e austriaci, che sono meno conosciuti, ma che il lettore avrà, appunto, l'opportunità di scoprire attraverso le pagine di questo volume. Peraltro, nel ventesimo secolo, alcuni liberali agnostici come Hayek, Popper e Michael Polanyi hanno riconosciuto che non vi è una contrapposizione di principio tra liberali e credenti, dato che gli uni come gli altri riconoscono i limiti e la *fallibilità* della ragione umana. Le grandi istituzioni pluraliste di stampo liberale, come le libertà intellettuali, la democrazia politica ed il mercato, sono soluzioni assai efficaci scoperte in epoca moderna dall'umanità per far fronte al problema della finitezza della conoscenza individuale. Tali istituzioni hanno importanza proprio in ragione di tale finitezza. Di conseguenza, non è errato sostenere che credenti e liberali sono, in qualche modo, "compagni di strada". La tesi della "finitezza dell'intelletto" (come diceva Kant) o della "razionalità limitata" (per usare un lessico più attuale) è comune, al di là di alcune differenze terminologiche, alla prospettiva degli uni come a quella degli altri; essa consente una efficace difesa dei presupposti del progresso scientifico ed economico.

Molti capitoli di questo volume sono dedicati alla Francia. Ciò dipende non solo dal fatto che il nostro seminario si è svolto a Parigi, ma anche da ragioni di altro tipo: in Francia esiste una tradizione liberale importantissima, oggi dimenticata o sottovalutata. Come in altri Paesi europei, tale tradizione ha tratto origine dalla scolastica medioevale; si è sviluppata con l'umanesimo; ha acquistato spessore fronteggiando i problemi legati alle guerre di religione e all'assolutismo; si è nutrita di un'antica e venerabile tradizione giuridica, basata sul diritto romano e su quello canonico; è fiorita all'epoca dell'Illuminismo, giungendo ad avere grande rilievo nell'Ottocento; è, infine, riuscita a sopravvivere sino ad oggi, malgrado l'enorme influenza che le idee socialiste hanno avuto sulla scena intellettuale francese dopo la Liberazione.

Se il ruolo dei Francesi nell'elaborazione del liberalismo intellettuale e politico è ben noto, spesso si ignora il fatto che Boisguilbert, Vincent de Gournay, i Fisiocratici e Turgot hanno fornito un contributo fondamentale alla spiegazione scientifica dei meccanismi dell'economia di mercato, ben prima di Adam Smith. Poco noto è anche il fatto che, proprio sulla scia di tale contributo, in Francia si è sviluppata una scuola economica liberale che ha avuto inizio con Jean-Baptiste Say, Charles Coquelin, Charles Comte (il cugino di Auguste) ed è durata fino a Frédéric Bastiat e al *Journal des Économistes*. Tale "Scuola di Parigi" ha dialogato con la scuola classica inglese senza contrarre particolari debiti nei confronti di quest'ultima. Ancor meno conosciuto è il fatto che in Francia, durante tutto il diciannovesimo secolo e per buona parte del ventesimo, le idee liberali sono state sostanzialmente egemoni, tanto a livello scientifico che a livello politico ed economico. Esse si sono infatti rivelate vincenti all'inizio e alla fine della Rivoluzione (hanno ispirato l'opera della Costituente e quella della Convenzione termidoriana, del Direttorio e del primo Consolato) ed il loro ruolo è stato fondamentale nel corso dell'Ottocento (a partire dal 1815 e, ancor più, dal 1830) per la nascita delle principali istituzioni giuridico-politiche, caratteristiche della Francia moderna, a cui tali idee hanno garantito il progresso scientifico e industriale. In particolare, è possibile sostenere che la Terza Repubblica è, più che una creazione dei Giacobini o dei socialisti, una continuazione dell'orléanisme. Fino alla crisi boulangista e anche oltre, i socialisti si sono, in realtà, duramente opposti ad essa, affibbiando ai repubblicani moderati che la sostenevano (Gambetta, Ferry ed i loro alleati) il nomignolo dispregiativo di «opportunisti». Essi hanno poi continuato la loro lotta ostinata, benché sostanzialmente vana, contro la Repubblica democratica liberale negli anni Trenta e anche dopo la Liberazione, almeno fino al 1981. È stata necessaria la formidabile attività di revisione svolta dalla storiografia marxista del dopoguerra, per nascondere la verità e far credere che la Repubblica francese moderna derivi

intellettualmente da Rousseau e dai giacobini, anziché dalle idee e dai valori di Turgot, di Condorcet, di Daunou e degli altri “Ideologi”, di Constant, di Say, di Laboulaye, di Ferry e di Poincaré. La radicata passione dei francesi per la libertà è spiegabile solo se si riconosce che questa visione è falsa⁶.

Anche lo studio della storia intellettuale del mondo di lingua tedesca e dell’Italia permette di scoprire fatti sorprendenti.

Se l’Austria avesse inciso più della Prussia nella costruzione del mondo germanico moderno, è probabile che nel corso del diciannovesimo e del ventesimo secolo tale mondo sarebbe stato un mondo liberale o almeno più liberale. Straordinaria è l’importanza dei contributi della famosa “Scuola Austriaca di economia”, legata a nomi come quello di Carl Menger, uno dei più grandi economisti liberali moderni e uno dei padri del marginalismo, nonché uno dei primi epistemologi delle scienze sociali ad aver analizzato il concetto di ordine spontaneo o auto-organizzato, che è alla base di tutte le dottrine liberali. Questa scuola annovera tra i suoi membri altri illustri studiosi come, ad esempio, Eugen Böhm-Bawerk e, soprattutto, Ludwig von Mises e Friedrich August Hayek, senza dubbio i massimi teorici del liberalismo moderno assieme a Karl Popper: un altro austriaco cui va il merito di aver posto in luce le virtù del liberalismo intellettuale e del pluralismo democratico.

Tuttavia, anche la Germania ha fornito contributi fondamentali all’analisi dell’insieme di queste problematiche. Se i contenuti di questo libro non fossero stati incompleti – e spiegheremo tra breve le ragioni della loro incompletezza – esso avrebbe dovuto includere anche una trattazione sistematica del pensiero di autori come, ad esempio, Althusius, Pufendorf e Kant⁷. Ma analiamo le idee liberali tedesche che partono da Wilhelm von Humboldt, il cui imprescindibile *Saggio sui limiti dell’attività dello Stato* è stato da poco ristampato in francese da Alain Laurent⁸, dopo essere stato riproposto in inglese, alcuni anni fa, da *Liberty Fund*⁹ (Germania a parte, era

6. Si veda a tale proposito Philippe Nemo, *Les deux Républiques françaises*, Presse Universitaires de France, Parigi 2008.

7. Kant è liberale per varie ragioni: per il ruolo che accorda alla libertà e alla legge; perché propone un’autentica teoria del pluralismo e della concorrenza (l’«insocievole socievolezza»); perché elabora una teoria dell’Illuminismo e della libertà di pensiero; per via del suo repubblicanesimo e della sua condanna della «ragion di Stato»; infine, in ragione della sua filosofia della storia, progressista e pacifista. Vedremo, tra l’altro, la significativa influenza che Kant ha avuto sui teorici francesi della repubblica democratica e liberale (si veda *infra*, capitolo 12).

8. Wilhelm von Humboldt, *Essai sur les limites de l’action de l’Etat*, Les Belles Lettres, Parigi 2004 (trad. it. *Saggio sui limiti dell’attività dello Stato*, Giuffrè, Milano 1965).

9. Wilhelm von Humboldt, *The Limits of State Action*, ed. by J.W. Burrows, Liberty classics, Indianapolis 1993.

praticamente sparito dalla circolazione da un secolo). Come ha mostrato Hayek, si tratta di uno dei testi intellettualmente più potenti che siano mai stati scritti in Europa per difendere i principi liberali, in particolare il ruolo della libertà individuale nell'innovazione e nel progresso collettivo dell'umanità. Probabilmente il lettore scoprirà con sorpresa figure come quelle di John Prince-Smith e di Eugen Richter, liberali "manchesteriani" influenti nella Germania ottocentesca, anche se non abbastanza da impedire l'ascesa del nazionalismo e del socialismo. L'opera approfondisce anche lo straordinario rinnovamento intellettuale che ha conosciuto la Germania nel dopoguerra, grazie soprattutto alla "Scuola di Friburgo", capeggiata da Walter Eucken. Se in questo periodo uomini politici liberali come Ludwig Erhard hanno potuto applicare i principi della cosiddetta "economia sociale di mercato", che ha trionfato rispetto all'economia di tipo pianificato della Repubblica Democratica Tedesca, ciò è dipeso non solo dalle particolari circostanze politiche dell'epoca e dal sostegno degli Alleati, ma anche dall'esistenza di una scuola liberale tedesca, illuminata e numericamente consistente, capace di fornire idee e personale competente.

Il lettore avrà modo di fare delle scoperte interessanti e di appurare l'inconsistenza di alcuni miti anche nella sezione dedicata all'Italia¹⁰. Costaterà con sorpresa che una parte delle teorie liberali italiane, tra cui anche quelle più strettamente legate alle questioni economiche, è figlia, oltre che della tradizione anticlericale e "carbonara", celebrata dalla storiografia novecentesca, anche della tradizione umanista cristiana (Antonio Rosmini, Luigi Taparelli d'Azeglio, ecc.). I diversi contributi contenuti nel volume offrono la possibilità di approfondire importanti riflessioni politiche che non riguardano solo l'epoca risorgimentale, ma tutto il periodo che va da Cavour all'avvento del fascismo, durante il quale viene costruito lo Stato italiano moderno, scientifico e industriale. Per comprendere lo spessore di queste riflessioni basta considerare i lavori della "Scuola italiana di Scienza delle Finanze", di cui fanno parte economisti liberali come Luigi Einaudi. Il lettore avrà modo di scoprire, tra altro, una figura straordinaria come Piero Gobetti, giovane eroe dell'"Illuminismo" italiano, studioso incredibilmente lungimirante e profetico del capitalismo e dei suoi poteri di sviluppo e di progresso. Se è vero che anche in Italia la presenza di tradizioni democratiche e liberali non è riuscita a bloccare l'ascesa del fascismo, è anche vero che in questo Paese la libertà ha sempre avuto dei difensori e che il social-comunismo non ha mai conquistato il monopolio ideologico. Lo Stato italiano del dopoguerra ha

10. Gli autori si riferiscono evidentemente al lettore francese medio, sprovvisto di una conoscenza approfondita della tradizione liberale italiana [N.d.T.].

trovato legittimazione in tradizioni intellettuali difese da personalità come Luigi Einaudi, ministro delle Finanze e primo Presidente della Repubblica, Norberto Bobbio, uno dei più importanti eredi del movimento *Giustizia e Libertà*, Luigi Sturzo, cattolico liberale fondatore del Partito Popolare Italiano, e Bruno Leoni, studioso dalle idee assai simili a quelle di Hayek.

Il presente lavoro propone anche qualche accenno relativo alla storia delle idee liberali in altri Paesi dell'Europa occidentale: Spagna, Portogallo, Olanda, Svezia e Cecoslovacchia.

Qualche precisazione, infine, riguardo ai presupposti che hanno condizionato il modo in cui quest'opera è stata strutturata. Nonostante le sue considerevoli dimensioni, essa è incompleta; non poteva essere altrimenti. Coloro che sono intervenuti nell'ambito del seminario di ricerca che ha preceduto la sua pubblicazione hanno scelto di occuparsi soprattutto di temi legati ai loro interessi scientifici del momento. Proprio per questo, mentre vi sono temi, periodi e autori che vengono analizzati in modo approfondito, ve ne sono altri, non meno importanti, che vengono presi in considerazione solo in modo superficiale.

Anche se abbiamo cercato di strutturare il volume in modo da evitare lacune troppo gravi, esso non si sviluppa in modo perfettamente coerente come un trattato sistematico. Ad esempio, il tema della nascita del capitalismo nel Medioevo non è preso in considerazione. Inoltre, viene dato poco spazio ad autori liberali fondamentali come Kant e Tocqueville i quali, essendo stati ampiamente studiati in passato, oggi interessano meno i ricercatori (o almeno quelli che abbiamo invitato). Per ragioni analoghe non è possibile trovare molti riferimenti al liberalismo francese della fine del diciannovesimo secolo e della prima metà del ventesimo secolo, rappresentato da autori come Édouard Laboulaye, Yves Guyot e Émile Faguet, così come da Raymond Aron e dai suoi allievi. Lo stesso discorso vale per un pensatore come Michael Polanyi, importante quanto altri autori "austro-ungarici" a cui vengono dedicate in quest'opera molte pagine. Anche studiosi come Benjamin Constant, Frédéric Bastiat, Carl Menger e Ludwig von Mises, il cui pensiero meriterebbe di essere analizzato con grande attenzione in un trattato sistematico, vengono presi in considerazione solo in modo assai schematico. Al contrario, ad Hayek sono dedicati molti capitoli; tuttavia, essi non ne espongono il pensiero in modo dettagliato, ma si focalizzano su degli aspetti specifici di esso; viene data per scontata una conoscenza minimale dell'opera di tale autore.

Del resto, la stessa scelta di concentrarsi unicamente sulla storia del liberalismo in Europa continentale, benché dettata da ragioni precise che abbiamo già spiegato, non può essere considerata come una scelta piena-

mente soddisfacente. Una storia intellettuale completa della democrazia liberale – una storia che speriamo fortemente che un giorno venga scritta – dovrebbe integrare i contributi anglosassoni e rendere conto anche dei continui scambi di idee tra le due sponde della Manica e tra le due sponde dell’Atlantico.

Precisiamo, inoltre, che, anche se molti capitoli riguardano il Novecento, non vengono presi in considerazione, a parte rare eccezioni, i contributi degli autori più recenti. Riteniamo che per quanto riguarda le opere pubblicate nel corso degli ultimi due decenni, non esista ancora una lontananza temporale sufficiente per poterne analizzare i contenuti da un punto di vista storico. In ogni caso, il pensiero liberale contemporaneo mostra grande vitalità. Esso è alimentato ormai da uno scambio di idee su scala planetaria, grazie ad istituti che riuniscono ricercatori europei e nordamericani, così come molti studiosi non occidentali e, in particolare, asiatici.

Un’ultima riflessione va fatta riguardo all’approccio che ci ha guidato e alle finalità che abbiamo perseguito. Nel recente passato alcuni difensori del “progressismo” hanno tentato di rivendicare il monopolio dei valori della scienza, della ragione e della modernità. Essi hanno presentato i loro avversari liberali non solo come vittime di un errore, ma anche come sostenitori di idee incompatibili con il pensiero scientifico. Tali idee dovevano essere rifiutate in quanto espressione di “pregiudizi” e dell’“ideologia borghese”. Una variante ancor più recente di questo *ukase* è la tesi secondo cui il liberalismo non merita di essere preso seriamente in considerazione perché è moralmente inaccettabile. Come questo libro contribuirà a mostrare, il primo tipo di condanna è semplicemente infondato. Per quanto riguarda il secondo tipo di condanna, Hayek ha giustamente argomentato che il contrasto tra liberalismo e socialismo non è di natura etica, ma di tipo intellettuale. Stabilire una differenza sul piano morale, oltre ad essere qualcosa di grossolanamente arbitrario (gran parte della tradizione liberale, senza distinzione tra il filone giudaico-cristiano e quello laico-umanista, è animata da una preoccupazione per il prossimo e per i poveri che è almeno eguale a quella presente nella tradizione socialista) significa impedire il dialogo perché significa dividere il mondo in “puri” e “impuri”.

La possibilità di dialogare è invece della massima importanza. Attraverso l’analisi di problematiche storiche e teoriche proposta da questo volume, speriamo di poter favorire il dibattito intellettuale fra tutti coloro che sono in buona fede. L’ideale espresso dall’Illuminismo è che, *in fin dei conti*, è possibile risolvere qualsiasi contrasto umano attraverso un accordo riguardo ad argomenti razionali. Ci auguriamo di poter rendere partecipi i lettori di una consapevolezza che abbiamo avuto modo di rafforzare nel corso di questi

anni di seminario. Il dialogo tra atei, cristiani cattolici, cristiani protestanti, ebrei e laici militanti non impedisce di raggiungere un accordo razionale riguardo alla validità delle principali tesi liberali. Pur avendo differenti “passioni esistenziali”, è possibile condividere il nocciolo delle teorie esposte e argomentate da autori come Mises, Hayek, Polanyi, Popper e Buchanan. Ciò che abbiamo cercato di porre in evidenza è proprio questa dimensione razionale ed universale del liberalismo.

Nota e ringraziamenti per l'edizione italiana

I significati di “liberalismo” e “socialismo” mutano a seconda delle differenti tradizioni nazionali e questa varietà semiotica può implicare molteplici equivoci. Per esempio, in America “liberal” è diventato sinonimo di “socialista”. Nel presente lavoro il termine “liberalismo” descrive in generale l'insieme delle libertà politiche e di quelle economiche. In Italia, a partire da Croce, si è soliti distinguere questi due tipi di libertà e contrapporre “liberalismo” e “liberismo”. La traduzione “liberalismo” della parola francese “libéralisme” in quest'opera va intesa, invece, nel duplice senso di “liberalismo-liberismo”. Per altro, in Italia, a causa del peso del passato fascista, gli antifascisti, sia liberali che socialisti, vengono spesso definiti in modo generico come “socialisti”. La grande tradizione del liberalismo *à la* Gobetti, Einaudi, Giretti e Bobbio spesso viene considerata come una tradizione “liberal-socialista”. In quest'opera il termine socialismo fa riferimento, invece, al “socialismo reale” di matrice totalitaria e radicalmente anti-liberale.

La pubblicazione di quest'opera in italiano presso l'editore Rubbettino costituisce per noi motivo di grande soddisfazione e di grande onore. Ci terremo a ringraziare i colleghi Dario Antiseri e Enzo Di Nuoscio per essersi adoperati al fine di renderla possibile. Vorremmo ringraziare anche tutti i traduttori e, in particolare, Francesco Di Iorio, il quale, oltre ad aver tradotto buona parte dell'opera, si è occupato della supervisione della traduzione dell'intero volume.

PHILIPPE NEMO E JEAN PETITOT



Presentazione dell'opera

1. ORIGINI

La prima parte del volume è intitolata «Origini». *Philippe Nemo*, professore all'ESCP-EAP (École Supérieure de Commerce de Paris - European School of Management Studies) e direttore scientifico del CREPHE (Centre de Recherche en Philosophie Économique), analizza i contributi apportati dall'Antichità classica e dal Medioevo all'elaborazione di concetti su cui, a partire dall'inizio dell'Età moderna, si fonderanno le dottrine della democrazia liberale («Le fonti del liberalismo nella cultura occidentale antica e medievale»).

Nei capitoli seguenti, *Jesus Huerta de Soto*, *Pierre Magnard*, *Hans Blom* e *Albert de Lange*, offrono alcune analisi – interessanti anche se non articolate in un quadro sistematico – relative al dibattito intellettuale che ha contribuito, nel sedicesimo e nel diciassettesimo secolo, alla nascita e allo sviluppo delle principali dottrine del liberalismo in ambito culturale, politico ed economico.

Jesus Huerta de Soto, professore di economia politica all'Università Rey Juan Carlos di Madrid, presenta i neotomisti della celebre “Scuola di Salamanca” e gli esponenti italiani e spagnoli della “Seconda Scolastica”, che hanno posto le basi del giusnaturalismo moderno, della teoria del contratto sociale e di alcuni concetti fondamentali della scienza economica. L'attenzione dello studioso si rivolge in particolare all'opera di Juan de Mariana, senza peraltro dimenticare altre figure straordinarie, ciascuna delle quali ha contribuito alla teorizzazione di concetti economici che, fino a poco tempo fa, si pensava si fossero sviluppati solo nel diciottesimo o del diciannovesimo secolo («Juan de Mariana e la seconda scolastica spagnola»).

Viene presa in considerazione in seguito l'importante questione della tolleranza e del pluralismo ideologico. *Pierre Magnard*, professore emerito all'Università Paris IV-Sorbonne, ricostruisce il dibattito tra gli umanisti relativo a tale problematica, facendo riferimento soprattutto alle posizioni di Montaigne e di Bodin («La pluralità delle opinioni: una *chance* per la verità?»). Egli esamina in particolare il significato filosofico della tesi liberale della “libertà di pensiero”, sottolineando le estreme difficoltà che questi

autori, eredi di un mondo arcaico e intollerante, hanno dovuto affrontare per difenderla. *Hans Blom*, professore all'Università Erasmo da Rotterdam, uno dei maggiori esperti contemporanei di Grozio, presenta questo autore fondamentale, *trait d'union* fra la tradizione neotomista e giuridica e quella di Locke e del pensiero liberale anglosassone. Egli mostra che Grozio, pur essendo un repubblicano aristocratico, più che un democratico, è in realtà un autentico liberale: il filosofo olandese sostiene infatti che i diritti naturali dell'uomo, di cui stila un meticoloso elenco, possono sempre essere contrapposti all'azione dello Stato («Grozio, un liberale repubblicano»).

Infine, *Albert De Lange*, direttore della Casa Melanchton di Bretten, in Germania, esperto della storia del Protestantesimo, espone la teoria della tolleranza di Pierre Bayle, contemporanea, ma non identica, a quella di Locke («La questione della tolleranza nel pensiero di Pierre Bayle»). Il filosofo francese, assai misconosciuto dai suoi compatrioti, è stato tra i primi ad aver chiaramente compreso ed esposto i principi del razionalismo critico, argomentandone la validità nel suo *Dizionario storico e critico*, a cui l'Illuminismo europeo nel suo complesso si è ispirato.

2. IL LIBERALISMO FRANCESE

Dopo la parte sulle *Origini* vi è la lunga sezione dedicata alla Francia. Grazie ai capitoli di Gilbert Faccarello, Philippe Steiner, Loïc Charles e Alain Laurent, è possibile constatare l'esistenza di un'autentica tradizione di liberalismo economico in Francia, anteriore alle influenze anglosassoni. Vengono prese in considerazione, in quanto particolarmente significative, le figure di Boisguilbert, di Vincent de Gournay, dei Fisiocratici e di Turgot.

Boisguilbert è un allievo del giansenista Nicole, secondo cui «l'amor proprio degli altri uomini si contrappone ai desideri del nostro»: questa formula riassume l'idea della «guerra di tutti contro tutti» teorizzata da Hobbes. Boisguilbert propone una soluzione liberale a questo problema: il mercato. Esso ha la virtù di rendere compatibili gli interessi degli uni e degli altri, soddisfacendo i bisogni di tutti, anche in assenza di carità o di solidarietà. Dio, infatti, non ha voluto che il peccato privasse completamente gli uomini dei mezzi di sostentamento. In genere, si ritiene che l'idea che il mercato sia un processo che soddisfa gli interessi «egoistici» degli individui, gli uni per mezzo degli altri, sia di matrice laica e utilitaristica; questa idea è attribuita solitamente a Mandeville, a Hume e, soprattutto, ad Adam Smith. Qui è invece possibile constatare come tale idea sia più antica, «francese» e «cristiana». È evidente che questo tipo di soluzione al problema del conflitto tra i

differenti interessi è più intelligente e profonda di quella proposta da Machiavelli, da Hobbes e dagli altri teorici dell'assolutismo, i quali per far fronte al problema non hanno saputo escogitare nulla di meglio che il pugno di ferro del Leviatano e l'idea di un controllo "verticale", esercitato dallo Stato sulla società. La soluzione proposta da questi dirigisti, oltre ad avere un carattere moralmente inaccettabile, presuppone un'epistemologia dell'onniscienza: la pretesa dello Stato di controllare tutto, infatti, avrebbe senso soltanto se esso fosse onnisciente. La soluzione suggerita da Boisguilbert è fondata, al contrario, sul riconoscimento della limitatezza della razionalità umana: per avere una interazione proficua tra gli individui nell'ambito del mercato è sufficiente che ciascuno di essi conosca solo i propri interlocutori diretti, le loro risorse e i loro bisogni. Queste tematiche vengono trattate da *Gilbert Faccarello*, professore all'Università Paris II-Sorbonne, uno dei principali studiosi francesi di Boisguilbert («La "libertà del commercio" e la nascita dell'idea di mercato come legame sociale»).

La tradizione del liberalismo economico, affermatasi in Francia grazie a Boisguilbert, si lega a quella del liberalismo politico, già da tempo viva nel Paese. Prima dello scoppio delle Guerre di Religione e dell'ascesa dell'assolutismo, il potere della monarchia francese aveva dei limiti ben definiti. Seyssel, i giuristi della Scuola di Bourges, Alciati e i suoi discepoli, Étienne Pasquier, Charles du Haillan e persino il primo Bodin avevano concepito come fondamentale il ruolo degli Stati generali e dei Parlamenti. Peraltro, proprio degli ugonotti francesi, Hotman, Bèze, Duplessis-Mornay e Languet, avevano elaborato le prime teorie costituzionaliste moderne. Vero è che con il trionfo dell'assolutismo di Richelieu e di Luigi XIV tali progressi sono stati spazzati via ed i propagandisti monarchici sono riusciti a far credere in Francia che le idee democratiche e liberali fossero o di origine olandese e inglese (se di matrice protestante), o di origine italiana e spagnola (se di matrice cattolica): idee straniere, dunque da bandire. Tuttavia, ciò non ha impedito che esse continuassero a sopravvivere, anche durante il periodo di "terrore" inaugurato da Luigi XIV, grazie a Claude Joly e Pierre Jurieu, autore, quest'ultimo, dei *Soupirs de la France esclave*¹. Loïc Charles, professore all'Università Paris II-Sorbonne e all'INED (Institut National d'Études Démographiques), analizza alcuni aspetti della relazione tra liberalismo economico e liberalismo politico nella Francia del diciottesimo secolo («L'economia politica francese e la politica nella seconda metà del diciottesimo secolo»).

1. Trad. it. *I sospiri della Francia schiava che aspira alla libertà, divisi in dodici ragguagli*, senza luogo e stampatore, 1690.

La tradizione francese del liberalismo economico e politico continua con la Scuola di Vincent de Gournay (Malesherbes, il giovane Turgot, Trudaine de Montigny, Morellet, e così via), con i Fisiocratici (Quesnay, Dupont de Nemours, l'abate Baudeau, Mercier de la Rivière, Mirabeau padre, per non citarne che alcuni) e con il Turgot della maturità. Gli esponenti di queste scuole hanno letto e tradotto gli Inglesi (su tutti Locke, Joshua Gee, Charles Davenant, Josiah Child e Josiah Tucker), i quali, dal canto loro, avevano visitato la Francia ed intrattenuto rapporti epistolari con i Francesi (si pensi a Cantillon, Law e Hume). Il frutto di questi contributi è un corpo di dottrine liberali ben strutturato e coerente, che guiderà l'azione ministeriale di Turgot e ispirerà le migliori menti di Francia fino alla Costituente e oltre. Turgot, con la sua teoria del valore, ha anticipato l'economia marginalista. D'altra parte, il concetto di *laissez-faire* elaborato da Gournay e riproposto in varie forme nel corso di tutto il dibattito sulla libertà del commercio dei grani, in cui intervengono Turgot, Condorcet e i loro sodali fisiocratici, mostra chiaramente come sia esistita un'autentica "tradizione francese dell'ordine spontaneo"; ciò è utile per rettificare l'opinione, espressa in maniera forse un po' troppo sbrigativa da Hayek, secondo cui tutti gli autori francesi sarebbero inguaribilmente cartesiani e costruttivisti. Il capitolo scritto da *Philippe Steiner*, professore all'Università Lille III e ricercatore al PHARE (Pôle d'histoire de l'Analyse et des Représentations Économiques), analizza il celebre dibattito sulla libertà del commercio dei grani («Il dibattito sulla libertà del commercio dei grani. 1750-1775»). Il capitolo di *Alain Laurent* si concentra, invece, più dettagliatamente sulla figura di Turgot e approfondisce il tema delle relazioni intrattenute dai liberali francesi con gli "americani di Parigi", Franklin e Jefferson («Illuminismo e *laissez faire*: Turgot tra i Fisiocratici e il 'periodo americano'»).

Le idee liberali continuano a svolgere un ruolo importante anche nel corso del periodo rivoluzionario, come prova l'elaborazione della dottrina dei Diritti dell'uomo del 1789, a cui contribuirono non solo La Fayette, diretto conoscitore dei testi americani, ma anche Mirabeau figlio e Sieyès, difensori di idee che circolavano già da tempo nei circoli parigini. Le tesi repubblicane liberali sono propuginate soprattutto dal cosiddetto gruppo degli "Ideologi".

I capitoli successivi sono dedicati appunto a questo periodo. *Philippe Nemo* propone una visione d'insieme del gruppo degli Ideologi, prendendo in considerazione le loro tesi riguardo al problema della libertà dell'insegnamento e concentrandosi sull'originale contributo alla teoria economica offerto da Antoine Destutt de Tracy («Gli Ideologi e il liberalismo»). *Gérard Minart*, il primo ricercatore francese a tornare ad occuparsi, dopo decenni, della biografia di Daunou, presenta la vita e l'opera di questo straordinario

intellettuale e uomo politico («Pierre Daunou [1761-1840]. Libertà politiche, economiche e scolastiche al periodo della Rivoluzione, dell'Impero e delle Restaurazioni»). *Philippe Steiner*, il principale studioso francese di Jean-Baptiste Say (di cui ha promosso, insieme ad altri, l'edizione di tutti gli scritti, attualmente in corso di stampa), analizza l'opera di questo grande economista. Say è stato uno dei leader del gruppo degli Ideologi durante la Rivoluzione ed ha pubblicato, nel 1803, il *Traité d'économie politique*², destinato a costituire, per buona parte del diciannovesimo secolo, la Bibbia dei liberali («Say e il liberalismo economico»).

Il “gruppo di Coppet” (Madame de Staël, Benjamin Constant), di cui *Alain Laurent* offre una visione d'insieme («Il gruppo di Coppet. Mito e realtà. Staël, Constant e Sismondi»), si pone in linea di continuità con quello degli Ideologi. *Philippe Nemo* («Benjamin Constant, il grande architetto umanista della democrazia liberale») si concentra, invece, sulla figura di Constant a cui, in una storia sistematica del liberalismo, andrebbe dedicato – è il caso di ribadirlo – uno spazio molto più ampio, dal momento che si tratta del primo autore ad operare un'autentica sintesi dei differenti aspetti della dottrina liberale (in un certo senso, può essere considerato l'Hayek del diciannovesimo secolo). In Francia si insiste soprattutto sul suo liberalismo politico e sulla sua apologia del regime parlamentare, mentre si trascurano le sue riflessioni in favore del liberalismo economico, da lui sostenuto con altrettanta energia e con altrettanto rigore concettuale. Constant ha rielaborato tutte le tesi del liberalismo classico, esponendole in una maniera più chiara e sistematica rispetto ai suoi predecessori e realizzando così la prima grande sintesi del liberalismo dai tempi di Locke. Inoltre, egli ha difeso il diritto di proprietà, insistendo sul legame tra il rispetto assoluto di tale diritto e la prosperità economica, così come sul carattere anti-economico e contrario alle libertà fondamentali di una fiscalità eccessiva e di una crescita immoderata dell'apparato statale. Constant ha anche posto l'accento sulla necessità della libertà di stampa e d'insegnamento («lo Stato non possiede la verità», egli afferma; se le istituzioni pubbliche, scientifiche, scolastiche o editoriali, tentano di pianificare il pluralismo finiranno per distruggerlo) e propugnato la separazione dei poteri e l'indipendenza della giustizia, argomentando persino in favore della pace, contro la sete di conquista e i demoni del nazionalismo. Egli ha avuto, infine, il merito di dire riguardo a Rousseau e ai giacobini tutto il male che un liberale non dovrebbe esimersi dal dire.

2. Trad. it. *Trattato di economia politica*, in *Biblioteca dell'economista*, prima serie, vol. 6, Pomba, Torino 1854.

I capitoli di Michel Leter e di Philippe Nataf analizzano un momento della storia delle idee in Francia che è poco conosciuto e che può apparire sorprendente. Si tratta dell'opera degli economisti liberali radicali del diciannovesimo secolo, storicamente i primi intellettuali a polemizzare con il socialismo nascente. Tra questi autori si incontrano figure quali Charles Comte, Charles Dunoyer, Charles Coquelin, Adolphe Blanqui, Frédéric Bastiat, Gustave de Molinari e Paul Leroy-Beaulieu.

Michel Leter definisce questo gruppo, o, per meglio dire, questa famiglia intellettuale, "Scuola di Parigi". In un lungo capitolo, lo studioso descrive la parabola storica di tale scuola, illustrando le differenti generazioni di intellettuali che ne hanno fatto parte, ripercorrendone i rapporti con la politica (in particolare durante la Monarchia di Luglio e la Seconda Repubblica) e analizzandone nel dettaglio i fondamentali contributi teorici, quali la difesa del libero scambio e delle libertà accademiche o la "teoria della spoliazione" («Elementi per uno studio della Scuola di Parigi (1802-1852)»). Il saggio di Leter è estremamente interessante e merita grande attenzione anche perché si fonda su un notevole lavoro di ricerca, incentrato sull'approfondita lettura del *Journal des Économistes*, la rivista che è stata l'organo dei liberali francesi per più di un secolo, dal 1830 al 1940.

Philippe Nataf, dell'Università Paris-Dauphine, presenta l'opera di uno dei principali esponenti della Scuola di Parigi: Charles Coquelin, grande esperto di questioni finanziarie («La vita e l'opera di Charles Coquelin [1802-1852]»).

Quale ruolo ha avuto la tradizione liberale nella genesi delle istituzioni politico-giuridiche francesi del diciannovesimo e del ventesimo secolo, in particolare di quelle della Terza Repubblica? I capitoli successivi tentano di rispondere a questa domanda, correggendo un'inaccettabile distorsione della realtà storica. Oggi, in Francia, i socialisti si appropriano indebitamente dell'eredità repubblicana, attribuendosi il merito delle libertà e della modernizzazione di cui il Paese ha beneficiato durante i settant'anni di vita della Terza Repubblica. Ma la verità è ben diversa. Essi sono stati avversari accaniti di questo regime, almeno fino al 1889 (alcuni socialisti hanno addirittura partecipato al colpo di stato di Boulanger); inoltre, prima del 1981, i socialisti hanno governato davvero il Paese soltanto per lassi di tempo estremamente brevi, ossia all'epoca del Fronte Popolare e nel periodo immediatamente successivo alla liberazione. In realtà, così come si può dire che vi sono state due Rivoluzioni, quella del 1789 e quella del 1793 (che, malgrado la celebre espressione di Clemenceau, non costituiscono affatto un «blocco» unitario), si può ugualmente affermare che la Repubblica ha due anime: un'anima liberale e un'anima socialista. Anch'esse non sono affatto irriducibili ad un'unità e il loro contrasto è all'origine di molti aspetti ambigui delle istituzioni e

della vita politica francesi³. Tuttavia, l'anima liberale appare, nel complesso, predominante almeno fino alla seconda metà della Quinta Repubblica: ciò rende ancor più interessante il tentativo di analizzarne precisamente i presupposti ideologici. Riteniamo che, in Francia, la Repubblica possa essere considerata come erede spirituale dell'orléanisme e delle «idee del 1789», quindi, degli Ideologi e del gruppo di Coppet, assai più di quanto non lo sia del giacobinismo. È grazie agli esponenti orléanisti che si perpetuano, prima durante il Secondo Impero liberale, poi durante la Terza Repubblica, tanto la tradizione liberale degli "economisti", risalente ai fisiocratici, quanto la tradizione costituzionale, incarnata da Benjamin Constant. Laboulaye, uno degli estensori della "Costituzione" del 1875, era stato, peraltro, editore delle opere di Constant e le sue attività di ricerca al Collège de France erano incentrate sul diritto costituzionale americano.

Un altro importante punto di riferimento intellettuale del repubblicanesimo francese è il kantismo. La filosofia di Kant ha costituito uno strumento prezioso nelle mani dei repubblicani, proponendo una concezione elevata (ma non sospettabile di clericalismo) dell'uomo, nella quale un ruolo centrale è riconosciuto alla libertà e alla responsabilità dell'individuo. Adottando questa dottrina in modo quasi ufficiale, i repubblicani mostrano di prendere nettamente le distanze dall'olismo sociale e dal materialismo. Uno dei principali divulgatori di Kant in Francia è stato Charles Renouvier. *Marie-Claude Blais*, professoressa dell'Università di Rouen, ne presenta l'opera e affronta il tema del "kantismo repubblicano" («Il kantismo francese e il pensiero di Charles Renouvier»), sottolineando come tale kantismo, pur attribuendo importanza a determinate tematiche sociali, non metta minimamente in discussione il primato delle libertà individuali e del diritto.

Un limite del presente volume è costituito dal fatto che in esso non trovano spazio tutti i grandi contributi allo sviluppo del pensiero liberale elaborati in Francia tra la fine del diciannovesimo e la seconda metà del ventesimo secolo. Un'analisi storica completa avrebbe dovuto prendere in considerazione anche figure come quelle di Édouard Laboulaye, Yves Guyot, Émile Faguet, Alain e Raymond Aron, così come le teorie degli autori contemporanei. Inoltre, essa avrebbe dovuto approfondire un aspetto particolare del repubblicanesimo, attorno al quale si nota oggi un rinnovato interesse. Tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento, in Francia si è vagheggiata una Repubblica "sociale" (o "liberal-socialista", secondo un'espressione utilizzata anche in Italia, per cui si veda *infra*), ossia una società libera in cui, diversamente da quella

3. Si veda P. Nemo, *Les deux Républiques françaises*, Presses Universitaires de France, Parigi 2008.

puramente liberale del *laissez-faire, laissez-passer* così come essa veniva intesa all'epoca, vi fosse maggiore attenzione per tematiche quali il bene comune, la solidarietà nei confronti dei più deboli e l'eguaglianza delle opportunità. Un dibattito relativo alla possibilità di realizzare tale società, ispirato proprio al kantismo e all'opera di Renouvier, si è effettivamente sviluppato negli ambienti radicali e nelle associazioni massoniche (che rappresentavano, per molti aspetti, i veri "circoli dirigenti" della Terza Repubblica, dal momento che ne facevano regolarmente parte molti dei ministri e degli uomini di potere)⁴. In ogni caso, è evidente dalla parte di quale dei due elementi che costituiscono l'ossimoro "liberal-socialismo" si sia poi prodotto lo sbilanciamento. L'analisi delle concrete politiche repubblicane non lascia spazio a dubbi: fino al Fronte Popolare, non vi è traccia di socialismo. L'ideale dominante è quello di una società libera, basata sul diritto e sul lavoro, in cui le classi medie godono della proprietà privata e possono servirsene a proprio piacimento. Nell'amministrazione pubblica regnano il principio della meritocrazia e quello del successo individuale, legittimato dal lavoro e dal talento.

Ci auguriamo, naturalmente, che la storia delle libertà in Francia venga completata al più presto, colmando tutte le lacune segnalate.

3. IL LIBERALISMO ITALIANO

La tradizione liberale italiana comprende numerosi contributi brillanti e originali. Nel volume sono presentati autori del ventesimo secolo, ma vengono fatti anche dei riferimenti al liberalismo ottocentesco e, in particolare, al *Risorgimento*.

Raimondo Cubeddu dell'Università di Pisa, uno dei maggiori studiosi del liberalismo in Italia, e *Antonio Masala*, dell'IMT Alti Studi di Lucca, evidenziano, nella loro «Introduzione», le peculiarità della tradizione italiana. Essi sottolineano come la distinzione, che si deve a Benedetto Croce, tra «liberalismo» (vale a dire la dottrina filosofica della libertà) e «liberismo» (il liberalismo declinato in campo economico) abbia determinato conseguenze piuttosto negative nella vita politica della Penisola: così, intellettuali e uomini politici che credevano di difendere la libertà, hanno invece praticato o propugnato lo statalismo. Malgrado ciò, gli italiani non hanno mancato

4. Su questa tendenza, si veda Jean-Fabien Spitz, *Le moment républicain en France*, Gallimard, Parigi 2005. L'autore analizza le opere di Henry Michel, Alfred Fouillée, Léon Bourgeois (il padre del «socialismo»), Émile Durkheim e Célestin Bouglé. Si tratta, per la maggior parte, di discepoli di Renouvier, radicali e fieri oppositori del socialismo autoritario ed espropriatore.

di mostrare un forte attaccamento agli ideali di libertà, sia durante gli anni della resistenza al fascismo, sia nel dopoguerra, quando il Paese ha respinto la tentazione comunista. Il lettore avrà modo di approfondire il tema della contrapposizione tra liberalismo e liberismo, affrontato in più di un capitolo di questa sezione.

In Italia la difesa della libertà è fortemente legata alla tradizione cristiana. Esiste un liberalismo cattolico *sui generis* (e abbastanza “eretico”), che sviluppa le proprie riflessioni e le proprie analisi tenendo conto della tradizione illuminista francese e di quella utilitarista ed economica anglosassone, ma che non risulta ridicibile né all’una, né all’altra. *Paolo Heritier*, professore all’Università di Torino, presenta «Il personalismo liberale cattolico nell’Italia del diciannovesimo secolo». Egli prende in considerazione due figure emblematiche: Antonio Rosmini e Luigi Taparelli d’Azeglio. Per Rosmini, le libertà (ivi compresi il libero scambio e la libera concorrenza) sono concesse all’uomo da Dio, affinché egli possa essere artefice del proprio bene in maniera personale e autonoma, ossia sottomettendosi solo marginalmente allo Stato. La libertà è ciò che compensa la finitezza e la fallibilità dell’uomo ed è, per questo, trascendentale ed indivisibile. A partire da tale assioma, Rosmini deduce tutti i principî del liberalismo classico, sviluppa una critica assai veemente delle «piaghe» della Chiesa e demolisce la falsa teologia implicita in tutti i «perfezionismi» utopistici, che pretendono di poter superare la finitezza, sacrificando le possibilità aperte dal presente in nome di un impossibile e messianico futuro. Luigi Taparelli d’Azeglio (fratello di Massimo, grande protagonista del *Risorgimento* e primo Presidente del Consiglio nominato da Vittorio Emanuele II), è stato un riformatore “neo-guelfo”, veemente fustigatore dell’«idolatria» del dispotismo di Stato. Egli ha tentato di armonizzare il liberalismo (e le altre scienze moderne) con il Cristianesimo, nel quadro di una filosofia del diritto capace di difendere l’oggettività del diritto naturale ed il personalismo economico. Diversamente dalla maggior parte degli studiosi, Paolo Heritier non considera Taparelli come un avversario del mercato, ma piuttosto come un liberale che ha insistito sul fondamentale ruolo regolatore dello Stato di diritto.

Seguono una serie di capitoli dedicati alle grandi figure del liberalismo economico: Pareto, Pantaleoni, De Viti de Marco, Einaudi e Leoni.

Nel capitolo intitolato «Vilfredo Pareto e la revisione del liberalismo economico classico», *Philippe Steiner* descrive la parabola di Pareto che, partendo da un razionalismo liberale «ottimista», ispirato a Bastiat e alla sua teoria della spoliazione perpetrata da alcune minoranze protette dallo Stato, giunge ad un «pessimismo» sociologico, basato sulla teoria della circolazione e della decomposizione delle *élites*.

Flavio Felice, professore all'Università pontificia Lateranense, presenta le figure di Pantaleoni e di De Viti de Marco, due grandi economisti della fine del diciannovesimo secolo, esperti di scienza delle finanze: («Il liberalismo radicale dei primi anni del ventesimo secolo. in Italia. Maffeo Pantaleoni – Antonio De Viti de Marco»). Questi autori hanno studiato la spesa pubblica, il problema dell'efficienza di tale spesa e quello della sua compatibilità con i principi della giustizia. Come ha riconosciuto James Buchanan, le loro analisi dei rapporti economici tra società civile e Stato sono pionieristiche e anticipano i contributi della scuola della *Public Choice*.

Tra i maggiori liberali italiani del ventesimo secolo vi è anche Luigi Einaudi, la cui carriera accademica e politica è stata folgorante: professore e rettore dell'Università di Torino, nonché vicepresidente dell'Accademia dei Lincei, diviene, nel 1945, governatore della Banca d'Italia, poi ministro e, dal 1948 al 1955, Presidente della Repubblica italiana. Einaudi è stato il maestro di generazioni di liberali. *Enzo Di Nuoscio*, professore all'Università del Molise e alla LUISS di Roma, dedica a tale figura il capitolo «Il liberalismo di Luigi Einaudi». Secondo Einaudi, il liberalismo è un metodo per risolvere *empiricamente* i problemi sociali, attraverso tentativi ed errori (principio del *problem solving*). In quanto metodo, il liberalismo si basa sulla scelta etica della libertà e sul ruolo centrale dell'individuo. Per via dei limiti cognitivi implicati dalla complessità, è impossibile sostituire le decisioni politiche al “calcolo economico” effettuato spontaneamente dal mercato. Inoltre, il mercato, lo Stato di diritto e la democrazia sono considerati inscindibili. Luigi Einaudi è stato uno dei grandi critici del fascismo, dello statalismo burocratico e dei monopoli pubblici e privati, che risultano fatali per la libertà. Egli ha esteso il principio di concorrenza anche ai sindacati e alle leghe operaie e ha sostenuto che la competizione liberale è perfettamente compatibile con una solidarietà sociale capace di aggiungere all'eguaglianza giuridica e formale dei diritti l'eguaglianza concreta delle possibilità.

Un altro grande esponente del liberalismo italiano, meno conosciuto, nonostante sia stato amico intimo di Hayek e presidente della Mont Pelerin Society, è Bruno Leoni, un filosofo del diritto. *Antonio Masala* dedica a questo autore il capitolo intitolato «Libertà e diritto nel pensiero di Bruno Leoni». Secondo Leoni, i due elementi fondamentali della modernità sono la scienza e la legge, derivanti entrambi da un processo storico di natura evolutivista. Leoni si è concentrato sull'analisi del diritto, sottolineando come la legislazione imposta dall'alto sia l'effetto di ciò che Hayek chiama “costruttivismo”. Inoltre, egli ha sostenuto che è necessario sviluppare una teoria del *diritto spontaneo*, legato all'au-

to-organizzazione catalattica: ripartendo dal diritto romano, il primo esempio di tale *diritto spontaneo*, Leoni ha quindi sviluppato una teoria evoluzionistica e adattiva del diritto.

È impossibile parlare della filosofia italiana senza accennare al pensiero di Benedetto Croce. Benché questi difenda un liberalismo politico basato su un idealismo storicista, ben diverso dai liberalismi tecno-scientifici ed economici, abbiamo ritenuto che non potesse mancare un capitolo dedicato all'analisi delle sue idee. *Roberta Adelaide Modugno*, professoressa all'Università di Roma Tre e ricercatrice del Centro di Metodologia delle scienze sociali della LUISS, presenta «L'apporto di Benedetto Croce al liberalismo italiano». In questo capitolo, si sottolinea come, malgrado la sua incomprendimento del «liberismo», Croce si sia fatto promotore di un «liberalismo» di incontestabile valore.

Jean Petitot, professore all'EHES (École des Hautes Études en Sciences Sociales) e direttore del CREA (Centre de Recherche en Épistémologie Appliquée) dell'École Polytechnique di Parigi, si occupa di una figura straordinaria, poco conosciuta al di fuori dei confini italiani, ma leggendaria in patria: Piero Gobetti («Liberalismo e Illuminismo. La *Rivoluzione liberale* di Piero Gobetti»). Senza dubbio il più acuto filosofo politico della sua generazione, Gobetti è stato massacrato dalle milizie fasciste ed è morto a Parigi, a soli 25 anni, nel 1926. Prima di questa data, egli è riuscito però a sviluppare il fondamentale concetto di «rivoluzione liberale», ispirato ai grandi contributi del liberalismo inglese e della tradizione italiana, dal *Risorgimento* di Cavour e Cattaneo, fino a studiosi come Pareto, Mosca e Einaudi. Egli ha elaborato la propria visione in contrapposizione all'idea di rivoluzione proletaria che il suo amico Antonio Gramsci aveva iniziato a propagandare. La coppia Gobetti-Gramsci rappresenta quella che è probabilmente la più significativa dicotomia politica del ventesimo secolo. Il capitolo presenta la breve ma intensa parabola intellettuale di Gobetti e offre qualche cenno sulla storia del liberalismo italiano che da essa dipende.

Dopo la sua tragica morte, Gobetti è diventato il punto di riferimento fondamentale per quegli esponenti intellettuali del liberalismo italiano che avevano particolarmente a cuore il problema della giustizia sociale e a cui sono riconducibili il movimento «Giustizia e Libertà», fondato nel 1929 dai fratelli Rosselli (assassinati in Francia, nel 1937, da sicari fascisti), e l'opera di Norberto Bobbio, il più noto dei suoi discepoli. *Luca Maria Scarantino*, segretario generale della Federazione Internazionale della Società di Filosofia, firma il capitolo intitolato «Il liberal-socialismo italiano. Croce, Calogero e Bobbio»: l'analisi che vi è sviluppata porta sul tema della priorità riconosciuta in tale tradizione alla giustizia, sull'idea secondo cui la storia della libertà è

la storia delle norme della libertà e sul modo in cui i liberalsocialisti italiani si sono sforzati di conciliare liberalismo e democrazia.

Infine, a conclusione di questa sezione, *Dario Antiseri*, professore dell'Università LUISS di Roma, dove è anche direttore del Centro di metodologia delle scienze sociali, dedica una riflessione a «Due figure del cattolicesimo liberale nel ventesimo secolo: Luigi Sturzo e Angelo Tosato». Fondatore del Partito Popolare italiano, esule prima a Londra, poi negli Stati Uniti durante il fascismo, Luigi Sturzo è stato un cattolico liberale «eretico», difensore, in nome del fallibilismo umano e dell'individualismo metodologico, di un ordine sociale pluralista e dell'economia di mercato. Egli si è opposto non solo allo statalismo e ai suoi monopoli, ma anche alle concezioni olistiche e organicistiche della Chiesa. Angelo Tosato, anch'egli uomo di Chiesa, teologo e biblista, autore di numerose pubblicazioni, l'ultima delle quali è la monumentale opera intitolata *Vangelo e ricchezza*⁵, ha posto l'accento su un'idea comune a molti cristiani: se il Cristianesimo consiste nel volere il bene di tutti gli uomini, ed in primo luogo dei poveri, è estremamente cristiano preferire il sistema economico che produce maggiore ricchezza, quindi l'economia di mercato. Per trasformare tale idea in una dottrina giusta ed efficace occorre però superare quella che Tosato definisce una lettura «ingenua» del Vangelo. Secondo tale lettura, dal momento che Gesù invita a soccorrere i poveri, egli farebbe della povertà un ideale da perseguire, detestando la ricchezza e coloro che la creano. Tosato mostra che una simile interpretazione del Vangelo è profondamente erronea e pone in evidenza il fatto che nelle Sacre Scritture è sempre necessario saper distinguere lo spirito dalla lettera.

4. IL LIBERALISMO TEDESCO

Uno sguardo d'insieme altrettanto ampio è proposto nella parte dedicata al liberalismo tedesco.

Tale sezione è introdotta da *Patricia Commun*, professoressa all'Università di Cergy-Pontoise e ricercatrice del Centre d'information et de recherche sur l'Allemagne contemporaine (CIRAC) («Introduzione. I liberalismi tedeschi»). L'analisi dell'autrice prende le mosse dal Sacro Romano Impero germanico e dalle tradizioni che, grazie ad esso, hanno informato la mentalità e la società tedesche. L'accento è posto sul ruolo pionieristico svolto dalla Prussia nel diciottesimo secolo, con la ricostruzione dei più significativi avvenimenti della storia politica tedesca, quali la riunione del Parlamento

5. A. Tosato, *Vangelo e Ricchezza*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.

di Francoforte. La studiosa tenta inoltre di delineare una tipologia delle differenti tradizioni liberali esistenti in Germania, spaziando dal liberalismo economico al liberalismo «culturale e universitario»; in ultimo, vengono prese in esame le cause della debole resistenza opposta dall'opinione pubblica all'ascesa del nazionalismo e del socialismo.

Detmar Doering, direttore dell'Istituto liberale della fondazione Friedrich-Naumann di Potsdam, presenta l'opera di Wilhelm von Humboldt («Wilhelm von Humboldt e le origini del liberalismo tedesco»). In Francia, l'autore è conosciuto come uno dei maggiori linguisti del diciannovesimo secolo. È ben noto anche il suo ruolo nella creazione dell'Università di Berlino (che oggi ne porta il nome), la prima in Europa ad avere uno statuto che stabilisse l'indipendenza intellettuale della ricerca scientifica, al fine di preservarla tanto dalle pressioni politiche dello Stato, quanto dalla tutela ideologica delle diverse Chiese. Tale modello sarà assai influente nel corso di tutto il secolo, soprattutto in Francia, dove vi si ispireranno i grandi fondatori dell'università, tra i quali Louis Liard. È invece meno noto il fatto che Humboldt sia stato un difensore convinto di tutte le forme di libertà, ivi compresa la libertà economica. Egli ha teorizzato l'importanza della libertà nello «sviluppo» e nell'«educazione» (*Bildung*) degli individui e delle società. Detmar Doering espone i contenuti di questa teoria humboldtiana della fecondità della libertà, soffermandosi sulla profonda influenza che essa ha avuto in Germania.

Segue il capitolo di *Ralph Raico*, professore presso lo State University College di Buffalo e studioso della storia delle idee economiche e politiche nell'Europa del diciannovesimo secolo. Raico mostra come, nel corso di tutto l'Ottocento (dunque anche in piena epoca bismarckiana), esista in Germania un pensiero autenticamente liberale («L'autentico liberalismo tedesco del diciannovesimo secolo»). Egli studia la ricezione dell'opera di Adam Smith e del liberalismo «manchesteriano» ad est del Reno, concentrandosi, in particolare, sulle figure di John Prince-Smith e di Eugen Richter. Raico sostiene che le idee liberali hanno avuto una forte influenza sui governi tedeschi, persino all'inizio dell'era bismarckiana, prima di conoscere il declino a tutti ben noto.

Nel Novecento, dopo la fine del nazismo, il liberalismo vive il proprio trionfo. Ciò non dipende soltanto dalla costituzione della Germania Federale, decisamente ispirata a principî liberali, ma anche dalla cosiddetta «economia sociale di mercato». Tale espressione non deve essere considerata un sinonimo di «capitalismo renano» e, ancor meno, di socialdemocrazia. Si tratta, invece, di una dottrina economica autenticamente liberale, che è stata capace di favorire il miracolo economico del dopoguerra. Il liberalismo tedesco post bellico comprende tre grandi famiglie, affini ma al tempo stes-

so ben differenziate: 1) l'“ordo-liberalismo” o Scuola di Friburgo, tra i cui leader si trovano personalità quali Walter Eucken e il giurista Franz Böhm; 2) l'“umanesimo economico” di Wilhelm Röpke e Alexander Rüstow; 3) il gruppo di Alfred Müller-Armack, un movimento intellettuale di cui fa parte anche Ludwig Erhard, il professore dell'Università di Monaco che diventerà Cancelliere della RFT.

La prima scuola viene presentata da *Viktor Vanberg*, professore all'Università di Friburgo in Brisgovia e direttore, sempre a Friburgo, dell'Istituto Walter Eucken, che è ancora oggi l'incarnazione istituzionale dell'ordo-liberalismo («La Scuola di Friburgo: Walter Eucken e l'ordoliberalismo»). Lo studioso prende in considerazione gli esponenti di tale corrente intellettuale e le loro opere. Egli segnala come il termine “ordo”, presente appunto nell'espressione “ordo-liberalismo”, non faccia riferimento alla necessità di una restrizione statalista o interventista della libertà, bensì alla tesi di Eucken e Böhm, secondo cui è indispensabile un quadro istituzionale adeguato per far funzionare efficacemente una società libera. Il liberalismo non è la «legge della giungla»: esso richiede la creazione di determinate istituzioni che non sempre sono date e che si devono poter migliorare per via politica.

La seconda scuola è descritta da *Gerd Habermann*, professore dell'Università di Potsdam e presidente della Fondazione Friedrich August von Hayek di Berlino («La “misura umana” o l'“ordine naturale”: l'umanesimo economico di Wilhelm Röpke e Alexander Rüstow»). Dopo il 1933, ossia dopo l'avvento del nazismo in Germania, l'economista Röpke e il filosofo e sociologo Rüstow decidono di lasciare il loro Paese: il primo si trasferisce in Turchia, il secondo in Svizzera. Nel 1947, essi sostengono Hayek nella creazione della Mont Pelerin Society. Entrambi teorizzano un liberalismo moderato, un nuovo “umanesimo”, lontano tanto dalla barbarie nazista, quanto da quella comunista; propugnano l'“economia sociale di mercato”, ma sono critici nei confronti della socialdemocrazia.

Nils Goldschmidt, ricercatore all'Istituto Walter Eucken, ricostruisce in maniera dettagliata la storia del concetto di economia sociale di mercato («Alfred Müller-Armack e Ludwig Erhard: il liberalismo sociale di mercato»). Egli mostra come tale concetto inizi ad essere teorizzato già durante il periodo nazista; in seguito, esso trova una definizione più precisa grazie alle relazioni strette tra la Scuola di Friburgo e personalità come Franz Oppenheimer e Alfred Müller-Armack. Il Cancelliere Ludwig Erhard è l'erede di questa tradizione, alla quale ha fornito il proprio contributo originale.

Michael Wohlgemuth, anch'egli ricercatore presso l'Istituto Walter Eucken, presenta gli esponenti della prima e quelli della terza scuola, ponendo

in evidenza come, fin dall'immediato dopoguerra, la Germania si leghi agli "Austriaci" (in particolare ad Hayek, il cui ultimo incarico universitario è stato quello di professore all'Università di Friburgo, dove ha occupato la cattedra di Walter Eucken) e alla nuova "internazionale liberale" che nasce a seguito della creazione della Mont Pelerin Society («L'influenza dell'economia austriaca sul liberalismo tedesco»). Sono molte e preziose le informazioni storiche che lo studioso fornisce al lettore a riguardo.

5. IL LIBERALISMO AUSTRIACO

La sezione successiva è dedicata al liberalismo austriaco. Se essa risulta in parte differente rispetto alle precedenti, ciò non dipende del fatto che tale tradizione sia meno importante delle altre, bensì, al contrario, dalla sua eccezionale rilevanza nel quadro del liberalismo novecentesco: in Austria, infatti, sono nati i padri intellettuali del liberalismo moderno, su tutti, Mises, Popper e Hayek. La sezione è dunque costituita da un numero minore di capitoli di taglio storico, a cui sono stati preferiti dei contributi più teorici, volti ad analizzare in modo approfondito le tesi dei grandi Austriaci.

Jörg-Guido Hülsmann, professore all'Università di Angers e *Senior Research Fellow* del Mises Institute di Auburn, ricostruisce le origini della Scuola Austriaca («La scuola austriaca tra la fine del diciannovesimo secolo e l'inizio del ventesimo secolo»). Egli analizza dettagliatamente la tesi – che trova la critica tutt'altro che unanime – secondo cui le teorie economiche sviluppatesi in Austria, Paese cattolico, affonderebbero le proprie radici nella tradizione della "Scuola di Salamanca" (non si deve dimenticare che, nel corso del Cinquecento e del Seicento, l'Austria e la Spagna facevano entrambe parte dell'impero asburgico: ciò ha senza dubbio favorito gli scambi intellettuali tra i due Paesi). Hülsmann ricostruisce la storia della scuola austriaca e presenta sinteticamente il pensiero di tre dei suoi principali esponenti: Carl Menger, Eugen Böhm-Bawerk e Ludwig von Mises.

Gli "Austriaci" del ventesimo secolo – Mises, Hayek, Popper (e Polanyi) – hanno svolto gran parte della loro attività di ricerca in Paesi anglosassoni. Il loro esilio, indubbiamente drammatico dal punto di vista umano e personale, è stato tuttavia un evento positivo per la scienza. La scoperta di un nuovo contesto culturale ha giocato un ruolo fondamentale nella maturazione delle loro idee. All'epoca, molti intellettuali dell'Europa occidentale erano convinti che il comunismo costituisse l'antitesi del fascismo. Tale opinione non poteva essere condivisa da studiosi nati sotto l'Impero austro-ungarico, quali Friedrich von Hayek, Michaël Polanyi o Karl Popper (oppure di origine

tedesca, come Hannah Arendt). Originari di Paesi dell'Europa centrale che avevano conosciuto a intervalli ravvicinati sia l'uno che l'altro totalitarismo, essi si trovarono nella condizione di poter cogliere profonde similitudini tra i due sistemi, similitudini che sono alla base dal concetto stesso di «totalitarismo», proposto e analizzato da Hannah Arendt. Questi intellettuali emigrarono in Paesi occidentali (Francia, Inghilterra, Nuova Zelanda e Stati Uniti) dove poterono apprezzare il funzionamento e la prosperità delle società liberali. Grazie alla loro posizione epistemologicamente privilegiata di osservatori posti al tempo stesso «al di dentro» e «al di fuori» delle società che erano oggetto dei loro studi, essi seppero comprendere i fondamenti delle società libere meglio di coloro che avevano vissuto sempre e soltanto al loro interno e che, proprio per questo, non potevano avere altro che una vaga idea dei principi e delle regole su cui esse si basavano. Sorpresi da questa sorta di «cecità» comune ai membri di tali società, essi procedettero ad una radicale rifondazione delle teorie liberali, scegliendo come nuovi punti di partenza le scienze umane ed economiche, e non soltanto i presupposti ideali e metafisici su cui tali teorie si erano in precedenza basate.

Molti capitoli sono dedicati alla figura e all'opera di Hayek. *Philippe Nemo* espone la teoria hayekiana dell'auto-organizzazione del mercato, uno degli ambiti a cui è applicabile il paradigma generale dell'«ordine auto-organizzato» («La teoria hayekiana dell'auto-organizzazione del mercato [la 'mano invisibile']»). Egli pone l'accento sulle caratteristiche formali di questo tipo di ordine e, in particolare, sul fondamentale ruolo cognitivo del diritto e dei prezzi: questi, infatti, permettono di comprendere come azioni economiche non coordinate da un'autorità centrale, né stabilite sulla base di un accordo esplicito tra gli agenti economici, possano auto-regolarsi, strutturando la sofisticata divisione del lavoro che caratterizza le moderne economie di mercato. Chi non comprenda il principio di tale coordinamento «automatico», non riuscirà a cogliere appieno i presupposti epistemologici delle tesi liberali.

Jean Petitot dedica due capitoli ad Hayek. Nel primo, sviluppa anch'egli un'analisi formale («Modelli formali della "mano invisibile": da Hayek alla teoria dei giochi evolutivista»). In particolare, lo studioso critica quanti obiettano ad Hayek di avere sostenuto una posizione non scientifica o addirittura anti-scientifica, in quanto basata sul rifiuto del «costruttivismo razionalista» e sull'accettazione, al contrario, di regole di comportamento tradizionali, che non è possibile spiegare in termini deterministici. In realtà, la fondatezza di questo presunto irrazionalismo è dimostrabile scientificamente. Petitot pone in evidenza, ad esempio, come la teoria evolutivista dei giochi permetta di modellizzare alcuni aspetti dell'evoluzione culturale, benché tale evoluzione non sia un processo di tipo deterministico.

Nel secondo contributo dedicato ad Hayek, lo stesso studioso sottolinea che il liberalismo dell'autore austriaco è legato ad una dimensione etica, istituendo un parallelo fra tale liberalismo e quello di Kant; un simile accostamento è giustificabile sulla base del fatto che entrambi gli autori sono dei teorici della "fallibilità", ossia della razionalità limitata («Liberalismo e Libertà: Hayek e Kant o un'etica della finitudine»).

Dal canto suo, *Robert Nadeau*, direttore del Dipartimento di Filosofia dell'Università del Québec di Montreal, sostiene che tutte le critiche di ordine etico che sono state mosse ad Hayek soprattutto per attaccare il suo rifiuto del principio di «giustizia sociale», sacro agli occhi di tanti nostri contemporanei, sono un puro e semplice errore logico: un «errore di categoria» («Friedrich Hayek e la natura del liberalismo»). Hayek, in realtà, non è un pensatore morale e, di conseguenza, non ha senso criticare le sue tesi da un punto di vista etico. Egli è un epistemologo e un filosofo sociale, che addita le conseguenze derivanti dal fatto che non possono esistere uomini o gruppi dirigenti dotati di onniscienza. Per far fronte all'impossibilità dell'onniscienza e all'inevitabile dispersione della conoscenza tra gli individui, la società ha trovato un rimedio o, meglio, una "risposta adattiva" efficace: le istituzioni scientifiche, politiche ed economiche di tipo liberale. Se si desidera che queste istituzioni continuino ad esistere è necessario abbandonare determinati principi comunitari tradizionali, ossia combattere determinati istinti atavici, che vengono talvolta identificati con la morale. Se, invece, ciò che si vuole è proprio difendere tali principi e tali istinti, è necessario mostrare l'infondatezza delle tesi epistemologiche, sociali ed economiche di Hayek. In ogni caso, tacciare l'autore austriaco di immoralismo è del tutto fuori luogo.

La teoria sistemica di Hayek, la cui importanza è fondamentale, è analizzata anche da *Jean-Pierre Dupuy*, professore all'École Polytechnique e all'Università di Stanford, nonché fondatore del CREA e direttore del Groupe de Recherche et d'Intervention sur les Sciences et l'Éthique (GRISE). Dupuy muove all'autore austriaco una critica importante («Friedrich Hayek ovvero la morale del mercato»). Egli tenta di mostrare che l'ordine spontaneo, concepito da Hayek come globalmente ottimizzante, può portare a delle aberrazioni, ossia a delle situazioni non solo sub-ottimali, ma anche potenzialmente letali per l'umanità. Egli chiama in causa il principio di *imitazione* che produce fenomeni di «causalità circolare» mitopoietici.

L'epistemologia di Karl Popper è assai simile a quella di Hayek; d'altra parte, i due pensatori hanno avuto numerosi scambi di idee e si sono influenzati reciprocamente. *Dario Antiseri*, uno dei maggiori esperti di Popper, espone le principali tesi del "razionalismo critico" di quest'ultimo («L'epistemologia di Popper. Razionalismo critico e liberalismo»). L'epistemologia falsificazionista

di Popper offre un ulteriore argomento in favore della democrazia liberale, mostrando come solo le istituzioni pluraliste possano fronteggiare le sfide poste dalla complessità, dall'innovazione e dall'“apertura” della società.

I due ultimi capitoli di questa sezione analizzano l'influenza delle idee “austriache” negli ambienti intellettuali liberali di altri Paesi, in particolare della Repubblica Ceca e degli Stati Uniti.

Josef Šíma, professore dell'Università di economia di Praga, mostra come i Cechi, che prima del 1818 erano cittadini dell'Impero austro-ungarico, abbiano svolto un ruolo tutt'altro che trascurabile nell'elaborazione delle cosiddette teorie “austriache”. Egli non mette certo in discussione il fatto che durante il periodo comunista non vi sia stata la possibilità di studiare in modo approfondito il liberalismo nelle università cecoslovacche; sottolinea, tuttavia, che i Cechi si sono, per così dire, ripresi rapidamente dopo la caduta del muro di Berlino, riscoprendo entusiasticamente le tesi liberali. Per illustrare come ciò sia avvenuto, egli racconta alcuni episodi che appartengono alla storia intellettuale recentissima del Paese («I Cechi e le idee “austriache”»).

Infine, *Roberta Adelaide Modugno*, professoressa dell'Università Roma Tre e autrice di molte pubblicazioni dedicate a Rothbard, propone una rigorosa analisi filosofica dei dibattiti generati dalle grandi opere austriache negli ambienti libertari americani («Un dialogo tra Austriaci e libertari americani»). Tali dibattiti hanno riguardato in particolare lo statuto del diritto naturale, un problema a cui sono legate questioni fondamentali, ma che appare assai difficile da risolvere e persino da definire. Hayek viene di nuovo chiamato in causa. I diritti dell'uomo e le libertà che lo Stato non deve ledere sono un fatto naturale o un fatto culturale? Se sono un fatto naturale, essi non possono conoscere un'evoluzione e devono essere considerati come invariabili nel tempo e nello spazio. Secondo Hayek, la storia e le scienze sociali mostrano in modo chiaro che tale tesi è insostenibile. Dal canto suo, Rothbard pone in evidenza il fatto che, se i diritti sono invece di origine culturale, allora essi non hanno alcuna possibilità di sopravvivere dinanzi alla minaccia dello Stato. Il dibattito resta aperto.

6. ALTRI PAESI DELL'EUROPA OCCIDENTALE

L'ultima sezione dell'opera propone alcune analisi più sintetiche della storia del liberalismo in altri quattro Paesi dell'Europa Occidentale: la Spagna, il Portogallo, l'Olanda e la Svezia.

José Maria Marco, professore dell'Università Pontificia Comillas di Madrid, tratta della storia del liberalismo in Spagna («Il liberalismo spagno-

lo»). Non va dimenticato che l'apporto intellettuale di questo Paese è stato essenziale all'inizio dell'Età moderna, grazie ai contributi della Seconda scolastica (che vengono analizzati, come abbiamo detto, nella prima parte del volume, intitolata «Le origini»). Tuttavia, la Spagna è una delle nazioni che, in seguito, hanno patito maggiormente le conseguenze della Contro-riforma: nella patria dell'Inquisizione, non vi potevano essere condizioni favorevoli allo sviluppo del liberalismo. Nessun grande Paese, però, è mai stato caratterizzato da una perfetta omogeneità ideologica. Il capitolo di José Maria Marco tratta di personalità, scuole e movimenti intellettuali che, soprattutto a partire dal diciannovesimo secolo, hanno iniziato a difendere la logica della libertà in Spagna. Il liberalismo non avrà modo di diventare dominante in seguito perché nel Novecento il Paese sarà segnato dal conflitto tra franchismo e social-comunismo. Tuttavia, le personalità e i movimenti cui si è fatto accenno hanno preparato il terreno per la Spagna post-franchista, democratica e aperta.

Considerazioni analoghe possono essere fatte per quanto riguarda il Portogallo, a cui è dedicato il capitolo di *José Manuel Moreira*, professore all'Università di Aveiro («Il pensiero liberale in Portogallo»). Grazie a questo contributo, assai ricco di dati storici, è possibile scoprire figure intellettuali poco conosciute al di fuori del Portogallo (o, quantomeno, poco note in Francia e in Italia), ma assai brillanti e originali, quali, ad esempio, Alexandre Herculano, Oliveira Martins e Almeida Garrett.

Veniamo all'Olanda. Un riferimento alla storia del liberalismo nei Paesi Bassi si trova già nella prima parte dell'opera, con il contributo di Hans Blom dedicato a Grozio. Il capitolo di *Henk te Velde*, professore all'Università di Leida, analizza la vita politica olandese tra Ottocento e Novecento («Liberalismo e partiti politici nei Paesi Bassi»). Nel Paese, è esistito un partito liberale la cui parabola storica è stata condizionata da fattori di ordine sociologico. Nel corso del processo che ha condotto all'allargamento del suffragio e alla partecipazione delle masse alla vita politica, il partito liberale, dopo essere stato considerato come un modello da imitare dai partiti socialdemocratici, è stato prima eguagliato in termini di peso elettorale e poi quasi spazzato via da questi ultimi; tale parabola è interessante in quanto è tipica di molti Paesi del Nord Europa e anche dei Paesi anglosassoni, dove la parola “liberale” ha finito per diventare sinonimo di «socialdemocratico». Alain Laurent ha recentemente contribuito a svelare le ragioni di questo piccolo enigma storico relativamente al caso degli Stati-Uniti⁶; nel capitolo di Henk te Velde,

6. Si veda Alain Laurent, *Le libéralisme américain. Histoire d'un détournement*, Les Belles Lettres, Parigi 2006.

il mistero viene invece risolto per quanto riguarda la storia dell'Olanda, un Paese talmente liberale dal punto di vista dei costumi e delle abitudini, che i suoi abitanti hanno difficoltà a prenderne coscienza a livello teorico.

In Svezia si è assistito ad un'evoluzione storica non dissimile da quella verificatasi in Olanda. Anche in questo Paese, nel diciannovesimo secolo, è presente un partito liberale, che riscuote un successo tale da ispirare la nascita di quei partiti socialdemocratici che finiranno per annientarlo. Tuttavia, la storia svedese presenta anche delle differenze significative rispetto a quella olandese. Essa può essere divisa in tre fasi ben distinte: l'ascesa, il trionfo e il declino del liberalismo. *Johan Norberg*, membro dell'Istituto Timbro di Stoccolma, descrive tali fasi come i tre atti di un dramma emozionante («La trasformazione liberale della Svezia tra il 1756 e il 1900»). Va comunque segnalato che, malgrado l'apparente estinzione del liberalismo e malgrado il fatto che la Svezia sia oggi, in 2005, insieme alla Francia, il Paese del mondo occidentale in cui i prelievi fiscali sono più elevati e in cui lo Stato assistenziale opera la maggiore redistribuzione delle ricchezze, la produzione economica svedese non è affatto retta dallo Stato e vi sono senza dubbio meno funzionari pubblici che in Francia. I fondamentali insegnamenti del liberalismo sembrano aver lasciato il segno in Svezia, come mostra talvolta persino l'operato dei governanti e dei sindacati socialdemocratici.

A conclusione dell'opera, *Barry Smith*, professore della New York University di Buffalo, uno degli ultimi giovani filosofi ad aver collaborato con Hayek, paragona il modello liberale, nel suo insieme e come paradigma metapolitico, agli altri «modelli di società» che possono essere prospettati all'umanità moderna («Il significato della vita e come valutare le civiltà»). Nello spirito di Wilhelm von Humboldt e della sua teoria della *Bildung*, egli pone in evidenza il fatto che l'umanità non sembra aver ancora trovato un modello migliore in termini di garanzie per lo sviluppo, di creatività e di possibilità di «ricerca della felicità». Non è escluso che un giorno possa trovarlo. Per quanto riguarda il presente, possiamo solo dire che il mondo moderno è il prodotto di tale modello.

PHILIPPE NEMO E JEAN PETITOT

Philippe Nemo e Jean Petitot
(a cura di)

Storia del liberalismo in Europa



PRIMA PARTE
LE ORIGINI



Le fonti del liberalismo nel pensiero antico e medievale

Le prime teorie realmente definibili come “liberali” appaiono in Europa soltanto in epoca moderna. Tuttavia, esse non sono sorte dal nulla; sono piuttosto il prodotto di una lunga storia che comincia prima del Medioevo, cioè nell’Antichità classica.

È un fatto sorprendente constatare che il “liberalismo” elaborato dai pensatori vissuti tra il sedicesimo e il diciannovesimo secolo consista in un miglioramento di antiche teorie e non in una creazione del tutto originale. Per distinguere le moderne teorie democratiche e liberali da quelle antiche è possibile paragonarle ad una casa che è stata ingrandita e abbellita. Alcuni muri sono stati abbattuti ma le nuove fondamenta sono state gettate su quelle antiche, continuando ad utilizzare il più delle volte gli stessi materiali. La tesi di una creazione per via rivoluzionaria della libertà in epoca moderna, conforme ad uno schema apocalittico-millennarista o ai principi della dialettica hegeliana (due modelli a cui si ispirano le moderne teorie rivoluzionarie), è un non-senso per lo storico delle idee. È possibile dimostrare che i pensatori a cui si attribuiscono le più drastiche e innovative “rotture” rispetto alla tradizione come, ad esempio, Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Hegel e Marx, sono, in realtà, responsabili di grandi regressi intellettuali. Lo si può constatare considerando il fatto che essi hanno ispirato essenzialmente, nei secoli diciannovesimo e ventesimo, le ideologie di estrema destra e di estrema sinistra; è chiaro che è difficile sostenere che il fascismo e il comunismo abbiano in qualche modo contribuito al progresso dell’umanità.

Vi è un’idea che ha preso corpo e si è affermata unicamente in epoca moderna; in particolare, verso la fine del diciassettesimo secolo e nel corso di quello seguente. Non si tratta affatto del concetto di libertà, la cui definizione viene già formulata tempo addietro, bensì di un’idea che è complementare rispetto ad esso, capace, per giunta, di rafforzarne l’importanza: l’idea che *la libertà consente l’esistenza di un ordine sociale di tipo superiore*.

Solo in epoca moderna gli studiosi cominciano a comprendere che, nell’ambito intellettuale, così come in quello politico e in quello economico, l’interazione spontanea degli individui genera forme di organizzazione

sociale più complesse ed efficienti rispetto a quelle arcaiche. La cooperazione tra gli studiosi, i cittadini e i soggetti economici non deve essere programmata da un'autorità centrale dotata di un potere discrezionale, né deve essere limitata agli scambi interni alle comunità considerate come "naturali": le famiglie, i Paesi e le corporazioni. Essa si rivela più vantaggiosa quando gli individui sono liberi di stabilire relazioni intellettuali, politiche ed economiche su basi contrattuali. L'efficacia della cooperazione sociale aumenta quando quest'ultima si *auto-organizza* all'interno di sistemi *policentrici*: l'opinione pubblica, la "repubblica delle lettere", la "comunità scientifica", l'*agorà* democratica, le libere elezioni e i mercati. Prima di questa svolta teorica fondamentale, la libertà era concepita come un principio antitetico rispetto a quello di "ordine". La libertà individuale era considerata un male sia per l'autorità gerarchica, di cui intralciava i piani, che per il gruppo "naturale", di cui minava l'unità. I pensatori moderni hanno compreso che, oltre all'ordine *naturale* e a quello *artificiale*, di cui parlavano i Greci, esiste un altro tipo di ordine: l'*ordine spontaneo*, che non è affatto in contrasto con la libertà, ma che, anzi, si nutre dei suoi frutti.

Attribuendo alla libertà individuale una funzione sociale positiva, tali autori riuscirono a valorizzarla più di quanto non fosse mai stato fatto prima e riuscirono anche a circondarla di un'aura di nobiltà; ciò creò di lì a poco i presupposti per l'invenzione e l'utilizzo dei termini "liberale"¹ e "liberalismo". Questi autori, per così dire, "spinsero la libertà ad alzare la voce", ad esigere un più esteso apprezzamento e una migliore protezione giuridica delle sue prerogative, tanto a livello pubblico quanto privato. Ma non furono loro a inventare il concetto di libertà! Infatti, l'eredità lasciata dalle generazioni precedenti concernente tale concetto era costituita non solo da idee vaghe o da tesi isolate, ma da vere e proprie teorie, definibili, per usare un lessico epistemologico, come raffinate e ben fondate. Per quanto sia inappropriato qualificare tali teorie come "liberali" *a posteriori*, è sicuramente lecito integrarle in una "storia del liberalismo" in senso lato.

Ritengo che sia possibile identificare schematicamente otto importanti presupposti antichi e medievali delle dottrine liberali moderne²: 1) La "libertà sotto la legge" della *polis* greca; 2) La teoria stoica del diritto naturale; 3) Il diritto romano come diritto scientifico; 4) Il diritto romano come valorizzazione della proprietà privata; 5) La Bibbia, una rivoluzione morale che preannuncia notevoli trasformazioni sociali; 6) Il razionalismo della

1. Sull'origine dell'uso di questa parola, si veda il capitolo di José Manuel Moreira.
2. Si può fare riferimento, per maggiori dettagli, alla nostra *Histoire des idées politiques aux temps modernes et contemporains*, Presses Universitaires de France, Parigi 1998.

“Rivoluzione papale” e il tomismo; 7) La tradizione della *Common law*; 8) La tradizione democratica nella dottrina della Chiesa, dalla *Regola* di San Benedetto fino al conciliarismo.

1. LA «LIBERTÀ SOTTO LA LEGGE» NELLA POLIS GRECA

I Greci hanno inventato la *polis*, un tipo di Stato in cui il potere non è più detenuto da un'autorità sacra, che trae la propria legittimazione dai miti e che governa in modo accentratore, discrezionale e non trasparente, ma è vincolato alla legge elaborata nello spazio pubblico, nell'*agorà*. Ora, quando la legge diviene pubblica e poi anche scritta (le due innovazioni avvengono quasi contemporaneamente), si creano i presupposti che rendono possibile la *libertà civile* in senso moderno. Lo Stato è vincolato a esercitare la coercizione nei limiti previsti dalla legge e può attentare alla libertà personale soltanto di coloro che la violano. Dato che la legge è generale e anonima, dato che si applica a tutti indistintamente e che tutti sono uguali al suoi cospetto (il principio dell'*isonomia* si afferma presso i Greci già all'epoca di Solone e dei “Sette Saggi”), e dato, inoltre, che essa è pubblica, dunque per definizione non retroattiva, il cittadino è in grado di sapere sempre *in anticipo* ciò che gli è consentito e ciò che gli è proibito fare. Pertanto dipende solo da lui se incappare o meno nella coercizione. La legge è per lui una “guida cognitiva”. Gli basta tenerne conto in modo razionale per poter disporre della sua vita a piacimento. Egli è *libero*.

Il cittadino greco non è tenuto ad obbedire a una persona di rango superiore (il re, il nobile o il capo della *tribù*), ma al magistrato, che è un suo pari investito per legge del potere di esercitare una carica pubblica. Il cittadino non obbedisce quindi alla persona del magistrato, ma alla legge, di cui questi è il provvisorio rappresentante. È una situazione completamente nuova, rispetto a quella in cui si trovava il suddito nelle monarchie sacre del vicino oriente: anche se quest'ultimo beneficiava della condizione di “uomo libero”, egli rimaneva, al pari dello schiavo o del servitore di un padrone, alla mercé del volere arbitrario del monarca o del capo, senza poter sapere in anticipo che cosa gli sarebbe stato impedito o ordinato di fare; di conseguenza, non poteva progettare la propria vita, né disporne liberamente. Erodoto deride crudelmente questo tipo di uomo che non è padrone di sé stesso e che è, proprio in ragione della sua condizione, passivo e fatalista; agli occhi dei Greci, civilizzati già da oltre due secoli all'epoca in cui Erodoto scrive, egli appare come un “barbaro”, rispetto al libero cittadino ellenico. Quest'ultimo sa e pretende di essere uguale agli altri cittadini, libero di parlare, libero di

agire e, una volta che i regimi tirannici avranno prodotto la transizione dall'aristocrazia alla democrazia, libero persino di partecipare in prima persona all'attività legislativa e al governo.

In altri termini i Greci hanno inventato, nel periodo che va dai "Sette Saggi" fino a Clistene e a Pericle, la *rule of law*. Non è certo un caso che sia questa espressione inglese la più idonea a descrivere l'ideale ellenico, se si considera che gli Inglesi del diciassettesimo secolo che ne sono gli inventori si sono rifatti esplicitamente al modello dell'antica Grecia³. I Greci hanno creato il sistema stesso che si basa sulla "libertà sotto la legge", la cui logica di funzionamento, esplicitata in modo magistrale da Locke, era già stata chiaramente intuita da Aristotele. Nella *polis* è la legge che governa, non gli uomini; gli uomini governano soltanto mediante la legge. Se in questo regno della norma esiste la libertà è perché il cittadino, pur non essendo libero di fare tutto (la legge gli vieta espressamente alcuni comportamenti), non è sottomesso alle *decisioni arbitrarie* di qualcuno. La libertà sotto la legge consiste nell'*assenza di coercizione*, vale a dire nella garanzia di non dover dipendere dall'altrui volontà arbitraria. I Greci dell'età classica hanno sperimentato e voluto questo ideale di libertà. Ciò appare evidente leggendo, oltre a Erodoto, autori come Tucidide, Aristotele, Senofonte, Isocrate, Lisia, Demostene.⁴... Essi hanno inventato il cittadino e la libertà civile, nonché il tipo di uomo che incarna tali categorie.

È necessario sottolineare un punto, già messo in evidenza da Hayek, ossia il relativo fraintendimento in cui incorre Benjamin Constant, quando nel suo famoso *pamphlet* contrappone troppo nettamente la «libertà degli antichi» a quella dei «moderni»⁵. A suo giudizio, la libertà degli antichi sarebbe stata solamente politica, consistendo nella libertà, collettivamente detenuta dagli abitanti di una città, di creare la legge, invece di vedersela imporre da un tiranno o da una potenza straniera. Ma una legge stabilita in questo modo sarebbe stata poco favorevole alle libertà civili individuali, che solo i "moderni" sarebbero riusciti a far prevalere. Contro tale tesi, Hayek fa notare che i decreti di emancipazione degli schiavi (ne sono stati ritrovati un gran numero, per esempio, negli *ex-voto* di Delfi) suggeriscono tutt'altra

3. Si veda Philippe Nemo, *Histoire des idées politiques aux temps modernes et contemporains*, cit., pp. 279-283.

4. E anche, in un certo senso, Platone, il quale rifiuta l'idea del dominio della legge e costruisce a tale scopo varie argomentazioni, ma che non proverebbe il bisogno di assemblare questa macchina da guerra contro la libertà, se non avesse quotidianamente sotto i suoi occhi lo spettacolo della libertà dei cittadini ateniesi.

5. Si veda Benjamin Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, 1819, (trad. it. *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Liberilibri, Macerata 2004).

interpretazione. Quando nell'antica Grecia uno schiavo veniva liberato, il decreto stabiliva che egli era libero di andare dove voleva, di stabilirsi dove preferiva, di scegliere il mestiere che più gli aggradava e di intraprendere liberamente un'attività commerciale. Che cosa sono queste libertà, se non delle libertà «moderne»? Gli autori dell'epoca hanno lasciato testimonianze ancora più significative in proposito. Quando si leggono il discorso di Pericle riportato da Tucidide⁶, o Aristofane e gli altri autori sopra menzionati, si ha la netta sensazione che i cittadini greci, almeno quelli dell'Atene classica, non erano affatto dei "sudditi"; ciascuno viveva liberamente e aveva del tutto interiorizzato il fatto che era legittimo vivere in questo modo e che chiunque avesse contestato tale diritto era un tiranno e un selvaggio.

A partire dal momento in cui si afferma la libertà di prendere parola nell'*agorà*, diventa possibile la critica e si sviluppa la razionalità⁷. La stessa idea di legge viene trasferita dalla *polis* alla natura: è proprio grazie al fatto che i "Saggi" hanno compreso che l'ordine sociale può derivare dall'obbedienza di tutti i cittadini ad una stessa legge, senza che tutti siano necessariamente sottomessi alla volontà discrezionale di un monarca, che alcuni di essi (come i fisici di Mileto) hanno cominciato a pensare che anche i diversi elementi della natura potevano essere ordinati non in virtù dell'azione intenzionale di una potenza sacra e antropomorfa, ma per via dell'obbedienza a delle leggi generali: le "leggi della natura". Da quel momento in poi la scienza consisterà nella ricerca di queste leggi e non verrà più fatto ricorso al mito (a partire da quel momento "scienza" e "mito" verranno concepite come nozioni antinomiche).

Si devono notoriamente a questo abbandono della mentalità magico-religiosa in favore di quella razionale l'invenzione e il sostanziale sviluppo da parte dei Greci, oltre che della matematica, delle grandi scienze naturali (la fisica, l'astronomia, la zoologia, la medicina, ecc.) e anche delle scienze umane e sociali (la grammatica, la retorica, la politica, la storia e persino, per certi aspetti, la sociologia e la psicologia). Tale processo creativo portò anche alla nascita delle scuole, delle "università", delle biblioteche e dei "musei": istituzioni la cui presenza ha un senso solo se esiste una scienza oggettiva e universale, trasmissibile a tutti, di carattere non esoterico e capace di progredire attraverso un'attività di ricerca metodicamente condotta.

6. Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, Mondadori, Milano 2007, libro II, pp. 533-539.

7. Si veda la celebre tesi di Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Presses Universitaires de France, Parigi 1962 (trad. it. *Le origini del pensiero greco*, Feltrinelli, Milano 2007).

Evidentemente la libertà assume un ruolo fondamentale in tale processo. Al pari dei cittadini greci, che nell'*agorà* hanno diritto di parola, di critica e di libera scelta dei magistrati da nominare (per quanto riguarda quelli che sono eletti) o delle leggi da approvare, gli scienziati hanno diritto di formulare ipotesi, di criticare e di rimettere in discussione anche nel modo più radicale le tesi esistenti (esistono, per esempio, numerose e precise prove di questo fatto per quanto riguarda le teorie astronomiche). È noto come Socrate sia stato condannato per motivi religiosi (sulla base di accuse fittizie, dato che si è trattato in realtà di una vendetta politica), ma Aristofane, appena prima dell'inizio della decadenza della democrazia ateniese, di cui Socrate sarebbe stato vittima, si prendeva la libertà di dire praticamente di tutto, tra gli applausi di un pubblico «emancipato». Anche Tucidide fu assolutamente libero di pensare e di esprimersi; se egli può essere considerato il primo storiografo scientifico, questo dipende proprio dal fatto che, nelle sue spiegazioni riguardo allo svolgimento degli avvenimenti, non ha mai dato importanza o prestato attenzione ai miti, alle credenze e ai “pensieri unici” del suo tempo. I cinici, gli scettici e i materialisti come Democrito o Epicuro hanno elaborato ipotesi talmente radicali sul *cosmo* e sulla vita che ancora oggi esse ci impressionano o addirittura ci scandalizzano. Tutti questi uomini sono stati “liberi pensatori”, più liberi di quelli delle successive generazioni dell'Antichità e, *a fortiori*, della maggior parte degli intellettuali vissuti durante il Medioevo cristiano o musulmano.

I Greci hanno dunque inventato la libertà di ricerca e la libertà di formulare ipotesi, elementi costitutivi del *liberalismo intellettuale*. L'Europa conoscerà di nuovo queste libertà soltanto molto tempo dopo e a prezzo dei più ardui sforzi. Il genio e l'eroismo di autori come Nicola Cusano, Bodin, Montaigne, Milton, Locke, Leibniz, Bayle, Voltaire, Diderot o Stuart Mill serviranno, per molti versi, solo a far riscoprire la libertà di pensiero degli intellettuali greci che, dopo qualche secolo di libera *polis*, era apparsa a questi ultimi come naturale. Ciò dovrebbe far riflettere sulla fragilità della libertà...

2. LA DOTTRINA STOICA DEL DIRITTO NATURALE

Dobbiamo agli stoici, i quali hanno sviluppato il pensiero di Platone, di Aristotele e delle loro scuole, la dottrina del *diritto naturale*, destinata ad assumere un grande rilievo – fino a diventarne il presupposto fondamentale – nell'ambito delle teorie liberali moderne.

Hayek definisce la «giustizia negativa» propria del liberalismo, quella che permette l'interazione pacifica ed efficace tra gli uomini, come il rispetto dei

“diritti naturali” di ciascuno. Egli elenca una lista di tali diritti breve, ma significativa: la proprietà privata, il rispetto dei contratti e il principio secondo cui si ha l’obbligo di riparare i torti commessi. Hayek riconduce l’origine di tale lista a Locke e a Hume. In effetti, Locke definisce il concetto di *property*, ossia l’“ambito” che è proprio di ciascun individuo, come “la vita, la libertà e i beni”; Hume, da parte sua, ribadisce che i diritti fondamentali sono la «stabilità del possesso», il «trasferimento della proprietà per consenso» ed il «rispetto delle promesse».

Tuttavia, la lista a cui fa riferimento Hayek non è stata affatto creata da Locke e da Hume. La sua storia è ben più lunga e va fatta risalire all’antichità. Essa è già presente negli scritti di Pufendorf e Grozio⁸, che la ritengono una dottrina classica dei giuristi. Essi hanno potuto leggerla nelle opere della Seconda scolastica⁹ e, in particolare, in Suarez e in de Vitoria, i quali l’hanno ripresa, a loro volta, dai trattati scolastici di diritto civile e di diritto canonico antichi e dalla tradizione tomista. Ma San Tommaso d’Aquino, quando scrive della giustizia nella *Summa teologica* (IIa IIae, questioni 66 e ss.), si presenta come un semplice intermediario di ciò che è stato detto sull’argomento da Cicerone, da Aristotele e anche dalla dottrina giuridica romana. Quest’ultima integra infatti la teoria del diritto naturale, dal momento che è il *Digesto* (1. 1. 10. 1) a fornirne questa significativa sintesi: *honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*¹⁰.

È dunque l’antica dottrina del diritto naturale a costituire l’origine remota, ma diretta, dell’idea moderna dei “diritti dell’uomo”, definiti come “diritti naturali” da tutte le più celebri “dichiarazioni”, a partire dal diciottesimo secolo fino ai giorni nostri. Essa è anche alla base della nozione di ordine spontaneo della società. Gli antichi non disponevano certo del moderno concetto di auto-organizzazione che, come abbiamo visto, rappresenta proprio la “frontiera epistemologica” il cui superamento determinerà l’inizio dell’età moderna. Essi hanno però compreso che l’ordine sociale poteva funzionare

8. Nel *De jure praedae*, del 1605, Grozio afferma che la base del diritto naturale è la conservazione di sé, da cui derivano le seguenti leggi: «È permesso difendere la propria vita da ciò che minaccia di essere nocivo», e «è permesso acquistare per sé e conservare le cose che sono utili alla vita»; inoltre «nessuno deve nuocere al suo simile» e «nessuno deve impossessarsi di ciò che appartiene a un altro»; infine, il diritto di difendersi, di recuperare ciò che è stato sottratto e infine il famoso *jus gladii*, il diritto di punire, che non è creato dallo Stato, ma è un diritto naturale dell’individuo, e se viene delegato allo Stato lo sarà ad alcune condizioni. Tutto il liberalismo di Locke è contenuto *in nuce* in questo trattato giovanile di Grozio. Si veda la nostra *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, cit., pp. 229-241.

9. Sulla Seconda scolastica, si veda *infra*, il capitolo di J. Huerta de Soto, [N.d.C.].

10. «Vivere onestamente [cioè conformemente alla natura, si veda il seguito di questo capitolo], non nuocere a nessuno, rendere a ciascuno il suo [ossia rispettare la proprietà privata].»

“da solo”, “naturalmente”, vale a dire senza l’intervento arbitrario di uno Stato organizzatore o di una mente calcolatrice; che l’interazione spontanea tra gli uomini poteva produrre già di per sé un ordine benefico; che lo Stato doveva lasciarlo libero di funzionare, di vivere; persino – tesi espressa in modo esplicito da Cicerone – che *lo Stato non doveva avere altra missione all’infuori di quella di far rispettare il diritto che rende possibile l’emergenza e il mantenimento di questo ordine sociale naturale*. Anche quando lo Stato, in qualità da garante dell’ordine, ricorre all’uso della forza (come lo stesso Cicerone, da magistrato, aveva fatto più volte) è per *ristabilire* l’ordine, non per *crearlo*. In questo principio risiede il fondamento intellettuale di tutte le concezioni politiche liberali successive.

La dottrina classica del diritto naturale è il frutto di un lungo processo di elaborazione che comincia con Aristotele e con gli stoici antichi e medi (come Panezio) e trova compimento nelle opere morali e politiche di Cicerone – *De Officiis*¹¹, *De Re Publica*¹² e *De Legibus*¹³. Proviamo ad abbozzarlo schematicamente.

Esiste una natura umana, individuale e sociale. L’uomo ha una forma o essenza ben precisa, determinata da quattro virtù (o «eccellenze», per tradurre in modo più fedele il termine greco *areté*) cardinali: la prudenza, la giustizia, la fortezza e la temperanza; attorno ad esse gravita una costellazione di virtù complementari¹⁴. Le comunità in cui vive l’uomo (la famiglia, il villaggio, le tribù, le città) sono anch’esse delle “nature”, aventi ciascuna la propria forma o essenza, che può essere descritta scientificamente.

La sfida che ogni natura deve vincere è quella di raggiungere la propria perfezione, vale a dire diventare in atto ciò che è in potenza. Nel caso dell’individuo, egli è perfetto quando raggiunge l’*honestas* o la “bellezza morale” che per l’anima significa perfezione, come la bellezza fisica significa perfezione per il corpo. Anche le comunità naturali conoscono la perfezione: per la *polis* si tratta della giustizia. Peraltro, questi due differenti tipi di perfezione trovano realizzazione assieme: è impossibile vivere da uomo onesto in una città ingiusta (ragion per cui il cittadino onesto non può, come dice Cicerone, disinteressarsi della politica, dedicare la propria vita al solo *otium* e alla libera speculazione, senza assumersi la propria parte di responsabilità sociale). E

11. Trad. it *Dei doveri*, Mondadori, Milano 2006.

12. Trad. it. *La repubblica*, Rizzoli, Milano 2008.

13. Trad. it. *Le leggi*, ETAS, Roma 2003.

14. La lista delle quattro *areté* risale almeno ai circoli socratici e viene correntemente utilizzata da Platone. Il contributo di Aristotele consiste nel fatto che egli intende descrivere questa natura morale dell’uomo negli stessi termini positivi e scientifici in cui descrive le caratteristiche fisiche nei suoi trattati di anatomia o di embriologia.

nella natura dell'uomo risiede la socievolezza. È persino riduttivo dire che l'uomo è "fatto per" vivere in società; la verità è che egli non è un uomo se non è un animale sociale. Aristotele lo aveva detto: un braccio separato dal corpo non è un braccio, ma il cadavere di un braccio. Quindi l'uomo non deve certo costruire il suo essere sociale: egli lo eredita alla nascita, ha una tendenza spontanea a cooperare con i suoi simili, a intrattenere con loro rapporti di fiducia e di lealtà – la famosa formula di Adam Smith secondo cui l'uomo ha una naturale inclinazione al *bargaining* (contrattazione) è solo un'eco tardiva di questa tradizione. Ed è falso che l'ordine sociale, come riterranno Machiavelli e Hobbes, sia un artefatto e che si possa mantenere la pace sociale soltanto attraverso la coercizione e la creazione di un'organizzazione volontarista. L'uomo è naturalmente dotato di benevolenza, amicizia e predisposizione allo scambio e alla discussione nell'ambito delle comunità naturali in cui vive, che possono essere limitate come la famiglia, la tribù o la città, o estese come la comunità globale del genere umano. Anche se gli uomini, dice Cicerone, fossero provvisti materialmente di tutto e non avessero alcun bisogno di scambiarsi beni e favori, essi proverebbero comunque il bisogno di *parlarsi*, semplicemente per il piacere di sentirsi uomini, poiché il *logos* è nella loro natura.

Tale compimento del divenire umano in una società armoniosa è però condizionato da imprevisti e accidenti. Se è necessario che un essere naturale non divenga altra cosa rispetto a ciò che è¹⁵, nulla assicura che egli sfrutterà effettivamente tutte le potenzialità della sua essenza. In un mondo che non è determinista, ogni sorta di accadimenti può impedirglielo. La funzione di scienze come l'etica e la politica sta proprio nel fatto che esse possono fornire all'uomo una bussola per orientarsi in questa contingenza.

Va precisato che la natura umana, individuale e sociale, non è che una parte di quella grande natura che è Dio o il *Logos*¹⁶. Essa ne costituisce l'espressione più elevata, che si colloca appena al di sotto di Dio stesso, da cui l'uomo, dotato di *logos*, ha ricevuto un frammento o più precisamente una scintilla (poiché Dio è fuoco) di luce. Gli altri esseri della natura, ossia gli animali, i vegetali e i minerali, corrispondono a livelli più bassi e sempre più distanti dal fuoco divino. Il *Logos* divino organizza tutto l'universo secondo una Provvidenza universale, ovvero in modo che tutte le parti di quest'ultimo

15. Esso è prigioniero della sua essenza; l'universo fisso dei greci non conosce l'"evoluzione" darwiniana ed è impensabile che un uomo possa subire una qualche metamorfosi, autogenerarsi o essere radicalmente trasformato attraverso qualche ispirazione profetica o divina. In questa teoria della natura, non esiste alcunché di "sovranaturale" per definizione.

16. Per una descrizione generale del concetto stoico di natura, si veda l'esposizione di Pierre-Maxime Schuhl, prefazione di Emile Bréhier, *Les Stoiciens*, Gallimard, Parigi 2002.

siano in armonia reciproca; esso è simile al sistema nervoso di una piovra che organizza la vita dell'intero organismo dalla testa alle estremità dei tentacoli. Ciò che avviene in una parte, anche la più marginale, ha ripercussioni su tutte le altre: questo fenomeno è definibile come "simpatia universale".

Dato che esiste questa legge generale dell'universo, tanto più alto sarà il grado di armonia, quanto più ogni singola parte rispetterà tale legge. Ciò non è impossibile e nemmeno improbabile, dato che ogni parte, in quanto elemento del *Logos*, è predisposta a conformarsi alla legge del Tutto. Ne consegue che, se è vero che un imprevisto può sempre rompere l'armonia, *non è affatto un caso che esista l'armonia nell'universo*. Al contrario, l'armonia è nella natura delle cose. Non c'è alcun bisogno di forzare la natura e di imporle dall'esterno un qualche ordine artificiale, perché essa permetta a ogni essere di dare realizzazione e compimento alla propria forma, offrendo naturalmente il piacere agli animali e la felicità all'uomo dotato di ragione. Il singolo uomo e le comunità umane che vivono secondo natura saranno felici. Questa è la lezione morale di Panezio, ripresa da Cicerone e riletta al tempo degli umanisti, che si è alquanto scontrata con la tradizione medievale, giacché nella morale biblica, o perlomeno in quella cristiana (che sarà resa ancor più rigida, per quanto riguarda questo punto, da Kant), esiste un'antinomia fra la moralità e la felicità (intesa come felicità terrena). Per gli stoici, al contrario, quando un uomo sviluppa la propria natura fino alla perfezione, entra in simpatia con la natura universale e quest'ultima entra in simpatia con lui: un organo sano funziona bene all'interno di un corpo sano.

Ciò premesso, possiamo trattare il problema del diritto. Quando gli uomini fondano una città e ne stabiliscono le leggi, queste devono essere evidentemente conformi alla legge naturale corrispondente a quella dimensione della natura che le città rappresentano. Fortunatamente l'uomo è predisposto per natura a conoscere e a rispettare queste leggi. Questo perché, come abbiamo visto, la ragione umana è un frammento del *Logos* divino. Se ciò non basta a renderla idonea a comprendere intellettualmente la Legge in tutte le sue sfumature, è comunque sufficiente per conferirle quella capacità di intuizione che è la "coscienza morale", la quale detta a ciascuno la propria condotta. È senza dubbio necessario promulgare un diritto positivo perché la legge naturale non dice tutto, e non lo dice in modo sufficientemente chiaro, dato che essa è solo una legge intuitiva. Inoltre, esistono alcuni ambiti in cui la legge naturale ammette più opzioni tra cui si dovrà scegliere, per evitare il disordine sociale. Per esempio, a seconda dell'ambiente sociale, la legge stabilisce la poligamia o la monogamia, due formule che permettono entrambe la stabilità della famiglia, la nascita e l'educazione dei figli, tutte cose volute dalla natura. Sono questioni arbitrarie di questo tipo che costituiscono il

diritto positivo. Ne deriva che, mentre la sola legge naturale è universale, tra i diritti positivi ci sono necessariamente delle differenze legate allo spazio e al tempo, che derivano dalla non-coincidenza delle decisioni arbitrarie che vengono prese all'interno delle diverse società. In ogni caso, la legge positiva non dovrà mai stabilire alcunché di *contrario* alla legge naturale.

Che cosa accade se si introduce una legge positiva contraria alla legge naturale, che modifica i rapporti umani in un senso incompatibile con ciò che vuole la natura? Esattamente ciò che accade quando si seziona il corpo di un essere vivente, spostando i suoi organi e collegando un'arteria con una vena o effettuando una qualsiasi altra manipolazione del genere. L'organismo è destinato a soffrirne e, infine, a morire. Allo stesso modo, un diritto creato arbitrariamente, senza che sia rispettata la norma del diritto naturale, comprometterà o renderà impossibile la vita sociale.

Ricorrendo a questa dottrina, gli stoici hanno compreso che «il diritto precede la legislazione», molto prima che Hayek elaborasse tale formula. La legislazione deve conformarsi ad un diritto oggettivo che le preesiste e che resta valido costantemente. Cicerone afferma il medesimo principio in questo celebre passaggio:

Esiste una legge vera, la retta ragione, conforme alla natura, universale, immutabile, eterna, che chiama l'uomo al dovere coi suoi ordini e lo distoglie con i suoi divieti dall'inganno. L'uomo onesto non è mai sordo ai suoi comandamenti e ai suoi divieti, ma sui perversi essi non hanno alcuna efficacia. A questa legge non è lecito opporre altre, né abrogarla completamente o in parte. Né il Senato, né il popolo hanno la facoltà di dispensarci dall'obbedienza che le dobbiamo e non c'è affatto bisogno di chiamare in causa un Sesto Elio¹⁷ per spiegarla o interpretarla. Questa legge non è diversa ad Atene piuttosto che a Roma, non cambia dall'oggi al domani, è una sola ed è una legge eterna ed immutabile che regge tutte le nazioni e in ogni tempo (*De Re Publica*, libro III, cap. XXII).

«Né il Senato né il popolo» possono abrogare o emendare il diritto naturale, e non possono nemmeno autorizzare qualcuno a non rispettarlo. Ogni diritto positivo deve essere conforme ad esso. Alcuni autori moderni hanno protestato contro tale limitazione della libertà di agire da parte dei legislatori, considerandola il retaggio di una mentalità primitiva e irrazionale. Lo Stato sovrano, si suole dire, citando (a sproposito) Bodin e (a ragione) Machiavelli e Hobbes, può fare tutto ciò che coloro che ne sono a capo considerano razionale ed opportuno. I governanti devono perciò rifiutare

17. Celebre giureconsulto.

l'idea di un "diritto naturale" a cui ci si *deve* attenere. Per gli autori moderni che difendono tale visione, l'unico diritto è quello stabilito deliberatamente dallo Stato. *Soltanto il positivismo giuridico è razionale e conforme alla libertà umana*. Questa libertà di emanare a piacere le leggi è stata celebrata prima dalle teorie assolutiste, poi da quelle giacobine e, infine, da quelle socialiste contemporanee. I teorici dell'assolutismo, utilizzando il linguaggio del diritto pubblico romano, hanno impiegato per giustificarla queste terribili formule: *quicquid principi placuit vigorem legis habet* («tutto ciò che piace al Principe – che diventerà, dopo la Rivoluzione: al popolo sovrano – ha forza di legge»), e *pro ratione voluntas* («la volontà – del Principe, successivamente: del popolo sovrano – in luogo della ragione»)¹⁸. Non è necessario che una legge sia buona e razionale perché essa sia ritenuta valida: basta e avanza che essa "piaccia" o sia "voluta" dal potere.

Questo rifiuto del giusnaturalismo in nome di una fiera affermazione della libertà umana è giustificato? Lo sarebbe soltanto, mi pare, qualora i teorici antichi del diritto naturale esigessero un cieco rispetto di principi legati alla superstizione o alla religione rivelata, o il senso della loro dottrina fosse quello di rinchiudere la libertà umana nei confini stabiliti da una norma esteriore, trascendente e intangibile, atta ad impedire qualsiasi miglioramento della legislazione e, di conseguenza, il progresso dell'umanità. Ma chi ha letto attentamente Cicerone e, ancora meglio, le leggi e la giurisprudenza romana, sa perfettamente che una simile interpretazione non regge.

Va detto, anzitutto, che la dottrina stoica del diritto naturale – Cicerone insiste su questo punto – non predica il cieco rispetto del *mos majorum*, ossia del costume tradizionale. Gli stoici sono infatti Greci ed ereditano l'atteggiamento critico dei sofisti. Questi ultimi si erano liberati della visione tradizionalista, distinguendo tra *physis* e *nomos*, vale a dire tra ciò che è "per natura" e ciò che è "per convenzione". La natura è universale ed eterna, mentre le convenzioni sono variabili nello spazio e nel tempo e sono, per definizione, suscettibili di essere sottoposte al vaglio della critica. La dottrina stoica del diritto naturale non è quindi affatto un "sistema tradizionalista".

Al di là di certe apparenze, dal punto di vista degli Stoici la normatività della legge naturale nei confronti della legislazione non ha nulla a che vedere con quella della *Legge divina rivelata*. È vero che la legge naturale è il *Logos*: ciò che gli stoici chiamano Dio. Tuttavia, questo loro Dio è tutt'altra cosa rispetto al Dio biblico: non parla agli uomini, né attraverso i profeti,

18. La prima formula viene ripresa da Ulpiano, giurista romano della fine del II secolo d.C., e la seconda da Giovenale. Si veda la nostra *Histoire des idées politiques aux temps modernes et contemporains*, cit., pp. 375-376, 698.

né con i miracoli. Non si “rivela”, e non ha motivo di farlo poiché, essendo materia, non è “trascendente”, ma totalmente immanente. È un Dio, ma un Dio naturale, conoscibile attraverso mezzi naturali. Il giurista deve *scoprire* il diritto nella natura sociale al pari degli altri scienziati che scoprono le leggi naturali in altri ambiti della conoscenza. Egli non deve custodire il senso di una Rivelazione passata e manifestatasi una volta per tutte, un *depositum fidei* che esige di essere difeso dogmaticamente; la legge naturale *continua a rivelarsi tutti i giorni attraverso l’esperienza e il ragionamento*¹⁹.

Il problema consiste nel fatto che essa non è conoscibile in modo completo: il *Logos* divino non può essere compreso nella sua totalità dal *logos* dell’anima individuale, che non è altro che una sua infima parte. Tale complessità, però, non determina un limite invalicabile, alla stregua di quello implicato dall’idea di trascendenza. I due *logoi*, quello dell’uomo e quello di Dio, sono sostanzialmente simili: la ragione umana può quindi progredire molto nella comprensione della legge naturale, se riesce ad utilizzare quel bagaglio di intuizione, esperienza (individuale e sociale) e ragionamento che le appartiene e di cui Cicerone, trattando dello studio del diritto, raccomanda il buon uso: l’esempio pratico che egli stesso ne offre si trova nelle sue riflessioni su *I doveri* (*De Officiis*), *La Repubblica* (*De Re Publica*) e *Le Leggi* (*De Legibus*).

Così, se è corretto dire che gli stoici sostengono che né la morale, né il diritto possono essere costruiti arbitrariamente dalla volontà dell’uomo, l’ostacolo a tale costruttivismo non dipende da fattori come la tradizione o la religione, ma è piuttosto di natura *epistemologica*. Gli uomini che si occupano di diritto non devono avere paura di modificarlo per paura di punizioni divine; d’altra parte, non possono produrre il diritto illimitatamente, perché devono essere portatori della virtù intellettuale della *prudenza*. Il diritto da essi formalizzato progredirà, ma lentamente e senza rimettere in discussione i principi che la coscienza addita loro. D’altronde, il loro proposito non deve essere quello di “progredire” nel senso del progressismo moderno. Essi devono modificare il diritto soltanto nella misura in cui ritengono che esso sia caratterizzato da lacune suscettibili di mettere in pericolo la normale ed armoniosa gestione della vita sociale. Devono correggere il falso diritto creato dai cattivi costumi, per ristabilire quello autentico, confacente alla natura delle cose e degli uomini. Per rispettare il diritto naturale non bisogna conformarsi in maniera ottusa e passiva alle tradizioni degli Antichi, ma si deve sovente innovare. Lungi dall’impedire il cambiamento, il rispetto del diritto naturale richiede anzi un’attività di revisione prudente, progressiva e

19. Su questi argomenti si veda la nostra *Histoire des idées politiques aux temps modernes et contemporains*, cit., pp. 331-338.

localizzata, proprio perché la verità del diritto non dipende dalla sua vetustà o dal suo carattere tradizionale, né dalla sua presunta origine divina, ma dalla capacità che esso ha di assicurare *nel presente* un ordine sociale benefico²⁰. Come sottolinea Cicerone, i giureconsulti romani si sono rifatti proprio a questi principi nel loro sforzo di creazione del diritto.

3. IL DIRITTO ROMANO COME DIRITTO SCIENTIFICO

Cicerone scrive proprio nel periodo più fecondo per la giurisprudenza romana. Dal 242 a.C., con l'istituzione del "pretore degli stranieri" (*praetor peregrinus*), i giuristi furono autorizzati ad allontanarsi dalla lettera del «diritto dei Quiriti», il tradizionale diritto etnico romano, e della "Legge delle XII Tavole", la cui codificazione risaliva al 450 a.C., ossia a poco dopo la fondazione della Repubblica. Essi ricevettero l'ordine di elaborare delle "formule" tali che qualunque cittadino o suddito dello Stato romano, anche se estraneo alla stirpe di Romolo, potesse comprenderle e riconoscerle come legittime; formule che non dovevano essere conformi alla lettera, ma allo spirito del diritto della città.

Tale libertà concessa ai pretori di allontanarsi dal diritto codificato si rivelò tanto feconda ed efficace da venire presto generalizzata, facendo nascere un nuovo tipo di diritto, quello creato nel corso del cosiddetto periodo del "processo formulare" (per distinguerlo dal periodo precedente, detto "delle azioni di legge"). I pretori romani, che non erano giudici, ma che accoglievano le denunce e "stabilivano il diritto" (nel senso che avevano il potere di qualificare giuridicamente le questioni sottoposte alla loro attenzione), cominciarono così a poter operare secondo procedure non più strettamente conformi alla lettera della legge. In questo modo essi furono in grado di contribuire, nel corso degli anni, all'evoluzione giuridica. Dopo essere entrati in carica ed aver pubblicato l'"editto del pretore", attraverso il quale indicavano come si sarebbero regolati nello "stabilire il diritto", essi beneficiavano non solo della possibilità di rifarsi alle formule tradizionali in uso, ma anche di modificarle o di crearne di nuove, in modo da soddisfare i bisogni degli imputati e di colmare le "lacune giuridiche" evidenziate dal contenzioso.

Così la giurisprudenza divenne, per la prima volta nella storia umana²¹, una *scienza*, vale a dire un sapere che si *scopre* e che si può modificare attra-

20. Si veda Cicerone, *De Legibus*, libro I, IV, 14-v, 15; libro I, VI, 18; libro I, XXII, 59; libro II, XVI, 40; libro III, IV, 10; libro III, XVIII, 40, ecc.

21. Almeno per la prima volta in modo sistematico; infatti i Greci, avendo inventato la democrazia nel quadro di uno Stato "laico", avevano anch'essi compreso che la legge poteva

verso la ragione, tenendo conto dell'esperienza e di "tentativi ed errori". Il diritto cessò di essere un'eredità sacra e inviolabile, trasmessa dagli "antenati" o da "Dio" (direttamente o grazie all'intermediazione dei suoi profeti). Si ammise l'esistenza di un principio ad esso "trascendente": la natura umana individuale e sociale, intesa come universale. Una natura umana non legata alla storia di un'etnia particolare, alla sua religione o alla sua cultura, ma comune a tutto il genere umano. Fu grazie al fatto che i giuristi romani recepirono dallo stoicismo e dalla filosofia greca in generale l'ideale del cosmopolitismo – ossia del carattere universale della natura umana – che essi poterono concepire "formule" giuridiche adatte agli uomini delle differenti etnie che si incrociavano a Roma. Questi uomini potevano avere nei loro luoghi d'origine differenti religioni, differenti costumi e differenti "diritti positivi", ma avevano comunque una stessa natura. Quindi, trovando formule giuridiche sempre più conformi al diritto naturale comune, si riducevano necessariamente le distanze tra di loro e se ne facilitava l'intesa. Proprio per questo, le formule dovettero essere sempre più astratte, ossia sempre più prive di elementi connessi a costumi etnici particolari, accettati da alcuni ma rifiutati da altri.

Il lavoro dei giureconsulti romani si attenne a questo "ideale regolatore" nel corso dei circa tre secoli e mezzo di durata del processo che diede vita al *corpus* giuridico, poi raccolto nei grandi codici. Essi lavorarono, appunto, non ispirandosi al *passato* (vale a dire al costume degli antenati, al *mos maiorum* o al Codice legislativo esistente: la Legge delle XII Tavole), o a qualche principio di tipo *trascendente* (connesso ad una forma di Rivelazione), ma, al tempo stesso, al *presente* e a ciò che è *atemporale*: essi, infatti, tenevano conto di ciò che apprendevano nel presente dalla disamina dei contenziosi e miravano a fissare regole che potessero essere valide per un futuro indefinito, almeno fino a quando non fossero state smentite dall'esperienza. Essi evitarono due errori contrapposti: il "cieco rispetto per la legge sacra", paralizzante e reazionario, e il "positivismo

essere fatta dagli uomini, affrancandosi dai presunti comandamenti delle forze sacre. Ma essa era creata per iniziativa degli oratori dell'assemblea che potevano essere dei demagoghi o degli ideologi. I Greci non sfruttarono metodicamente l'esperienza e il contenzioso, come fecero invece i giureconsulti romani. Si trova ancor meno questo metodo di creazione del diritto nelle codificazioni che precedono la giurisprudenza greca. Ad esempio, il re Hammurabi (xviii sec. a.C.), autore del famoso codice, tiene a farsi rappresentare sulla stele su cui è rappresentata la sua giurisprudenza, in compagnia del dio da cui dice di aver ricevuto l'ispirazione. Egli si serve, sinceramente o cinicamente, di un processo dello stesso tipo di quello di Mosé sul Sinai. È con questo sistema di creazione del diritto che la giurisprudenza romana rompe definitivamente.

giuridico”, arbitrario e dispotico. È in questo senso che si può affermare che *essi anticiparono veramente le moderne dottrine liberali*.

Tutto ciò aiuta a comprendere perché la loro opera sia stata riscoperta e studiata con passione dagli uomini del Medioevo, a partire dalla fine dell'undicesimo secolo e soprattutto nel corso dei due seguenti. Essi, infatti, presero sempre più le distanze sia dai vari fondamentalismi religiosi, sia dall'arbitrio del rivoluzionarismo millenarista e delle prime espressioni dell'assolutismo regio. I giuristi del Medioevo consideravano il diritto romano come la Legge per eccellenza e quest'ultima come l'espressione della Ragione per eccellenza: un modo, implicito e prudente, per suggerire che tanto la legge rivelata dei teologi fedeli alla lettera dei testi sacri, quanto il radicale anti-giuridicismo dei millenaristi e degli assolutisti erano irrazionali e che era invece necessario restituire alla ragione un ruolo centrale.

4. IL DIRITTO ROMANO E LA NASCITA DELLA PROPRIETÀ PRIVATA

Sofferamoci ora sul contenuto sostanziale del diritto romano. Il principale risultato derivante dall'approccio veramente razionale dei giuristi romani fu la definizione precisa della nozione di *proprietà privata*. Si tratta di un fatto fondamentale, ma ancora oggi largamente sconosciuto o di cui viene comunemente sottovalutata l'importanza nell'ambito delle scienze sociali e della storiografia.

I tentativi e gli errori relativi al contenzioso giuridico permisero di comprendere che esistono meno contrasti tra gli uomini quando vi è un criterio preciso per distinguere il *mio* dal *tuo*. O, in altri termini, che le liti nascono quasi sempre a causa della confusione che permette a due persone di accampare diritti parimenti legittimi su di uno stesso bene. Anno dopo anno, l'esperienza giuridica insegnava questa regola ai pretori, e anche come essa fosse valida a prescindere dall'origine etnica degli imputati. Dovendo essere la funzione del diritto e della legge quella di permettere la coesistenza e la cooperazione pacifica dei membri di una società, l'obiettivo che i giuristi nel corso dei decenni si prefissarono fu effettivamente quello di delimitare in modo sempre più preciso i confini degli “ambiti esclusivi” di ciascuno. Essi ne furono ampiamente consapevoli, come dimostra anche il *Digesto*, in cui la giustizia è definita come l'arte di *suum cuique tribuere*, ossia di «rendere a ciascuno il suo»²².

22. *Digesto*, 1, 1, 10, 1.

I giureconsulti romani definirono la natura della proprietà privata non soltanto per quanto riguarda i beni mobili, ma anche per la proprietà immobiliare e i beni immateriali (come la servitù o i titoli) o gli esseri viventi (gli animali e la loro prole). Essi elaborarono strumenti intellettuali sempre più raffinati per conservare in modo esatto la traccia dei confini dei differenti tipi di proprietà, ogniqualevolta questi fossero soggetti a complessi processi di modifica e di divisione, che avrebbero rischiato di renderne incerta l'appartenenza (ad esempio: la vendita, l'acquisto, il prestito, il deposito, l'ipoteca, ma anche il matrimonio, il divorzio e la trasmissione per eredità). Furono definiti anche l'acquisto e la vendita, distinguendo tali concetti da quelli di possesso e di pagamento di un debito, ed elaborando, inoltre, la nozione di contratto, con il sistema di diritti e di obbligazioni ad essa connesso.

Grazie a questa precisa definizione della proprietà e dei contratti, a Roma beneficiare della proprietà, sia materiale che immateriale, divenne più facile e più sicuro. Gli scambi economici poterono svilupparsi sulla base di una garanzia giuridica che, anche se non ancora paragonabile a quella dei moderni Stati di diritto, non conosceva eguali nelle altre società antiche. Ciò garantì alla società romana una superiorità economica notevole e fece sì che l'orbe romano fosse un mondo "capitalista" *ante litteram*, capace di una migliore divisione del lavoro e di una superiore produttività rispetto alle realtà confinanti. È senza dubbio questa la causa profonda e decisiva delle conquiste di Roma. I Romani hanno certo sconfitto gli eserciti stranieri anche grazie alle loro virtù militari, ma, in un mondo bellicoso e in cui tutti i popoli limitrofi erano pratici della guerra, non erano tali virtù che potevano fare realmente la differenza. La loro superiorità derivò piuttosto dalla capacità di organizzazione e dall'abbondanza delle risorse garantite alle legioni e, più in generale, allo Stato dal sistema economico; inoltre, i popoli colonizzati accettavano di buon grado la loro sottomissione, creando spesso un effetto di imitazione nei Paesi confinanti con le colonie dell'Impero e spingendoli a invocare il supporto militare di Roma nella speranza di poter essere integrati all'interno della "zona di prosperità" romana. Questa superiorità socio-economica fu appunto la conseguenza di un certo tipo di diritto, della sicurezza degli scambi e dell'aumento della produttività, favorito da una migliore forma di organizzazione.

Va aggiunto un aspetto fondamentale. Delimitando gli *averi* di ogni persona e garantendo attraverso il diritto la loro separazione permanente, i Romani hanno anche contribuito a distinguere gli *esseri* umani, definendo i confini del loro *ego*, personalità unica e originale. Col promuovere l'idea di "persona" umana individuale, distinta da ogni altra, essi hanno definitivamente emancipato l'umanità dalla logica tribale. Roma ha così creato

i presupposti della nascita dell'*umanesimo*, legittimo figlio del diritto romano della proprietà privata²³. Questo tipo di concezione della persona si diffonderà successivamente in tutto l'Occidente; gli ideali del liberalismo verranno proposti ed applicati del tutto naturalmente in una civiltà in cui era riconosciuto da secoli lo spazio privato della persona. È grazie al diritto romano della proprietà privata che hanno potuto affermarsi la possibilità concreta e l'idea stessa di "vita privata". D'altra parte, che cos'è la "società civile" dei liberali moderni, se non l'insieme delle vite private che interagiscono e cooperano mediante il libero contratto e il libero scambio, al riparo dall'interferenza dello Stato²⁴?

5. LA BIBBIA: UNA RIVOLUZIONE MORALE ISPIRATRICE DI GRANDI TRASFORMAZIONI SOCIALI

Un altro elemento fondamentale nella preistoria delle democrazie liberali va ricercato nel fatto che l'Europa è stata a lungo cristiana e – soprattutto a partire dall'emancipazione delle comunità giudaiche verificatesi nel diciannovesimo secolo – ebraica. Due millenni di predicazione giudaico-cristiana, combinata all'eredità della civiltà greco-romana, hanno modellato alcune caratteristiche peculiari della mentalità e dei costumi delle popolazioni europee che hanno portato alla nascita delle grandi istituzioni tipiche della democrazia liberale: la libertà di pensiero, lo Stato di diritto, il mercato e la democrazia. Mi rendo conto che sostenere l'importanza dell'eredità biblica nella genesi delle libertà moderne sembra paradossale per chi è vittima delle interpretazioni storiche costruite da un certo ateismo militante e crede in buona fede che le istituzioni liberali siano state create combattendo *contro* la tradizione giudaico-cristiana. Tuttavia, la tesi che io difendo è avallata dai fatti. È vero che spesso si è arrivati all'instaurazione delle istituzioni liberali lottando contro una Chiesa compromessa con lo Stato e con i poteri secolari, regredita verso il tradizionalismo, rigidamente intollerante e autoritaria, definibile quasi "pagana". Esse sono, però, filiazione diretta del messaggio profetico e spirituale della Bibbia.

23. Si veda a tal proposito il mio saggio *Qu'est-ce que l'Occident?*, Presses Universitaires de France, Parigi 2004, pp. 30-34 (trad. it. *Che cos'è l'Occidente?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 34-37).

24. Anche Hegel, che nutre scarsa simpatia per la società civile, considerata come puro «sistema di bisogni» in cui trionfa l'individualità soggettiva, ne riconosce l'origine romana. Si veda G.W.F. Hegel, *Lineamenti della Filosofia del diritto*, trad. it., Rusconi, Milano 1998, p. 576.

Nelle pagine seguenti mi limiterò a sviluppare sommariamente alcune argomentazioni, dal momento che ho già trattato questo tema altrove e in maniera più dettagliata²⁵. Ritengo che la Bibbia abbia conferito alla mentalità occidentale queste caratteristiche peculiari: 1) un senso cosmico della libertà, altro da quello puramente sociale attribuito ad essa dai Greci e dai Romani; 2) una predisposizione a superare la logica dei meccanismi vittimari, che ha permesso alle società giudaico-cristiane di spingersi molto più in là del diritto romano verso una valorizzazione assoluta della persona umana; 3) la separazione del potere temporale da quello spirituale, dunque la desacralizzazione dello Stato, condizione *sine qua non* della nascita delle democrazie.

1) *Il senso cosmico della libertà*

I pagani non potevano concepire la libertà come un principio assoluto. Certamente le riflessioni dei filosofi dell'età classica non erano influenzate da certi miti a cui credeva il popolo superstizioso, ma essa non era slegata da una "visione" caratteristica dell'epoca, secondo la quale il mondo è immutabile e ritorna sempre ad un punto di partenza con eterni movimenti ciclici. Esso è dominato da un Destino al quale nessuno può sottrarsi, nemmeno gli dei. È questa visione che Platone e gli stoici sviluppano, secondo modalità differenti, nelle loro dottrine filosofiche. Platone ritiene che l'individuo e la *polis* possano vivere armoniosamente soltanto "ancorandosi" al mondo delle idee, che è fisso e trascendente. Il re-filosofo, che conosce questo mondo intellettuale in quanto filosofo, obbligherà gli uomini, in quanto re, a conformarsi, impiegando i mezzi totalitari descritti nella *Repubblica* e resi ancora più radicali nelle *Leggi*. È sufficiente leggere le pagine di queste due opere dedicate alla democrazia, all'educazione e all'arte per constatare quanto poco Platone ami la libertà creativa. Quanto agli stoici, la legge naturale in cui essi credono è eterna e insuperabile. Essa è tendenzialmente buona e feconda e, per questo, bisogna amarla. Ma se succede, come può succedere, che essa si mostri terribile, bisogna amarla ugualmente e accettare i suoi decreti senza

25. Si veda Ph. Nemo, *Che cos'è l'Occidente?*, cit.; e «Quattro tesi sul tema dei rapporti tra liberalismo e Cristianesimo», in M.A. Cattaneo, R. Cubeddu, P. Heritier, C. Lottieri, Ph. Nemo, E. Robilant, *Problemi di libertà nella società complessa e nel Cristianesimo*, a cura di P. Heritier, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008. Questo volume raccoglie gli atti dell'omonimo convegno, del 2003, organizzato a Torino da Paolo Heritier. Questo testo è disponibile in francese con il titolo *Quatre thèses au sujet des rapports entre libéralisme et christianisme* sul sito Contrepoint philosophique, <http://www.contrepointphilosophique.ch/Philosophie/Pages/PhilippeNemo/LiberalismeEtChristianisme1.pdf>.

recalcitrare. *L'amor fati* è il *Leit-motiv* degli stoici del periodo imperiale, come Seneca, Epitteto e Marco Aurelio.

Questa non è la visione della libertà che hanno gli occidentali dei tempi moderni. Bisogna quindi che qualcosa sia intervenuto a modificare e, in un certo senso, a contrapporsi alle filosofie greco-romane della natura. Questo nuovo elemento è evidentemente la Bibbia.

Come Nietzsche ha capito assai bene, specialmente nella *Genealogia della morale*²⁶, i profeti ebrei sono i responsabili di una frattura storica. Prima di loro si era sempre pensato che i forti dovessero usare la loro forza, ossia governare, a scapito dei più deboli, destinati alla schiavitù. È vero che da un momento all'altro la ruota poteva girare: gli schiavi potevano diventare forti e ridurre in schiavitù i loro antichi padroni. Ma la legge in base alla quale ognuno vive secondo la propria natura veniva per lo più rispettata.

I profeti e i sacerdoti ebrei, sostiene Nietzsche, sono stati i primi a trasgredire questa legge. Egli attribuisce loro una motivazione volgare: deboli e pieni di risentimento, essi avrebbero voluto prendere il potere non mediante la forza, ma condannandone l'uso. Avrebbero allora esercitato il potere attraverso il terrore morale, una morale che da allora, secondo il filosofo, avvelena il mondo. Ma poco importa questa riduttiva psicanalisi nietzscheana. L'importante è il ribaltamento in sé e per sé. È corretto sostenere che i profeti ebrei sono stati i primi, almeno nella storia della cultura a noi nota, a postulare che l'uomo *può opporsi alla propria natura*; che i «grandi uccelli da preda», che secondo Nietzsche non possono, né *dunque* devono, astenersi dal mangiare le «piccole pecore», lo devono e *dunque* lo possono fare; che allo stesso modo gli uomini possono liberarsi dalle loro passioni, dai loro bisogni, dai loro desideri e da ogni legge naturale. Così possono essere liberi non solo *gli uni verso gli altri*, come sostenevano nella stessa epoca i filosofi politici greci, ma liberi *in rapporto alla stessa legge naturale e al Destino*.

Questo ribaltamento culmina nel *mea culpa* cristiano. Ogni volta che il cristiano si batte il petto e dice: «Per mia colpa!», egli proclama: «Io sono libero!». In effetti non avrebbe senso per un uomo dire che è colpa sua se il mondo va come va, se non avesse avuto il potere di farlo andare diversamente. L'uomo che si riconosce responsabile nega allo stesso tempo il Destino.

Emmanuel Levinas ha condotto un'analisi di singolare profondità riguardo a questa rivoluzione etica compiuta dalla Bibbia. A suo parere, la relazione etica richiesta dai profeti biblici si definisce come «responsabilità verso gli altri». Il soggetto accetta di assumersi la responsabilità per ogni sofferenza umana, anche se egli non è stato in nulla la causa di questa sofferenza (si è dunque al di là del

26. Adelphi, Milano 2007.

diritto naturale che si limita a «riparare i torti»). Egli accetta di pagare un debito che non ha contratto e che eredita alla nascita insieme alla condizione umana (sta qui, per Levinas, il vero significato del dogma, comunemente così mal compreso, del «peccato originale»). La relazione etica è fondamentalmente asimmetrica, a differenza della giustizia decantata dai filosofi pagani che implica uguaglianza e reciprocità. Questa relazione ingiusta è ciò che il Vangelo chiama «amore».

Ora, riconoscersi responsabili di tutto ciò che va male nel mondo esclude che si abbia la serenità del saggio antico che accetta il mondo come è, con il suo inestricabile groviglio di bene e male. Recitare il *mea culpa* implica che si sia decisi a combattere il male fino a che esso non sia definitivamente scomparso. Tutto ciò non avrebbe senso se il mondo non *potesse* cambiare. La legge biblica dell'amore obbliga a uscire dall'Eterno Ritorno. È in questo senso che essa fonda una libertà nuova – una versione cosmica, e non più solamente sociale, come era per i Greci e i Romani, della libertà – di cui non si trova traccia in nessun'altra cultura precedente a noi nota.

Il mondo non è compiuto, equilibrato: come dice San Paolo, «tutta la Creazione fino al momento presente geme e soffre i dolori del parto» (Rom. VIII, 22). Non si tratta più solamente di *restaurare* il diritto dopo che è stato offuscato, come pretendeva la saggezza ciceroniana. Si tratta di cambiare il mondo per *farne* il regno del diritto. Il profeta biblico «non verrà meno e non si abatterà finché non avrà stabilito il diritto sulla terra» (Isaia, XLII, 3). Con il passare dei secoli, il cristiano sarà chiamato tutte le domeniche a «sollevare le montagne» e questa *libertà cristiana* sarà riaffermata dalla teologia fino al magnifico trattato di Martin Lutero che porta questo titolo²⁷. Questo stesso concetto di libertà sarà tradotto in razionalismo filosofico grazie ai *Fondamenti della metafisica dei costumi*²⁸ di Kant, la cui epistemologia critica permette di dare senso al paradosso del «Tu puoi perché devi»²⁹.

È necessario ribadire che è questa la fonte teologica primitiva da cui è scaturita l'idea di *progresso*. La fede nella possibilità di un mondo migliore ha assunto all'inizio forme millenaristiche e messianiche, di carattere espressamente religioso. Ma anche se, a partire dal Rinascimento, l'idea si è secolarizzata, è chiaro, a nostro avviso, che essa resta sottesa alle moderne teorie del progresso dell'umanità, per quanto riguarda lo sviluppo delle scienze, dei costumi o dell'economia:

27. Martin Lutero, *Sulla libertà del cristiano* (1520), Messaggero, Padova 2004.

28. La Nuova Italia, Firenze 1973.

29. La scienza, dice Kant, ci insegna l'esistenza di leggi che collegano i fenomeni. Ma i fenomeni non sono le cose in sé, per noi inconoscibili. A livello dei fenomeni esiste la non-libertà. Le cose in sé, invece, sfuggono sia alle forme dell'intuizione, sia alle categorie dell'intelletto; a questo livello, dunque esiste la libertà. La legge morale diventa pertanto autonoma dalle leggi della natura, le quali non possono esserle opposte per confutarla.

i nani moderni seduti sulle spalle degli antichi giganti secondo Pascal, l'odissea dello spirito umano secondo Condorcet, l'affermazione universale della Repubblica secondo Kant, l'educazione (*Bildung*) dell'umanità secondo Wilhelm von Humboldt, la «Società aperta» di Bergson, nozione ripresa da Popper, che scopre che questo tipo di società non è altro che un aspetto dell'apertura dell'universo stesso (*open universe*), ecc. In particolare si può pensare che sia profondamente cristiana l'idea di Turgot, secondo cui la società è colma di ricchezze assopite e si tratta dunque, se si vogliono alleggerire le miserie umane e favorire decisamente la pace sociale, di risvegliarle d'urgenza, liberalizzando gli scambi. Tale idea sarà sviluppata dall'«industrialismo» di Say e in seguito da tutti i «discorsi» moderni sulla «crescita economica». Questi «discorsi» ci sono diventati talmente familiari che non prestiamo più attenzione alla loro singolare novità nella storia della cultura, dimenticando che erano totalmente assenti nell'economia di Aristotele e nel mondo antico in generale. Io penso dunque che questo dinamismo, questa «messa in tensione» della Storia, non sarebbe stata possibile – che gli autori delle teorie moderne del progresso ne fossero coscienti o meno (e la maggior parte lo erano) – senza la profezia biblica dell'incompiutezza della Creazione.

Stando così le cose, lo storico del liberalismo si trova dinnanzi ad un problema di non poco conto. Non è forse vero che la rivolta contro il mondo ispirata dalla Bibbia contrasta con la legge naturale eterna dei filosofi greci e dei giureconsulti romani? Come si può allo stesso tempo non accettare il Destino e «vivere secondo natura»? Quali «diritti naturali» è possibile contrapporre alle aspirazioni dei profeti rivoluzionari che intendono instaurare il regno di Dio? Vedremo più avanti in che modo questo problema apparentemente insolubile è stato affrontato e risolto nell'ambito della tradizione intellettuale europea.

2) Il «granello di sabbia» inserito dalla Bibbia nei meccanismi vittimari e mimetici

Sottolineiamo, intanto, che lo spirito biblico *distruggerà il modello delle società arcaiche* e, in generale, porterà a valorizzare, in altro modo e a un grado diverso rispetto a quanto aveva fatto il diritto romano, la singola persona umana e la sua libertà – per definizione il presupposto di base di ogni liberalismo.

I profeti avevano detto che l'uomo che ha ricevuto gli insegnamenti della Bibbia non dovrà «spezzare la canna piegata, spegnere lo stoppino dalla fiamma smorta» (Isaia, XLII, 3). Questa intuizione si realizza con il Cristianesimo. In effetti, come ha magistralmente spiegato René Girard³⁰, l'avvenimento

30. Si veda René Girard, *Le bouc émissaire*, Grasset, Parigi 1982, cap. xv (trad. it. *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 2004).

che il Vangelo commemora è, come in tutte le religioni arcaiche, il sacrificio di una vittima da parte della folla. Ma, mentre in quelle la società conserva dell'avvenimento la versione che ne ha fornito la folla persecutrice, ossia il mito, questa volta i fedeli e gli apostoli della nuova religione conservano e divulgano la versione dell'avvenimento fornita *dalla vittima*. Sono le parole di Cristo, non quelle dei persecutori, ad essere custodite nella memoria ed erette a norme di pensiero e comportamento. Da allora in poi, quindi, quando una vittima inizierà ad essere perseguitata, si potrà vedere in questa la presenza di Cristo, per significare che l'accusa è ingiusta o spropositata. Non ci sarà più quella *unanimità mimetica* che è assolutamente indispensabile affinché il crimine si compia e il mito si cristallizzi.

Secondo René Girard, si deve assumere in senso *scientifico* la tradizionale affermazione secondo cui la Bibbia è «rivelazione»³¹. Essa, infatti, rivela agli uomini il meccanismo del capro espiatorio che è stato «nascosto fin dalla fondazione del mondo». Coloro i quali accolgono il messaggio non potranno quindi più mettere in opera in maniera innocente questo meccanismo che aveva fondato tutte le culture arcaiche e tradizionali. Al momento del rinnegamento di Pietro nel palazzo del Sommo Sacerdote³², si può credere che Gesù sia abbandonato da tutti, che ridiventi una classica vittima espiatoria e che il ciclo sacrificale pagano si richiuderà su di lui ancora una volta. Ma così non è perché Pietro, ricordatosi della frase di Gesù («Prima che il gallo canti...»), prende coscienza di essere stato travolto dal meccanismo del capro espiatorio. Ha rinnegato Gesù per non essere escluso dal gruppo dei persecutori. Adesso che egli *comprende* ciò che è successo, se ne pente amaramente e piange! Dunque, dopo questa prova, egli si è «emancipato». Non si lascerà più soggiogare dalla febbre collettiva che ostacola la carità. E insegnerà questa condotta esigente alla Chiesa, che lo proporrà come esempio all'umanità nel corso dei secoli.

Così, a mano a mano che la morale giudaico-cristiana penetrerà nelle società occidentali, l'individuo sarà sempre più protetto dalla morale, e presto, dal diritto. Ci si aspetterà da lui il meglio, anche quando le apparenze lo condannano, anche quando è handicappato o antipatico, anche quando la pensa diversamente dal gruppo. Allo stesso tempo le moderne dottrine democratiche, che hanno senso soltanto se *ogni voce conta*, e quelle liberali, che hanno un significato soltanto se ognuno è *libero di non imitare nessun altro*, potranno crescere sul terreno antropologico così seminato dalla predicazione giudaico-cristiana (resta peraltro ancora oggi aperta la questione

31. *Ivi*, cap. IX.

32. *Ivi*, cap. XII.

di sapere se e fino a che punto esse possano veramente prosperare su un altro *humus* geo-culturale).

Girard sostiene anche una tesi piuttosto audace. Se il «granello di sabbia» creato dalla carità blocca la mitopoiesi, esso prepara allo stesso tempo il terreno alla scienza. Dal momento che gli uomini diffidano del mimetismo che crea miti bugiardi e persecutori, essi sono portati a ricercare la verità oggettiva e a cercarla *da soli*. Dal momento che spetta *a me* impedire che altri siano accusati ingiustamente, sarò esente dalla responsabilità che incombe su di me solo quando per conoscere la verità avrò fatto tutto quel che poteva dipendere *da me stesso*, senza rimettermi agli altri nella smania di una passiva imitazione. Kant ha sostenuto, nel suo celebre saggio *Che cos'è l'Illuminismo*, che lo spirito degli Illuministi consiste nell'«osare giudicare tutto da soli»³³. Si può affermare che questo spirito derivi direttamente dalla profezia biblica. Per Girard è la rivoluzione *morale* della Bibbia che ha permesso la definitiva nascita *intellettuale* della scienza. È vero, egli osserva, che i Greci avevano osato pensare *contro*. Ma la Bibbia ha fatto di più, permettendo agli uomini di non aver paura di pensare *da soli*³⁴. Giordano Bruno, Galileo e molti altri ribelli sono stati condannati dalla Chiesa, è vero; ma essi non avrebbero avuto il coraggio di affrontare la Chiesa, se la Chiesa stessa non avesse insegnato loro la *santità* della dissidenza.

A ciò si aggiunga che l'anti-mimetismo della profezia biblica non solo ha impedito nel passato la perpetuazione delle culture arcaiche, ma resta ancora oggi un efficace antidoto contro le metamorfosi moderne di certe dottrine sociali arcaicizzanti, ossia tutte le forme di socialismo. In effetti, ogni tipo di socialismo – per lo meno quando inizia a diventare reale – suppone, in una maniera o nell'altra, il primato del gruppo sull'individuo, il trionfo di un “pensiero unico”, l'annientamento della persona, della sua mente e delle sue potenzialità. Non è quindi un caso se nel ventesimo secolo le più irriducibili resistenze che si sono opposte ai moderni totalitarismi, di stampo fascista, nazista e comunista, siano state cristiane o comunque

33. «L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di *minorità* che egli deve *imputare* a se stesso. *Minorità* è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. *Imputabile* a se stessi è questa minorità se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di servirsi del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! È questo il motto dell'illuminismo», I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, trad. it., in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1965, p. 141.

34. R. Girard, *Il capro espiatorio*, cit., p. 153.

derivanti da un umanesimo nutrito dall'apporto biblico³⁵. Anche per questo motivo, la Bibbia è parte integrante del "programma genetico" di ogni liberalismo passato e futuro.

3) *La desacralizzazione dello Stato*

Come ha magnificamente dimostrato Graham Maddox³⁶, la Bibbia è in definitiva la causa efficiente della comparsa della *democrazia* nella storia. Infatti, perché la democrazia facesse la sua apparizione, era indispensabile che lo Stato fosse desacralizzato e ricondotto allo *status* di strumento di governo. Ebbene, ciò fu fatto dai profeti ebrei fin dalla creazione dello Stato di Israele, ai tempi di Saul, Davide e Salomone. I profeti sono reticenti riguardo a questa creazione. È certo comprensibile che il popolo voglia uno Stato che lo protegga dai vicini bellicosi e lo faccia uscire dalla condizione socialmente inferiore di popolo nomade e proletario. Ma se esiste uno Stato, esisterà anche un re e allora Dio non sarà più l'unico re. Perciò, per i rappresentanti del monoteismo mosaico l'istituzione dello Stato è in sé sospetta. A malincuore Samuele acconsente all'unzione dei re, ma concede loro soltanto un potere limitato³⁷. Essi saranno legittimati a governare soltanto se utilizzeranno il potere loro conferito per favorire e sostenere i fini morali e spirituali del popolo eletto. Nel prosieguo della storia di Israele, i profeti costituiranno sempre un "potere spirituale" in contrapposizione al "potere temporale". Il Cristianesimo erediterà questa dualità feconda, confermata dalla parola d'ordine di Cristo, «Date a Cesare...». La Chiesa si atterrà allo stesso principio, malgrado alcuni abusi fin troppo noti, che sono comunque delle eccezioni rispetto al principio della separazione dei poteri, mai rimessa in discussione. La Chiesa lascia allo Stato l'esclusiva del potere temporale, ma, viceversa, si rifiuta di accordargli il benché minimo potere spirituale, ossia di essere la fonte e il giudice dei valori. Lo Stato stabilirà il diritto, ma non stabilirà né il Vero, né il Bello, né il Bene.

Ciò rappresenta una rivoluzione rispetto a tutte le forme di Stato conosciute in precedenza. Fino ad allora, tutti i capi di Stato erano considerati sacri, dal re africano capace di provocare la pioggia, agli Imperatori della Cina o del Giappone. Lo Stato cristiano, invece, è desacralizzato. È ancora riconosciuto pienamente legittimo nella sua sfera di potere, in base alle

35. Avremo occasione, più avanti, di citare la testimonianza di Benjamin Constant a questo riguardo, si veda *infra*.

36. Si veda Graham Maddox, *Religion and the rise of Democracy*, Routledge, Londra e New York 1996.

37. Si veda I *Samuele*, 8, 10-22.

parole già menzionate di Cristo. Ma, presso gli Ebrei, lo Stato ha uno *status* ancora inferiore, poiché è sempre, dopo l'Esilio, appannaggio dello straniero. Lo Stato per il giudaismo è "Babilonia", ossia il peccato, l'abominio della desolazione, che si tratti della stessa Babilonia, dei Persiani, dei Greci, dei Romani o di qualsiasi altro Stato in cui vivrà più tardi la *diaspora*. Si tratta di entità statali nei cui confronti gli Ebrei mostreranno all'occorrenza un forte attaccamento e anche una totale lealtà, ma che considereranno sempre come semplici strumenti del benessere sociale, passibili di giudizio critico, mai come un Assoluto (il che pone, in tempi moderni, il problema degli stretti rapporti tra ebraismo e sionismo). Per la tradizione giudaico-cristiana, lo Stato serve soltanto ad assicurare un *male minore*, ciò che Sant'Agostino chiama precisamente la «pace di Babilonia»³⁸, ossia l'ordine pubblico, mentre è inadatto ad assicurare quella giustizia e quel benessere perfetto che Aristotele e gli stoici concepivano ancora nell'orizzonte esclusivo della città. Lo Stato ha la funzione di impedire che la società diventi un inferno; ma non spetta ad esso custodire le chiavi del paradiso. Queste sono detenute da un manipolo di eletti, di profeti e di santi, il "resto d'Israele", il "potere spirituale" che guida la società civile con la parola e con l'esempio – un tempo i chierici, oggi i saggi, gli artisti, l'opinione pubblica e tutte le forze spirituali ed intellettuali della società civile. Lo Stato è strumentale a questa società.

Si può pertanto sostenere che è la tradizione giudaico-cristiana ad aver creato le condizioni antropologiche dell'idea di "laicità": è la Bibbia che ha promosso e sostenuto il moderno Stato limitato, lo Stato liberale rispettoso dei diritti dei cittadini e lo Stato democratico che accetta di essere sottomesso in ultima istanza alla sovranità popolare, proprio perché è soltanto uno strumento della società, non il suo tutore o il suo padrone. I teorici moderni, che a poco a poco elaboreranno e perfezioneranno le dottrine rispettivamente democratiche e liberali, partiranno da questo bagaglio spirituale, sia quelli di area cattolica (i neo-tomisti, la Seconda Scolastica spagnola...), sia quelli di tradizione calvinista (gli Ugonotti francesi, i rivoltosi olandesi, i rivoluzionari inglesi e americani...). Certo, con l'avanzare dei secoli diciottesimo e diciannovesimo – e specialmente in Francia dove, per ragioni particolari e peraltro essenzialmente contingenti, imperverseranno l'anti-clericalismo e l'irreligione – le formulazioni di queste dottrine tenderanno a laicizzarsi e a dissimulare la loro radice teologica; ciò non toglie che essa resti per lo storico delle idee agevolmente individuabile.

38. Sant'Agostino, *La città di Dio*, Bompiani, Milano 2001, libro XIX, 15, pp. 968-969.

6. IL RAZIONALISMO DELLA “RIVOLUZIONE PAPALE”. IL TOMISMO

Le moderne democrazie liberali non esaltano il progresso della società legandolo a presupposti vaghi. Esse vogliono che esso si realizzi attraverso due strumenti razionali, quali la scienza e il diritto. Ciò esige che alcune potenzialità insite nei testi biblici venissero messe da parte. Infatti, un movimento di stampo sicuramente biblico come il millenarismo ha giocato un ruolo di primo piano nella storia europea e ha rischiato di far scomparire la civiltà in Europa. I millenarismi ed i loro omologhi moderni, i rivoluzionarismi, hanno preteso di migliorare il mondo *in un sol colpo e mediante la violenza*, uccidendo tutti i malvagi in una sanguinosa lotta escatologica, destinata a precedere l'alba radiosa del *millennio* e della società fraterna – di cui le rivoluzioni marxiste, con le loro rotture rivoluzionarie, il loro “sole dell'avvenire” e le loro società senza classi e senza Stato, definitivamente armoniche, non sono che le incarnazioni laicizzate.

In definitiva, sono però i moderati, quelli che vogliono migliorare il mondo *gradualmente* e con mezzi razionali e pacifici quali la *scienza* e il *diritto*, ad avere nell'insieme prevalso rispetto alla modalità millenarista.

È un problema di prim'ordine, sia a livello filosofico che storico, comprendere perché le cose siano andate in questo modo. Dopotutto, entrambi i modelli potevano invocare una legittimità religiosa. Il linguaggio del millenarismo deriva direttamente dalle Sacre Scritture, tanto canoniche che apocrife. Il tema del grande combattimento escatologico viene dai profeti: Ezechiele, Daniele... Quasi tutta la letteratura ebraica dei due secoli che precedono e seguono l'avvento di Gesù ha carattere apocalittico. Come può essere, allora, che di queste due tendenze presenti nella dottrina biblica, sia prevalsa quella pacifica e razionale? A nostro avviso, ciò dipende dalla “Rivoluzione papale”.

Lo storico americano Berman ha proposto di definire così il grande cambiamento determinatosi tra l'undicesimo e il tredicesimo secolo nella Chiesa e nella società europea, che va generalmente sotto il nome di “riforma gregoriana”. Rimandiamo alla grande opera di Berman per comprendere il fenomeno in tutta la sua portata³⁹; qui si dirà solamente che esso è consistito nella scelta intenzionale, operata dagli uomini di quel periodo e di quell'ambiente, di utilizzare la scienza greca e il diritto romano per raggiungere i fini

39. Si veda Harold J. Berman, *Law and Revolution, The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, 1983 (trad. it. *Diritto e rivoluzione*, il Mulino, Bologna 2006). Si veda a tal proposito il nostro capitolo che accenna alla stessa questione, in *Che cos'è l'Occidente?*, cit., cap. 4.

etici ed escatologici della Bibbia. La salvezza promessa dal Cristianesimo non sarà ottenuta solamente, come si credeva nell'Alto Medioevo, per via soprannaturale – preghiere, pellegrinaggi, culti dei santi e delle reliquie, valorizzazione della vita monastica condotta al riparo dal mondo – ma deriverà soprattutto dalla pacificazione, dall'organizzazione e dallo sviluppo del mondo secolare.

Lo spirito della Rivoluzione papale culmina in un certo senso nel *tomismo*, su cui sarà opportuno spendere qualche parola in più. I teologi di questo periodo, per motivi e secondo modalità che sarebbe troppo lungo ricordare, riabilitano la natura umana. Non si rimette certo in discussione il principale dogma cristiano, secondo cui l'uomo ha peccato e non si può salvare senza la grazia redentrice. Ma si concepisce in maniera differente il modo di agire di quest'ultima. Durante l'Alto Medioevo, teologicamente dominato in Occidente dall'agostinismo, si era creduto che la grazia potesse salvare soltanto *sostituendosi alla natura*. Predestinato o salvato grazie a fattori irrazionali – per i monaci la preghiera, la contemplazione e l'ascesi, per i laici il culto delle reliquie e i pellegrinaggi... – l'uomo non prendeva quasi più parte alla sua salvezza. La sua natura, devastata dal peccato, era fuori gioco. Ora, invece, si afferma che la grazia agisce *guarendo la natura*: mediante la grazia, l'uomo è messo di nuovo in condizione di sfruttare le virtù della sua natura, vale a dire di volere e di fare il bene. Spetta a lui, a questo punto, di decidere se fare effettivamente uso delle forze naturali che la grazia gli ha restituito.

Ma che cosa è in potere dell'uomo? Quali sono le potenzialità e le virtù di questa natura tanto denigrata? Sono proprio i testi della scienza greca e del diritto romano ad insegnarlo. Si rileggono con occhi diversi e con passione rinnovata i grandi libri degli Antichi. Ecco, quindi, che molti testi di Aristotele vengono resi nuovamente disponibili, pubblicati e tradotti, grazie al lavoro compiuto sulla scia dell'averroismo latino da sant'Alberto Magno, maestro di san Tommaso d'Aquino nel neonato ordine domenicano. Si studieranno anche gli stoici, Cicerone e, più in generale, gli antichi testi costitutivi dell'umanesimo. Quanto alla giurisprudenza, essa viene esplorata e le modalità di esercizio descritte dettagliatamente in un altro *corpus* di testi, quello costituente il diritto romano, trascurato per secoli, ma reso di nuovo disponibile, glossato e commentato, dopo che Irnerio, su iniziativa di papa Gregorio VII, ha fondato la prima facoltà universitaria di diritto, a Bologna, verso il 1080.

Questo tesoro di testi antichi, che analizzano la natura umana e le sue capacità, servirà come materia prima per la monumentale seconda parte della *Summa teologica*. È noto che la *Summa* è suddivisa in tre parti. Dopo la prima parte dedicata a Dio e alla sua creazione, fino all'uomo, e prima

della terza che tratta dei mezzi soprannaturali per raggiungere la salvezza, come l'Incarnazione, la Chiesa e i sacramenti, la *Seconda Parte* descrive gli strumenti di cui dispone, grazie al suo dinamismo, la natura umana guidata dalla Ragione. Le tre parti sono però intimamente legate, fuse in una sintesi magistrale. Quindi la scienza greca (specialmente la teoria stoico-aristotelica della natura umana) e il diritto romano (il suo spirito e le sue tesi essenziali, eccetto, beninteso, le sue modalità di applicazione) vengono organicamente integrate nella dottrina cristiana.

Si doveva tuttavia ancora risolvere l'inquietante dilemma segnalato in precedenza. Se la natura è buona, che senso ha la profezia? Perché voler cambiare il mondo? Che cosa diventa, in particolare, il diritto naturale degli Antichi? San Tommaso, va premesso, non risolve *globalmente* questa aporia, che rimane ancora oggi aperta per la teologia e la filosofia. Egli si dedica ad un'analisi approfondita di ciò che chiama «le leggi»: la legge divina, la legge naturale e la legge rivelata (antica e nuova)⁴⁰. Ciò che ne ricava si può riassumere così: la natura creata è buona; essa è stata distrutta dalla cacciata dell'uomo dall'Eden e restaurata dalla grazia; in seguito alla cacciata, la natura era stata ottenebrata nell'uomo, il quale da un momento all'altro non la riconosceva più e non poteva più attuare le potenzialità seminatevi da Dio; la Rivelazione ce l'ha restituita; ora l'uomo può e deve sforzarsi di metterla in condizione di produrre di nuovo tutto il bene che è insito in essa.

Il diritto naturale è dunque, proprio come per gli antichi, una norma. Ma questa norma non impone la tirannia del *passato*, non gioca a favore della fissità e del conservatorismo. Al contrario, *il diritto naturale è un dover essere*. È nell'avvenire e mediante l'azione volontaria degli uomini che la natura riscoprirà tutto lo splendore che Dio aveva voluto per la sua Creazione. È dunque in nome del diritto naturale che si deve realizzare non certo la Rivoluzione violenta voluta dai millenaristi, ma quella che con linguaggio moderno si chiamerebbe un'opera di "riforma", intendendo così una correzione di ciò che, nel mondo feudale e ancora semi-pagano in cui vive San Tommaso, è sbagliato. Si devono compiere azioni sociali, politiche e giuridiche che siano prudenti, ma che risolvano realmente i problemi della società umana. Il diritto naturale sarà il lievito di queste riforme. Servirà da guida per emendare i "cattivi costumi" dell'epoca feudale, che, proprio a quel tempo, san Luigi inizia ad abolire con i suoi primi decreti regi (raccomandando poi a suo figlio Filippo di proseguire l'opera)⁴¹. Se si vuole cristianizzare il mondo,

40. San Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, I^a II^{ae}, questioni 90-108.

41. Joinville, *Vie de saint Louis*, § 743, a cura di Jaques Monfrin, Classiques Garnier, Parigi 1995, p. 369.

bisogna dotare i poteri secolari di un *programma* politico e il modello verso cui questo programma deve tendere è proprio il diritto naturale, ossia quella natura descritta dagli antichi. Certamente il Vangelo insegna qualche cosa in più: la nuova legge della carità, di cui abbiamo visto l'originalità rispetto alla giustizia antica. Ma San Tommaso è convinto che la nuova legge completi quella antica senza abolirla. Egli crede che il rapporto tra l'una e l'altra sia un rapporto fecondo e di completamento, non di contraddizione. Ecco perché, tanto la natura umana di Aristotele e degli stoici, quanto l'esperienza giuridica dei giureconsulti restano, per il cristiano, norme valide. La salvezza deriva dalle virtù teologali, ma il valore insostituibile di queste ultime consiste nel permettere lo sviluppo delle virtù naturali paralizzato in ragione della cacciata dell'uomo dall'Eden.

Al primo posto di queste virtù umane e sociali si trova la giustizia. Ecco perché sono presenti nella seconda parte della *Summa teologica* tutti gli elementi pre-liberali, che abbiamo individuato in precedenza: la libertà dell'agire umano, l'affermazione che la giustizia consiste nel "rendere a ciascuno il suo", la teoria dello "Stato di diritto" e la preferenza per le "vie di diritto", la dottrina della proprietà privata, quella del libero scambio economico, la condanna di ogni genere di comunismo. In tutto ciò, San Tommaso ritrova il civismo greco, la teoria stoico-aristotelica della natura e lo spirito del diritto romano. In altri ambiti egli innova. Mostra che i prezzi devono poter variare in funzione delle circostanze e che il potere politico non ha alcuna ragione di perseguire i commercianti⁴²; che il prestito a interesse, certamente condannabile in generale, si giustifica in numerosi casi particolari⁴³. Si vede che San Tommaso pensa alla società che ha sotto gli occhi, quantomeno a quella dei mercanti, dei finanzieri e delle banche, che ha potuto conoscere in Italia, nella valle del Reno e a Parigi; ne comprende la logica e ne prevede il futuro.

Questa dottrina di San Tommaso avrà un destino straordinario. Egli fu assai famoso mentre era ancora in vita, ma fu conosciuto soprattutto grazie all'importanza del suo ordine ecclesiastico, il quale era in competizione con altri ordini. Anche se fu per qualche secolo un'autorità riconosciuta, le sue idee vennero contestate da altri grandi autori e dai loro discepoli: si pensi, ad esempio, a Duns Scoto e Guglielmo di Ockham. Fu solo nel sedicesimo secolo, nel contesto della polemica con la Riforma, che la sua dottrina diventò la colonna portante della teologia tridentina, la base dell'insegnamento di quasi tutti i seminari del mondo cattolico europeo e l'anima della Seconda Scolastica spagnola. La teologia morale e politica della modernità è neo-

42. San Tommaso d'Aquino, *Summa teologica*, II^a II^{ae}, questione 77.

43. *Ivi* questione 78.

tomista. Tomista sarà tutta la tradizione che va dalla Parigi di Jean Gerson alla Salamanca di Vitoria, De Soto, Bellarmino e Suarez (la “Scuola di Salamanca”), e che da qui – fatto a lungo ignorato, ma che i ricercatori mettono oggi sempre più in rilievo – giunge sino a Grozio, a Pufendorf, alla “Scuola del diritto naturale e delle genti”, sino a Locke e ai rivoluzionari americani, vale a dire sino all’importante schiera di coloro che hanno elaborato le moderne teorie liberali.

È essenzialmente grazie al tomismo che la natura è tornata nelle ideologie politiche europee e, con essa, l’idea dei “diritti naturali”, derivante dall’aristotelismo e dallo stoicismo. Il tomismo, assieme al diritto romano e al diritto canonico, sarà uno dei principali canali attraverso cui l’antico giusnaturalismo sarà trasmesso ai teorici liberali moderni.

Tutto ciò ha avuto due conseguenze. Da una parte, il grande ritorno alle antiche scienze della natura umana, debitamente cristianizzate, ha contribuito a ricostruire in Europa un civismo e un ideale di libertà sotto la legge che si erano quasi completamente perduti con il feudalesimo. Dall’altra, il fatto di mettere di nuovo l’accento sulla “natura”, sul suo carattere benefico (dal momento che è stata creata e risanata da Dio) e sulla sua auto-organizzazione ha avuto anche il pregio di fissare un limite alle ambizioni dispotiche e depredatrici dei grandi Stati-nazione che si andavano costituendo in Europa, di pari passo con l’arretramento del feudalesimo. Si creava insomma un’efficace panoplia per far fronte agli assalti dell’assolutismo, antenato del giacobinismo e dei socialismi moderni. Dal momento che la ragione, la natura e il diritto naturale diventavano, secondo il tomismo, realtà sacre ed intangibili, si poteva opporre allo Stato un limite chiaro, non solamente nella pratica, ma anche dal punto di vista di una corretta dottrina – e ciò che è fondato sulla teoria dura naturalmente di più, rispetto a ciò che si basa soltanto sulla pratica.

Lo storico delle idee non avrà problemi a riconoscere che due delle principali tesi liberali moderne, ossia la dottrina dei *diritti dell’uomo* e quella del *contratto sociale*, hanno ricevuto la loro prima elaborazione da parte della Seconda Scolastica spagnola (rispettivamente ad opera di Vitoria, in occasione della polemica sui diritti degli Indiani d’America, e di De Soto e Suarez, in occasione della polemica sull’assolutismo e sul “giuramento di fedeltà” inglese)⁴⁴. Ne studieremo un aspetto importante nel prossimo capitolo.

44. Si veda la nostra esposizione e i relativi riferimenti nella *Histoire des idées politiques aux temps modernes et contemporains*, cit., pp. 174-192.

7. LA TRADIZIONE DELLA COMMON LAW

La storia ha voluto che i Sassoni, che in Gran Bretagna avevano respinto i Celti, fossero a loro volta soggiogati dai Normanni, popolo vichingo trasformato da un contatto di due secoli con la nascente civiltà francese. Guglielmo il Conquistatore e i suoi successori Plantageneti furono a lungo degli stranieri tra la popolazione dell'isola, in cui la Corte parlò, per altri due secoli, una lingua differente da quella usata nel resto del Paese. D'altra parte, nel momento stesso in cui i Capetingi affermavano e centralizzavano il loro potere in Francia, la monarchia inglese si rivelò fragile e Giovanni Senzaterra dovette concedere ai baroni la *Magna Charta*, nel 1215. Da queste circostanze derivò un'evoluzione originale del diritto inglese⁴⁵.

Mentre nell'Europa continentale le rinascenti monarchie potevano, sullo slancio della Rivoluzione papale, far prevalere il diritto romano o i diritti nazionali progressivamente ispirati da quest'ultimo, i re inglesi furono costretti a lasciare in funzione i tribunali consuetudinari anglo-sassoni, riservando a sé, però, la prerogativa di giudicare i ricorsi e gli appelli. La giurisprudenza di questa corte reale, i cui editti non formavano vere e proprie leggi, ma sentenze arbitrali risolutive di controversie già passate in giudicato secondo il diritto consuetudinario, si chiamò *Common law*, "diritto comune" (comune a tutto il regno).

Fin dall'inizio, dunque, questo diritto si distingueva, nella sua sostanza e nelle sue procedure, dal diritto romano e dai diritti regali applicati sul continente. Ritrovando la flessibilità che aveva caratterizzato i primi secoli dell'elaborazione del diritto romano, la *Common law* non fu racchiusa in un codice scritto vincolante e potette affinarsi una controversia dopo l'altra, caso dopo caso. Essa si configurò come uno strumento atto a garantire un processo di "scoperta" del diritto basato sugli effetti della complessa vita della società e capace di svilupparsi senza che un'arbitraria volontà statale, astratta o indebitamente sistematica, si fraponesse tra questa vita e l'insieme delle regole. Questo tipo di diritto era perciò più vicino al diritto «naturale» e tendeva, come era già capitato nel caso del diritto romano dei pretori, ad essere elaborato secondo una logica scientifica⁴⁶.

Anche in questo caso, ciò che si sviluppò nel corso dei secoli fu un *raffinato diritto della proprietà privata e dei contratti*. In particolare, la nozione stessa di

45. Si veda David, *Le droit anglais*, Presses Universitaires de France, Parigi 2001; Corinne C. Weston, "England: Ancient Constitution and Common Law", in James Henderson Burns (a cura di), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 374-411.

46. Si veda F.A. von Hayek, *Droit, législation et liberté*, Presses Universitaires de France, Parigi vol. 2, 1980, p. 102 (trad. it., *Legge, legislazione e libertà*, il Saggiatore, Milano 2000).

proprietà privata alienabile e negoziabile, ricavata dal diritto feudale, fece la sua comparsa in Inghilterra in tempi più rapidi rispetto al continente. Questo diritto civile della proprietà e dei contratti fornirà agli Inglesi un valido strumento per il progresso economico, di cui seppero approfittare a tal punto che, già nel sedicesimo secolo, esisteva nel loro Paese una consistente classe media di mercanti e industriali. Essa trovò ampio sostegno politico con la dinastia dei Tudor che ne favorì lo sviluppo. In seguito, sarà proprio questa classe media, che visse le peripezie e i drammi delle due Rivoluzioni inglesi, ad impedire agli Stuart di adottare una politica assolutista come quella affermatasi nello stesso periodo in Francia. Infatti, dato che tale classe aveva una propria rappresentanza in Parlamento, la monarchia dovette fare i conti con la sua forza e con l'«antica costituzione d'Inghilterra», vale a dire con la tradizione della *Common law* e con il principio di condivisione del potere politico tra il Re e il Parlamento, difeso dai suoi deputati a Westminster. La monarchia dovette astenersi (tranne che in materia di diplomazia e di difesa) dal creare discrezionalmente le leggi, e lo stesso Parlamento (è questo il tema principale dell'opera di sir Edward Coke⁴⁷) dovette astenersi dal comportarsi come un legislatore eccessivamente “costruttivista”. La lotta contro l'assolutismo degli Stuart, contro le giurisdizioni d'eccezione e le leggi arbitrarie, fu l'occasione per concepire, con maggiore precisione rispetto a qualsiasi altro Paese, alcune regole che limitassero il dispotismo statale e proteggessero la vita e i beni dell'individuo. Grazie all'«Antica costituzione d'Inghilterra», lo Stato costituzionale inglese fu concepito come la sovrastruttura in grado di permettere alla società civile, governata dalle regole della *Common law*, di condurre una vita autonoma. I frutti di questa esperienza storico-politica si sposarono bene con le teorie del diritto naturale evocate in precedenza e produrranno nel diciottesimo secolo in Inghilterra e soprattutto negli Stati Uniti le dottrine dei *diritti dell'uomo*, pilastro costituzionale fondamentale delle moderne democrazie liberali.

8. LA TRADIZIONE DEMOCRATICA DELLA CHIESA

Un altro pilastro della libertà è costituito dalla democrazia politica. Anche in questo caso, la modernità non ha fatto altro che esplicitare e generalizzare dei principi antichi e medievali.

47. Si veda per esempio F.A. von Hayek, *The Constitution of Liberty*, Routledge and Kegan, Londra e Henley 1960, pp. 168-170 (trad. it., *La società libera*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007).

Durante tutto il periodo feudale dell'Alto Medioevo, la Chiesa fu la sola istituzione a perpetuare la tradizione democratica antica (nello specifico, quella romana). I monasteri occidentali, dopo il capitolare di Ludovico il Pio del 817, si attenevano quasi tutti alla *Regola benedettina*. San Benedetto (480-543) era stato un funzionario romano, formatosi secondo i costumi politici tradizionali che, ancora negli anni del Basso Impero, rimanevano caratterizzati dal repubblicanesimo e dal formalismo giuridico. La *Regola* prevedeva che il monastero fosse governato secondo specifiche procedure, in particolare l'elezione dell'Abate da parte di tutti i monaci. Un elemento specificamente cristiano aveva completato e migliorato questa tradizione con la benedizione della voce del "più piccolo": anche l'ultimo fratello, secondo la *Regola*, deve avere voce in capitolo, poiché è attraverso la voce di questo umile che Dio può scegliere di parlare. Regimi elettivi simili esistevano anche nei capitoli episcopali.

È vero che la teoria canonica delle corporazioni (vale a dire dei vescovadi, dei conventi e, per estensione, delle comunità organizzate del mondo secolare, cioè delle signorie e dei regni) ha oscillato a lungo tra, da una parte, le tesi "oliste" ed "organiciste", che affermano che la corporazione si esprime compiutamente per bocca del suo capo e della sua *sanior pars* (la sua "parte più sana") e, dall'altra, le tesi più democratiche, ispirate al diritto civile romano, che sostengono che le autorità della corporazione sono soltanto i "procuratori" dei loro membri e che dunque devono essere elette da questi ultimi secondo il principio della *maior pars*. Il contrasto appariva di difficile soluzione dal momento che la Scrittura è, per certi aspetti, "democratica" e, per altri «monarchica». Pietro non viene eletto dagli apostoli, ma scelto discrezionalmente da Cristo. Inoltre, anche nell'antica democrazia pagana, il principio "una testa, un voto" era raramente prevalso. Nel Medio Evo tutte queste idee erano, per così dire, ancora un cantiere. Il *conciliarismo* contribuì a cristallizzare questa situazione.

Dopo il *Dictatus papae* di Gregorio VII, si era creato un conflitto latente tra l'autorità dottrinale dei concili e l'autorità giurisdizionale del papato. Tale conflitto aveva iniziato a manifestarsi sotto forma di reazione al processo di crescente centralizzazione del papato durante la sua permanenza ad Avignone. In questo periodo, Marsilio da Padova aveva esposto alcune tesi che si possono definire pre-conciliariste. Tuttavia, è solo all'epoca dei concili di Costanza e di Basilea, destinati a porre fine al Grande Scisma d'Occidente (1378-1417), che queste tesi verranno precisate meglio. Gli scritti della propaganda conciliare furono redatti da autori quali Jean Gerson, Giovanni da Segovia e Nicola Cusano.

In questo pullulare di dottrine è possibile distinguere tesi diverse. La Chiesa, presa nel suo insieme, è superiore al Papa in quanto rappresenta quel «corpo

mistico», di cui i fedeli sono le membra e Cristo – non il Papa – è la testa. Il Papa è “*maior singulis*”, non “*maior universis*”, “superiore agli individui” ma non “superiore alla comunità”, della quale egli è semplice rappresentante. Quindi, se esiste il fondato sospetto (per eresia, scandalo, cattiva amministrazione...) che il Papa stia danneggiando la Chiesa, considerata nella sua totalità, deve poter essere messo in discussione e destituito. Il “democratismo” di Giovanni da Segovia, in particolare, si spinge ancora oltre. Egli si ispira alla dottrina canonica delle corporazioni (nonché alle idee costituzionali, avanzate in appoggio alle città-stato dell’Italia del Nord, in lotta contro l’Impero) per generalizzare il principio della sovranità del concilio. Chi comanda ha l’autorità per farlo fino a quando il suo giudizio viene considerato

conforme alla volontà di tutti coloro sui quali esercita il suo potere, in nome dell’utilità pubblica e della loro. Ma se accade che tutta questa comunità si riunisce in assemblea e le sue deliberazioni ed i suoi pareri contraddicono quelli del capo, dato che la verità è preferibile alla finzione, la comunità avrà a giusto titolo la meglio. Infatti, la verità è che questa comunità è formata da più persone, mentre falso è che chi è al suo vertice, essendo in realtà una sola persona, sia considerato come più persone in virtù della funzione di rappresentanza⁴⁸.

Giovanni da Segovia parla dell’*intentio omnium*, prima formula che designa quel concetto chiave della democrazia che è la “volontà generale”. L’autorità giurisdizionale esiste soltanto per *delega* di questa *intentio omnium*:

Il potere supremo [...] risiede innanzitutto nella comunità stessa [vale a dire nella Chiesa]; in seguito, nei capi e nei magistrati, o nel consolato e nel senato [vale a dire nel concilio] [...] e, in subordine, nel capo, *podestà*, *dittatore* o governatore⁴⁹.

La sovranità della comunità è inalienabile. La comunità, dice ancora Giovanni da Segovia,

non abdica mai al suo potere... [che] le appartiene in una maniera tale che non le può essere sottratto⁵⁰.

48. Citato da Antony Black, “The conciliar movement”, in Burns (a cura di), *The Cambridge History of Medieval Political Thought 350-1450*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, p. 581.

49. *Ibidem*, p. 582.

50. *Ibidem*, p. 582.

Egli sviluppa, infine, l'idea che ogni delegato al concilio debba poter avere "voce uguale" agli altri, in ragione dell'"amore reciproco" regnante tra tutti i partecipanti; e questo nonostante le differenze di grado e di funzioni. I superiori e i subordinati sono uguali quando partecipano alle discussioni del concilio. Si tratta dunque di una contestazione radicale del concetto stesso di "*sanior pars*".

Le tesi di Nicolò Cusano (1401-1464) meritano anch'esse un'attenzione particolare, poiché precorrono direttamente le teorie democratiche, che saranno formulate nei secoli successivi. Cusano sviluppa l'idea che un governo, qualunque sia la sua forma, è legittimo soltanto se si fonda sul "consenso" dei governati, condizione affinché questi ultimi possano essere considerati "uomini liberi". I governanti sono legittimati a governare soltanto da uomini che acconsentano al loro governo.

Perciò ogni sovranità... esiste solamente per la concordia e il consenso soggettivo. Infatti, se tutti gli uomini sono per natura ugualmente forti e ugualmente liberi, il potere vero e ordinato di uno di loro, che non è più forte degli altri per natura, può essere stabilito solo attraverso un'elezione ed il consenso da parte degli altri⁵¹.

Il principio si applica al regime imperiale, le cui Diete devono essere convocate regolarmente una o due volte l'anno, con libertà di parola. Esse "aproveranno" le leggi dell'Impero.

È quindi evidente che le teorie democratiche formulate a partire dal sedicesimo secolo si erano già formate, nella sostanza, nel Medioevo. Quando esse saranno specificate prima dagli ugonotti francesi (i "monarcomachi"), poi dai rivoltosi olandesi e, nel diciassettesimo secolo, dai rivoluzionari inglesi, i loro teorizzatori potranno contare su solidi precedenti medievali, capaci di chiarire i concetti-chiave e delimitare i principali problemi. Bisogna aggiungere che i repubblicani vissuti tra il secolo sedicesimo e quello diciottesimo avranno costantemente in mente il modello delle repubbliche italiane, in particolare di Venezia e di Firenze, le quali consideravano se stesse repliche della repubblica romana. Peraltro, la fioritura dell'Umanesimo aveva rimesso in contatto gli intellettuali europei con i grandi testi della filosofia politica antica. Gli insorti olandesi giustificheranno la loro resistenza contro Filippo II sulla base della tradizione delle franchigie, accordate nel Medioevo alle loro città perché decentrate all'interno dell'Impero e mantenute in vita grazie allo stretto contatto con le città anseatiche; città nei confronti delle quali gli sforzi accentratori dei duchi di Borgogna non riuscirono mai ad avere successo.

51. *Ivi* p. 584.

A mio parere, sono queste le principali costruzioni teoriche tramandate dall'antichità e dal Medioevo a cui gli Europei dell'età moderna hanno potuto attingere tutte le volte che hanno tentato di difendere le libertà animati da quel nuovo spirito di cui ho detto all'inizio del capitolo.

9. LIBERTÀ "GERMANICHE"?

L'elenco è evidentemente schematico e piuttosto arbitrario poiché nessuna lista di questo genere può dare conto della ricchezza di circa duemila anni di storia intellettuale. È lecito pensare che esso non comporti gravi lacune? Io credo di sì; ho però il dovere di segnalare l'esistenza di una tesi sostenuta in diverse opere pregevoli (come, ad esempio, in quella recente di David Gress, *From Plato to NATO*⁵²); si tratta della tesi secondo cui anche le "libertà germaniche" hanno avuto un ruolo centrale nella formazione dello spirito liberale in Europa. Mi asterrò dall'esprimere un giudizio netto su questa tesi perché lo stato attuale delle conoscenze in storia delle idee non permette affatto di risolvere la questione. Vorrei comunque fare qualche riflessione a riguardo.

L'idea che la cultura germanica possa aver contribuito in modo notevole alla nascita delle libertà politiche e civili non gode di molto seguito al giorno d'oggi in quanto nel ventesimo secolo il mondo ha dovuto combattere per due volte contro regimi tedeschi tutt'altro che liberali. Tuttavia, David Gress fa notare che questo anti-germanismo non esisteva ai tempi dell'Illuminismo e che gli antichi Germani rappresentavano, al contrario, l'avanguardia dei popoli europei nel campo della libertà⁵³. Egli cita Montesquieu, il quale affermava che la libertà moderna è stata «inventata nelle foreste» germaniche⁵⁴.

Il problema è che questa frase di Montesquieu non è minimamente argomentata dal suo autore. Peraltro, Montesquieu l'ha scritta insieme ad altre, in cui dichiara la propria personale preferenza per il regime feudale. In effetti, il filosofo francese non è affatto un "liberale" nel senso moderno, ossia un sostenitore della logica della *rule of law* e dello Stato di diritto. Gli Enciclopedisti gli hanno conferito una reputazione di liberale perché, come loro, combatteva l'assolutismo. Ma egli lo combatteva, come il contemporaneo Boulainvilliers e come, più tardi, Tocqueville, dal punto di vista dell'aristocrazia tradizionale. Era un nostalgico delle libertà aristocratiche, ossia dei privilegi riconosciuti ai signori locali di governare a proprio piacimento i loro

52. David Gress, *From Plato to NATO*, The Free Press, New York 1998.

53. Si veda D. Gress *op. cit.*, pp. 181-185.

54. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, libro XI, cap. VI.

feudi, esercitando all'occorrenza sui vassalli e sui servi un potere dispotico. Montesquieu è, dal punto di vista strategico, un alleato degli Enciclopedisti, ma non è affatto un loro compagno sul piano morale e ideologico. D'altra parte, il regime inglese che egli professa di ammirare e che, a torto, egli afferma di aver perfettamente compreso, è nato dall'esplicito rifiuto di questa «libertà delle foreste germaniche», di cui egli tesse le lodi. Si rileggano le pagine di Harrington⁵⁵ sulle «antiche» e «moderne» virtù della prudenza. L'antica virtù della prudenza è il repubblicanesimo classico di Aristotele, di Cicerone o di Tito Livio; quella moderna è il regime imposto all'Europa dagli Unni, dai Goti, dai Longobardi, dai Sassoni e, dopo di loro, dal feudalesimo e da tutti i governi monarchici dell'Europa moderna fino agli Stuart. Per Harrington, ciò che ha avuto origine nelle foreste germaniche è un governo degli uomini e non della legge, ossia l'esatto contrario di quel «governo della legge e non degli uomini» che tutti i rivoluzionari dei secoli diciassettesimo e diciottesimo – prima quelli inglesi e poi quelli americani – mirarono a instaurare.

David Gress non fornisce nessun altro argomento convincente per sostenere la sua tesi. D'altra parte, egli non può farlo: le presunte “libertà germaniche” sono libertà non scritte e non sono state argomentate in nessuna opera teorica. È possibile intuirne la natura leggendo le descrizioni che Tacito offre dei costumi degli antichi Germani, votati alla guerra, così come all’“onore” e alla “fortuna”, e ancor più leggendo le *saghe* nordiche. Si può concordare con Gress riguardo al fatto che le tribù che misero a ferro e fuoco l'Europa avessero un gusto innato per un certo tipo di libertà. Ma questo vale per tutti i “selvaggi” della Storia che conducono una vita rude in un ambiente rozzo, privi di conoscenze tecniche ed estranei all'ambiente della civiltà urbana. I loro costumi morali sono, per certi versi, ammirevoli e le loro saghe ci fanno scoprire delle figure umane notevoli. Ma in che cosa differiscono le loro tradizioni da quelle degli altri popoli selvaggi della storia? Queste genti erano forse collettivamente libere di cavalcare su immensi spazi e di uccidere senza provare rimorso i loro nemici, ma, per quanto ne sappiamo e fino a prova contraria, esse vissero secondo le regole di quel marcato comunitarismo caratteristico di tutte le società tribali conosciute dalla storia e dall'antropologia e non sperimentarono la “libertà individuale sotto la legge”, propria di quell'ordine liberale i cui presupposti sono per noi oggetto di interesse.

La tesi secondo cui, una volta che i barbari arrivarono nei Paesi di civiltà romana e cristiana, la loro cultura si integrò con quella già presente in essi

55. James Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, in *The Political Works of J. Harrington*, con un'introduzione di J.G.A. Pocock, Cambridge, 1977, p. 170 (trad. it. *Oceana*, Colombo, Roma 1947).

dando origine ad una nuova “sintesi” europea appare indifendibile. Potrei accettare questa tesi solo se chi la sostiene fosse in grado di indicare i tratti tipici della civiltà dei barbari scientemente conservati, giustificati e avvalorati dagli uomini di cultura dell’Europa – esclusione fatta per gli elementi germanici della *Common law*, il cui ruolo è stato ricordato in precedenza, e per le teorie federaliste di Althusius (le quali – sarà un caso? – non sono poi tanto liberali dato che, lungi dal mettere l’accento sulla libertà degli individui, lo mettono su quella dei gruppi, concepiti come connessi gli uni agli altri come ingranaggi)⁵⁶. Sottolineo che furono in generale i barbari ad aderire alla cultura civilizzata che trovavano tra le rovine del mondo romano. Essi se ne fecero difensori contro i loro costumi atavici e con l’entusiasmo dei neofiti. In particolare, i valori detti “cavallereschi” non sono affatto dei valori barbari e non sono il frutto della civiltà feudale in quanto tale. Essi sono stati creati deliberatamente dai chierici cristiani e dagli ambienti cortesi per “addolcire” il comportamento dei soldati mercenari del periodo feudale, per depaganizzarli, per emancipare questi soldati per quanto possibile dalla loro fedeltà ai clan e per disciplinarne la forza bruta così da renderla funzionale alla difesa di nobili interessi pubblici, temporali o spirituali: la protezione della Chiesa, la difesa delle vedove e degli orfani e le Crociate.

Certamente le invasioni barbariche hanno fatto affluire “sangue nuovo” nel corpo della vecchia civiltà europea. Forse anche gli istinti bellicosi e anarchici dei Celti e dei Germani, usciti dalle “foreste” d’Europa, hanno contribuito a non rendere possibile l’instaurarsi in Europa un grande Impero unitario e duraturo, paragonabile ai grandi Imperi d’Oriente; un impero capace di richiamare all’ordine la Chiesa e creare, come a Bisanzio, un cesaro-papismo che avrebbe soffocato le libertà⁵⁷. Tuttavia, questo tipo di evoluzione dipese dalle circostanze storiche più che dall’ideologia prodotta dalle popolazioni celtiche e germaniche. Essa si verificò soltanto perché tali popolazioni ritennero che fosse nel loro interesse adottare una cultura migliore, benché straniera.

56. Si veda Johannes Althusius, *Politica*, a cura di Demetrio Neri, Guida, Napoli 1981.

57. Gli “imperi” europei, da Carlo Magno a Carlo V o a Napoleone, non hanno mai potuto né durare, né instaurare una qualche forma di “cesaro-papismo”. La Chiesa romana tra l’undicesimo e il tredicesimo secolo è arrivata quasi ad annullare la potenza dell’Imperatore romano-germanico. Da allora è sempre esistito un irriducibile pluralismo politico in Europa. Si veda l’approccio di Jean Baechler, *Esquisse d’une histoire universelle*, Fayard, Parigi 2002, che caratterizza l’Europa come «politicamente oligopolistica» in contrapposizione, per esempio, all’Impero cinese.

CONCLUSIONE

Diamo per buone, dunque, le otto tesi elencate in precedenza. In conclusione, è necessario sottolineare un altro punto importante. Questi «elementi» antichi e medievali di cui abbiamo parlato che sono stati costantemente riutilizzati nella costruzione delle dottrine liberali moderne e che costituiscono i pilastri di tali dottrine *devono essere considerati come aventi da una dimensione pan-europea*.

Infatti, tutte le nazioni d'Europa – almeno quelle dell'Europa occidentale che ha subito l'influenza diretta della Chiesa romana – hanno condiviso in toto questa eredità comune. In epoca moderna, dalla Polonia alla Spagna, dalla Boemia alla Francia, dalla Scozia a Roma fino alla Sicilia e a Malta, gli uomini di cultura e di scienza si sono rifatti a questa stessa eredità, hanno letto e citato gli stessi autori religiosi, morali, giuridici e politici ed hanno studiato i loro rispettivi commenti relativi a tali autori. Esiste un'area culturale europea omogenea strutturata anche in ragione dell'utilizzo generalizzato della lingua latina nell'antichità e nel Medioevo.

All'alba della modernità, tutte le nazioni europee avevano, dunque, se non un'unica cultura, almeno un'unica cultura filosofica. Le loro caratteristiche socio-politiche si sono senza dubbio differenziate con la nascita degli Stati-nazione e con la promozione delle varie lingue nazionali che hanno contribuito a ricreare, almeno in parte e per un periodo di tempo rilevante, universi intellettuali distinti relativamente ermetici gli uni rispetto agli altri. Inoltre, le distanze tra alcuni stati si sono accresciute anche a causa della Riforma e della Controriforma che hanno spaccato l'Occidente europeo in due parti: l'Europa del Sud e quella del Nord; anche le grandi scoperte geografiche hanno inciso perché hanno modificato i centri di interesse delle nuove nazioni atlantiche a discapito dei vecchi Paesi mediterranei ed anseatici. Tuttavia, riconoscere che si sia sviluppato tardivamente un processo di differenziazione delle culture nazionali europee non significa affatto negare che le sue differenti ramificazioni siano fiorite da uno stesso ceppo comune greco-romano, giudaico-cristiano, scolastico e canonico.

Lo studio della storia delle idee fornisce un fondamento oggettivo alla tesi sostenuta nella presente opera: la tesi secondo cui *la democrazia liberale è stata elaborata appunto in comune da tutte le nazioni europee a partire da una medesima eredità condivisa di matrice antica e medievale*.

Juan de Mariana e la seconda scolastica spagnola*

Il Professor Murray N. Rothbard ha avuto il grande merito di mostrare che la preistoria della scuola austriaca di economia è da ricercare nelle opere degli scolastici spagnoli del cosiddetto “Secolo d’oro”, epoca che va dalla metà del sedicesimo al diciassettesimo secolo. Rothbard ha sostenuto questa tesi per la prima volta nel 1974¹ e, più recentemente, nel capitolo 4 («The Late Spanish Scholastics») della sua monumentale *History of Economic Thought from the Austrian Perspective*².

Egli non è stato, tuttavia, l’unico economista “austriaco” di rilievo ad avere sostenuto la tesi delle origini spagnole della scuola austriaca di economia. Lo stesso Friedrich von Hayek condivise questo punto di vista, soprattutto dopo aver conosciuto Bruno Leoni, il grande pensatore italiano, autore del libro *La libertà e la legge*³. Leoni incontrò Hayek negli anni Cinquanta e seppe convincerlo del fatto che le radici intellettuali del liberalismo economico classico erano continentali e cattoliche e che andavano ricercate nell’Europa mediterranea, piuttosto che in Scozia⁴.

* Questo articolo è stato pubblicato in inglese come capitolo 1 del libro di Randall G. Holcombe (a cura di), *15 Great Austrian Economists*, Ludwig von Mises Institute, Auburn, Alabama 1999, pp. 1-11.

1. “New Light on the Prehistory of the Austrian School”, relazione presentata da Rothbard alla conferenza tenuta a South Royalton. Questo contributo ha segnato l’inizio della rinascita della Scuola Austriaca negli ultimi decenni. L’articolo fu pubblicato due anni più tardi in *The Foundations of Modern Austrian Economics*, a cura di Edwin Elgar, Sheed & Ward, Kansas City 1976, pp. 52-74.

2. M.N. Rothbard, *Economic Thought before Adam Smith: An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, vol. 1, Edward Elgar, England 1995, pp. 97-133.

3. B. Leoni, *Freedom and Law*, Liberty Fund, Indianapolis 1999 (trad. it. *La libertà e la legge*, Liberilibri, Macerata 2000).

4. Uno dei migliori allievi di Hayek, Majorie Grice-Hutchinson, si è specializzato nella letteratura economica spagnola e ha tradotto i principali testi degli scolastici spagnoli in quello che è oggi considerato un classico, *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605*, Clarendon Press, Oxford 1952, a cui bisogna aggiungere *Economic Thought in Spain*, (a cura di) Laurence Moss e Christopher Ryan, Edward Elgar, England 1993. È in mio possesso una lettera di Hayek del 7 gennaio 1979, in cui il filosofo austriaco mi chiede di leggere

Ma chi furono questi capostipiti intellettuali spagnoli della scuola austriaca di economia? La maggior parte erano degli scolastici, che insegnavano morale e teologia all'Università di Salamanca, una splendida città, situata 150 miglia a nord-ovest di Madrid, vicino al confine con il Portogallo. Essi, prevalentemente domenicani o gesuiti, furono in grado di elaborare la tradizione soggettivista, dinamica e liberale a cui 250 anni più tardi Carl Menger e i suoi discepoli della scuola austriaca avrebbero attribuito tanta importanza⁵. Forse il più liberale di tutti questi scolastici, in particolare nelle sue ultime opere, fu il padre gesuita Juan de Mariana.

Mariana nacque nel 1536 a Talavera de la Reina, vicino a Toledo. Pare fosse il figlio illegittimo di un canonico della città. A 16 anni entrò nella neonata Compagnia di Gesù; a 24, fu inviato a Roma per insegnare teologia, poi trasferito alla scuola che i gesuiti gestivano in Sicilia e, da lì, all'Università di Parigi. Nel 1574 fece ritorno in Spagna. Visse e lavorò a Toledo fino alla morte, che lo colse nel 1623, all'età di 87 anni.

Numerosi sono i libri scritti da Juan de Mariana, ma il primo in cui il teologo esprima idee liberali è forse il *De rege et regis institutione*⁶, pubblicato nel 1598. È qui che egli formula la sua famosa difesa del tirannicidio. Secondo Mariana, qualunque cittadino ha il diritto di uccidere un re che impone tasse senza il consenso del popolo, che si impossessa delle proprietà degli individui e le sperpera, o che impedisce la riunione di un parlamento democratico⁷. Pare che le dottrine contenute in quest'opera abbiano avuto un

l'articolo di M. Rothbard su "The Prehistory of the Austrian School", perché questi e Grice-Hutchinson «dimostrano che i principi di base della teoria del mercato concorrenziale sono stati enucleati dagli scolastici spagnoli del sedicesimo secolo e che il liberalismo economico non è stato elaborato dai Calvinisti, bensì dai Gesuiti spagnoli». Hayek conclude così la sua lettera: «Posso assicurarle, per la mia personale conoscenza delle fonti, che l'argomentazione di Rothbard è estremamente solida».

5. L'opera più aggiornata sulla scolastica spagnola è il libro di A. Chafuen, *Christians for Freedom: Late Scholastics Economics*, Ignatius Press, San Francisco 1986 (trad. it. *Cristiani per la libertà: le radici cattoliche dell'economia di mercato*, Liberilibri, Macerata 1999).

6. Trad. it. *Il re e la sua educazione*, Guida, Napoli 1996.

7. Mariana descrive il tiranno come segue: «Depreda le ricchezze dei privati per dissiparle, mosso dai vizi contrari, della cupidigia, avarizia, crudeltà, infamia... Il tiranno pone tutti i suoi sforzi nel recare offese oltraggiose, nel fiaccare la capacità di resistenza di tutti i sudditi; ma il suo assalto si dirige in maniera particolare, con ogni strumento di potere a sua disposizione, contro gli uomini ricchi e onesti. I tiranni nutrono sospetti assai maggiori verso i buoni che verso i malvagi, e sempre temono la virtù altrui; è noto come mirino a bandire sempre dallo Stato i migliori... La massima del tiranno è: cada tutto ciò che vi è nello Stato di più alto... Cacciano dal loro territorio gli uomini migliori, sulla base del principio che qualsiasi cosa eccella nel loro regno debba essere abbattuta... Vuole [il tiranno] estenuare le forze di tutti perché non siano in grado di ribellarsi, imponendo ogni giorno nuovi tributi, provocando contese tra cittadini, intrecciando guerre e guerre; e non cessa di fabbricare grandi

qualche ruolo nell'assassinio dei re francesi Enrico III ed Enrico IV. Il libro venne messo al rogo a Parigi, a seguito del decreto emesso dal parlamento di Parigi il 4 luglio del 1610⁸.

In Spagna, benché le autorità non fossero entusiaste di questo testo, Mariana non ebbe problemi. In realtà, nella sua opera, egli si era semplicemente limitato a portare alle sue logiche conseguenze l'idea che il diritto naturale è moralmente superiore al potere dello Stato. Tale idea era già stata sviluppata in dettaglio dal grande fondatore del diritto internazionale, il domenicano Francisco de Vitoria (1485-1546), che diede inizio alla tradizione scolastica iberica di denuncia della conquista americana e, in particolare, dell'asservimento degli indigeni del Nuovo Mondo da parte degli Spagnoli.

Il libro più importante di Mariana è però forse l'opera pubblicata nel 1605 con il titolo *De monetæ mutatione*⁹ («Dell'alterazione della moneta»), in cui l'autore si domanda se il re o i governanti siano i proprietari dei beni privati dei loro vassalli o sudditi. Egli conclude recisamente che non lo sono affatto. L'autore applica qui la sua distinzione tra re e tiranno, stabilendo che

il tiranno è colui che schiaccia tutti sotto di sé e crede che ogni cosa gli appartenga, mentre il re restringe la sua avidità nei limiti della ragione e della giustizia.

Da ciò, Mariana deduce che il re non può imporre tasse senza il consenso del popolo, poiché queste non sono altro che un'appropriazione della ricchezza dei sudditi. Perché una simile appropriazione fosse legittima, sarebbe indispensabile che i sudditi fossero d'accordo. Il re non può neppure creare monopoli di Stato, poiché si tratterebbe semplicemente di un sotterfugio per introdurre delle imposte, né – e questo è il messaggio più importante del libro – ottenere un gettito fiscale diminuendo il contenuto in metallo

opere pubbliche d'ingente mole, a spese dei cittadini e con loro pianto. Da ciò sono nate le piramidi in Egitto... Inevitabilmente il tiranno è costretto a temere... i suoi sudditi... perciò vieta ai cittadini di tenere riunioni e di parlare di questioni riguardanti lo Stato; per mezzo di spie segrete toglie loro ogni libertà di parola e di ascolto (ed è questo il supremo grado delle servitù)» (trad. it. pp. 44-45), citato in M. Rothbard, *Economic Thought before Adam Smith*, cit., pp. 118-119.

8. Si veda J. De Mariana, *Discurso de las enfermedades de la Compania*, a cura di D. Gabriel Ramirez, Madrid, 1768, "Dissertation on the author and the legitimacy of this discourse", p. 53 (trad. it. *Discorso del padre Giovanni Mariana Gesuita Spagnuolo intorno ai grandi errori, che sono nella forma del Governo de' Gesuiti*, Stamperia Privilegiata della Suprema Superiorità Elvetica nelle Prefetture Italiane, Lugano 1760).

9. Gli estratti seguenti sono tratti dalla più recente edizione spagnola, pubblicata con il titolo *Tratado y discurso sobre la moneda de vellon*, con una introduzione di Lucas Beltran, Instituto de Estudios Fiscales, Madrid 1987.

prezioso della moneta. Mariana comprende che tale riduzione e l'aumento del numero dei pezzi in circolazione costituiscono una forma di inflazione (benché egli non si serva di questo termine, all'epoca ignoto). Ciò non può che condurre all'aumento dei prezzi, dal momento che,

se la moneta si sgancia dal suo valore legale, tutti i beni aumentano inevitabilmente di prezzo, nella stessa proporzione in cui la moneta ha perso valore, e tutti i conti risultano falsati.

Mariana descrive così le gravi conseguenze economiche determinate dal deprezzamento e dall'alterazione, da parte del governo, del valore di mercato della moneta:

È una follia voler separare questi valori in modo che il prezzo legale differisca dal prezzo naturale. Non è solamente una follia, è una perfidia da parte del governante ordinare che una cosa che per le persone vale – mettiamo - *cinque* debba essere venduta a *dieci*. Gli uomini sono guidati in questo ambito da una comune valutazione fondata sulla considerazione della qualità dei beni in questione, della loro abbondanza o della loro scarsità. È vano per un principe cercare di minare questi principi del commercio. È meglio lasciarli intatti che forzarli a danno del pubblico¹⁰.

Mariana si riferisce al fatto che è la «comune valutazione» degli uomini ad essere all'origine del valore delle cose, riprendendo così la dottrina soggettivista tradizionale della Seconda Scolastica, inizialmente proposta da Diego de Covarrubias Y Leyva. Questi, nato nel 1512 e morto nel 1577, era figlio di un famoso architetto e divenne vescovo della città di Segovia e ministro di Filippo II. Nel 1554, egli espresse meglio di chiunque altro la teoria soggettivista del valore, affermando che

il valore di un bene non dipende dalla sua natura intrinseca, ma dalla stima soggettiva degli uomini, anche qualora questa valutazione sia insensata.

Questa tesi è illustrata mediante un esempio:

Nelle Indie, il grano è più caro che in Spagna, poiché gli uomini gli attribuiscono maggior valore, nonostante la natura del grano sia la medesima nei due luoghi¹¹.

10. M. Rothbard, *Economic Thought before Adam Smith*, cit., p. 120.

11. Cito da Covarrubias, *Omnia Opera*, pubblicata a Venezia nel 1604, vol. II, libro II, cap. 4, p. 131.

La concezione soggettivista di Covarrubias è integrata da un altro scolastico della stessa epoca, Luis Saravia de la Calle, il primo a dimostrare che sono i prezzi a determinare i costi e non l'inverso. Questo pensatore ha anche il merito di avere scritto la propria opera principale non in latino, ma in spagnolo. Il titolo è *Instrucción de mercaderes* («Istruzioni ad uso dei mercanti»). Vi si può leggere che

coloro che misurano il giusto prezzo sulla base del lavoro, dei costi e dei rischi sopportati dalla persona che mette la merce in vendita commettono un grave errore. Il giusto prezzo non si determina attraverso un calcolo dei costi, ma tramite la comune valutazione¹².

La concezione soggettivista proposta da Covarrubias ha permesso anche ad altri scolastici spagnoli di comprendere chiaramente la vera natura dei prezzi di mercato e l'impossibilità di raggiungere un equilibrio economico. È così che il gesuita Juan de Lugo, interrogandosi sul prezzo d'equilibrio, sviluppa, nel 1643, la tesi secondo cui l'equilibrio dipende da un così grande numero di circostanze specifiche che solo Dio può conoscerlo («*Pretium iustum mathematicum licet soli Deo notum*»)¹³. Un altro gesuita, Juan de Salas, facendo riferimento alle possibilità di conoscere le informazioni specifiche del mercato, giunge a conclusioni analoghe a quelle Hayek, ossia alla convinzione che esiste una tale complessità che «solo Dio può comprenderle e valutarle esattamente, non certo gli uomini» (*quas exacte comprehendere et ponderare Dei est non hominum*)¹⁴.

Inoltre, gli scolastici spagnoli sono stati i primi ad introdurre il concetto dinamico di concorrenza (*concurrentium*), concepito come un processo di competizione fra imprenditori. Ad esempio, Jeronimo Castillo de Bovadilla (nato nel 1547) scrisse che

12. Luis Saravia de la Calle, *Instrucción de mercaderes*, Medina del Campo, Pedro de Castro, 1544 (trad. it. *Istituzione de' mercanti che tratta del comprare et vendere, et della usura che può occorrere nella mercantia insieme con un Trattato de' cambi*, Bolognino Zaltieri, Venezia 1561); ripubblicato nella *Colección de Joyas Bibliograficas*, Madrid 1949, p. 53. Tutto il contenuto del libro di Saravia è indirizzato agli imprenditori (*mercaderes*), secondo una tradizione cattolica continentale che risale a san Bernardino da Siena (1380-1444). Si veda Murray Rothbard, *Economic Thought before Adam Smith*, cit., pp. 81-85.

13. «Solo Dio può conoscere il prezzo matematicamente giusto», Juan De Lugo, (1583-1660), *Disputationes de iustitia et iure*, Sumptibus Petri Prost, Lione 1642, vol. II, D 26, s. 4, n. 40, p. 312.

14. Juan De Salas, *Commentarii in secundam secundae D. Thomae de contractibus*, Sumptibus Horatij Lardon, Lione 1617, IV, n. 6, p. 9.

i prezzi scenderanno, se vi saranno abbondanza, rivalità (*emulación*) e concorrenza (*concurrència*) tra i venditori¹⁵.

Luis de Molina è in questo direttamente debitore a Castillo de Bovadilla¹⁶. Anche Covarrubias anticipò molte delle conclusioni di Juan de Mariana grazie ad uno studio empirico sulla storia della svalutazione della principale moneta dell'epoca, il *maravedì* castigliano. Questa sua analisi, pubblicata in latino nel libro di Mariana, *Veterum collatio numismatum* («Raccolta delle monete antiche»), è basata su un gran numero di dati statistici relativi all'evoluzione dei prezzi nel secolo precedente¹⁷. Essa sarà assai apprezzata in Italia da Davanzati e Galiani e sarà anche citata da Carl Menger, il fondatore della scuola austriaca di economia, nei suoi *Principi di economia*¹⁸.

Bisogna sottolineare anche che Mariana, trattando degli effetti dell'inflazione, enuncia l'insieme degli elementi della *teoria quantitativa della moneta*, i quali erano stati spiegati nel dettaglio in precedenza da un altro scolastico degno di interesse, Martin Azpilcueta Navarro, conosciuto anche come il «dottor Navarro». Nato in Navarra (nel nord-est della Spagna) l'anno successivo a quello della scoperta dell'America (1493), Azpilcueta visse 84 anni; egli è famoso soprattutto per essere stato il primo a proporre una teoria quantitativa della moneta nella propria opera *Commentario risolutorio sui cambi*. Osservando gli effetti sui prezzi spagnoli del massiccio afflusso di metalli preziosi provenienti dalle Americhe, Azpilcueta afferma quanto segue:

come si può vedere dall'esperienza, in Francia, dove esiste meno moneta che in Spagna, il pane, il vino, i vestiti e il lavoro costano molto meno; e anche in Spagna, nel periodo in cui c'era meno moneta, le cose che potevano essere vendute e il lavoro

15. Jeronimo Castillo de Bovadilla, *Practica para corregidores*, Salamanca, 1585, cap. IV, n. 49. Si vedano anche le importanti annotazioni sugli scolastici e sul loro concetto dinamico di concorrenza ad opera di O. Popescu, *Estudios en la historia del pensamiento económico latinoamericano*, Plaza & Janes, Buenos Aires 1987, pp. 141-159.

16. L. De Molina, *De Iustitia et iure*, Cuenca, 1597, disp. 348, n. 4 e *La teoria del justo precio*, (a cura di) Francisco Gomez Camacho, Editora Nacional, Madrid 1981, p. 169. Raymond de Roover, che ignora evidentemente il lavoro di Castillo de Bovadilla, riporta che «è Molina ad introdurre il concetto di concorrenza, affermando che la concorrenza o la rivalità fra gli acquirenti abbassa i prezzi». Si veda anche il suo articolo "Scholastic Economics: Survival and Lasting Influence from the Sixteenth Century to Adam Smith", *The Quarterly Journal of Economics*, vol. LXIX, n. 2, maggio 1955, p. 169.

17. Incluso in Covarrubias, *Omnia Opera*, cit., vol. I, pp. 669-710.

18. C. Menger, *Principles of Economics*, New York University Press, New York e Londra 1981, p. 317 (trad. it. *Principi di economia politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, p. 344).

degli uomini erano forniti a un prezzo molto minore rispetto al periodo successivo alla scoperta delle Indie ed alla diffusione in tutto il Paese del loro oro e argento. La causa di ciò è che la moneta vale di più dove e quando manca rispetto a quando è abbondante¹⁹.

Ritorniamo ora a Mariana. È evidente che il suo contributo più importante è stato quello di scoprire che l'inflazione è un'imposta che «colpisce coloro che prima avevano denaro e che ora sono costretti a pagare le cose più care». Inoltre, secondo Mariana, gli effetti dell'inflazione non possono essere compensati fissando prezzi o tassi massimi, perché l'esperienza mostra che misure simili non hanno mai avuto effetto. In aggiunta a ciò, dato che l'inflazione è un'imposta, e considerata l'idea di Mariana sulla tirannia, il consenso del popolo è in ogni caso necessario. Ma anche se un tale consenso esistesse, l'inflazione sarebbe comunque un'imposta devastante, capace di sconvolgere la vita economica:

Questa nuova forma di prelievo o di imposta ottenuta giocando sui contenuti metallici, che è illecita e scorretta senza il consenso del popolo, è comunque erranea e nociva per molti aspetti anche con un tale consenso.

Come si può evitare di ricorrere ad un espediente tanto rassicurante, quale l'inflazione? Mantenendo il bilancio in pareggio, risponde Mariana. A questo scopo, egli propone innanzitutto che la famiglia reale spenda meno, poiché

una somma modesta, spesa con ordine, brilla di più e conferisce una maggiore maestà che una somma esagerata spesa in maniera disordinata.

In secondo luogo, suggerisce che «il re riduca i favori che concede», in altri termini che non ricompensi così generosamente i servigi, reali o presunti, resi dai suoi vassalli.

Nessun regno al mondo ha così tante ricompense, commissioni, pensioni, benefici e impieghi diversi. Se anche fossero distribuiti in modo ordinato, sarebbe comunque necessario far affluire denaro nel tesoro pubblico o nel gettito delle imposte per poterli pagare.

19. M. Azpilcueta Navarro, *Comentario resolutorio de cambios*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1965, pp. 74-75 (trad. it. in *Commentari resolutivi, delle usure, de' cambi, della Simonia, della Difesa del Prossimo, e del Furto Notabile*, Gabriel Giolito de' Ferrari, Venezia 1574).

Bisogna dedurne che l'assenza di controllo sulla spesa pubblica e l'acquisto di un sostegno politico mediante sovvenzioni non sono un malcostume esistente solo ai giorni nostri. Mariana propone anche che

il re eviti e annulli le imprese e le guerre non necessarie, e tagli le membra cancerose che non possono essere guarite.

Egli propone, insomma, un programma di riduzione della spesa pubblica e di riequilibrio del bilancio che potrebbe servire ancora oggi da modello.

È chiaro che, se Mariana avesse conosciuto i meccanismi economici che portano al processo di espansione del credito generato dalle banche e gli effetti di questo processo, non avrebbe condannato come furto soltanto l'alterazione della moneta da parte dello Stato, ma pure l'ancor più dannosa inflazione creata dal credito bancario. Altri scolastici spagnoli sono stati in grado di analizzare l'espansione di questo credito. Luis Saravia de la Calle, ad esempio, è stato molto critico riguardo ai prestiti bancari coperti soltanto in parte da riserve. Egli sosteneva che il fatto di ricevere un interesse era incompatibile con la natura dei depositi a vista e che sarebbe stato meglio pagare, piuttosto, una commissione al banchiere, in cambio del servizio consistente nel custodire il denaro. Era ciò che affermava anche Martin Azpilcueta Navarro²⁰.

Il gesuita Luis de Molina, da parte sua, era favorevole ai prestiti a copertura parziale. È vero che confondeva la natura di due tipi differenti di contratto, i prestiti e i depositi, che Azpilcueta e Saravia de la Calle avevano invece chiaramente distinto da tempo. In compenso, Molina fu il primo teorico a scoprire, nel 1597 – dunque molto tempo prima di Pennington, la cui opera sarà pubblicata nel 1826 – che i depositi bancari sono parte costitutiva dell'offerta monetaria. Egli propose persino il nome di «moneta scritta» (*chirographis pecuniarium*), per indicare i documenti scritti, accettati nel commercio come moneta bancaria²¹. I nostri scolastici sono quindi all'origine di due scuole. Da una parte, una sorta di «scuola monetarista», formata da Saravia de la Calle, Azpilcueta Navarro e Tomás de Mercado, molto diffidenti riguardo alle attività bancarie, per le quali esigevano implicitamente che fosse

20. Si veda J. Huerta de Soto, "New Light on the Prehistory of the Theory of Banking and the School of Salamanca", *The Review of Austrian Economics*, vol. 9, 1966, pp. 59-81.

21. Luis De Molina, *Tratado sobre los cambios*, «Introduzione» di F. Gomez Camacho, Istituto de Estudios Fiscales, Madrid 1990, p. 146. Si veda anche il contributo di J. Pennington datato 13 febbraio 1826, "On the Private Banking, Establishments of the Metropolis", pubblicata come appendice, in Thomas Tooke, *A letter to Lord Grenville; on the Effects Ascribed to the Resumption of Cash Payments on the Value of the Currency*, John Murrau, Londra 1826.

costantemente costituita una riserva del 100%. Dall'altra, una sorta di "scuola bancaria", la cui avanguardia era costituita dai gesuiti Luis de Molina e Juan de Lugo, molto più tolleranti riguardo alla pratica delle riserve frazionarie²². Questi due gruppi prefigurarono, in un certo senso, alcuni degli sviluppi teorici che si sarebbero avuti tre secoli più tardi in Inghilterra, a seguito del dibattito fra la scuola monetaria e la scuola bancaria.

Rothbard sottolinea un altro importante contributo degli scolastici spagnoli, in particolare di Azpilcueta. Questi fece rivivere il concetto essenziale di *preferenza temporale*, proposto da uno dei più brillanti allievi di San Tommaso d'Aquino, Gilles de Lessines, il quale nel 1285, scriveva quanto segue:

i beni futuri non sono valutati quanto gli stessi beni disponibili immediatamente e non hanno la stessa utilità per i loro proprietari. Per questa ragione si deve ritenere che abbiano, giustamente, meno valore²³.

Padre Juan de Mariana è l'autore di un altro importante libro, *Discurso de las enfermedades de la Compañia* («Discorso sulle malattie dell'ordine gesuita»), che fu pubblicato postumo. Egli vi critica la gerarchia militare stabilita nell'ordine gesuita, ma sviluppa anche, in questa occasione, l'idea puramente «austriaca» che è impossibile ritenere lo Stato in grado di coordinare le attività, dal momento che esso non possiede le informazioni necessarie. Ecco le sue parole:

Il potere e il comando hanno qualcosa di insensato... Roma è lontana, il generale [dei gesuiti] non conosce l'insieme dei fatti o, quantomeno, non ne conosce tutte le circostanze, da cui dipende il successo... Inevitabilmente, saranno commessi molti e gravi errori e questo scontenterà le persone. Esse non potranno che disprezzare un governo così cieco. Ed è un grande errore che i ciechi pretendano di guidare quelli che ci vedono.

Mariana concludeva che, quando esistono troppe leggi,

22. Tuttavia, secondo Padre Bernard W. Dempsey, se i membri di questo secondo gruppo della Scuola di Salamanca avessero avuto una conoscenza teorica dettagliata del funzionamento e delle implicazioni del processo economico creato dall'attività bancaria con riserva frazionaria, l'avrebbero certamente descritto come un processo perverso e illegittimo di *usura istituzionalizzata*. Persino Molina, Lessius e Lugo l'avrebbero pensata allo stesso modo. Si veda Padre B.W. Dempsey, *Interest and Usury*, American Council of Public Affairs, Washington D.C. 1943, p. 210.

23. Citato da B.W. Dempsey, *Interest and Usury*, cit., nota 31, p. 214.

poiché è impossibile che tutte siano conosciute e osservate, non se ne rispetta nessuna²⁴.

In definitiva, Juan de Mariana e la scolastica spagnola furono in grado di sviluppare gli elementi essenziali che sarebbero stati, più tardi, i fondamenti teorici della scuola austriaca di economia, in particolare i seguenti: 1) la teoria soggettivista del valore (Diego de Covarrubias y Leyva); 2) l'esatta relazione esistente tra prezzi e costi (Luis Saravia de la Calle); 3) la natura dinamica del mercato e l'impossibilità di parlare di "equilibrio" economico (Juan de Lugo e Juan de Salas); 4) il concetto dinamico di concorrenza, intesa come un processo di competizione fra venditori (Castillo de Bovadilla e Luis de Molina); 5) la riscoperta del principio della preferenza temporale (Azpilcueta Navarro); 6) l'influenza deleteria della crescita inflazionistica della moneta sui prezzi (Juan de Mariana, Diego de Covarrubias e Azpilcueta Navarro); 7) gli effetti negativi dell'attività bancaria con riserva frazionaria (Luis de saravia de la Calle e Azpilcueta Navarro); 8) il fatto che i depositi bancari sono parte integrante dell'offerta di moneta (Luis de Molina e Juan de Lugo); 9) l'impossibilità di organizzare la società mediante comandi coercitivi, a causa dell'insufficienza dell'informazione (Juan de Mariana); infine, 10) l'idea, tradizionale presso i liberali, che ogni intervento ingiustificato da parte dello Stato viola il diritto naturale (Juan de Mariana).

Ma come è possibile spiegare il fatto che gli scolastici spagnoli abbiano influenzato lo sviluppo successivo della scuola austriaca di economia? Bisogna ricordare che, nel sedicesimo secolo, l'imperatore Carlo v, che era al contempo re di Spagna, concesse a suo fratello Ferdinando I il regno d'Austria. "Austria" significava, etimologicamente, la parte orientale dell'Impero, comprendente a quell'epoca quasi tutto il continente europeo, con la sola eccezione della Francia, una sorta di un'isola circondata da forze spagnole. È dunque facile capire come gli scolastici spagnoli abbiano potuto influenzare intellettualmente la scuola austriaca. Non si tratta di una pura coincidenza o di un capriccio della storia; è un fenomeno spiegabile, invece, con le intime relazioni storiche, politiche e culturali che sono esistite tra la Spagna e l'Austria a partire dal Cinquecento e che sono proseguite per molti secoli. Anche l'Italia ha avuto un ruolo importante per quanto riguarda tali relazioni, costituendo un autentico ponte culturale, economico e finanziario, attraverso cui transitavano i traffici tra i due punti estremi dell'Impero (la Spagna e Vienna). Esistono pertanto molti argomenti per difendere la tesi che, almeno a livello delle radici, la scuola austriaca sia in realtà una scuola spagnola.

24. J. de Mariana, *Discurso de las enfermedades de la Compañía*, cit., pp. 151-155, 216.

Si può dire che il merito principale di Carl Menger sia stato quello di riscoprire e riproporre questa tradizione cattolica europea rappresentata dal pensiero scolastico spagnolo. Essa era stata per lo più dimenticata e accantonata in ragione della nomea di Paese oscurantista, guadagnatasi in seguito dalla Spagna, così come per l'influenza assai negativa di una storia del pensiero economico egemonizzata principalmente da Adam Smith e dai suoi successori della scuola classica inglese²⁵.

Fortunatamente, e nonostante l'imperialismo intellettuale della scuola inglese d'economia, la tradizione europea continentale non è mai stata completamente dimenticata. Molti economisti, come Cantillon, Turgot e Say, hanno tenuto accesa la fiaccola del soggettivismo. Persino in Spagna, negli anni della decadenza, ossia tra il diciottesimo ed il diciannovesimo secolo, l'antica tradizione scolastica sopravvisse, nonostante l'esistenza di un complesso d'inferiorità nei confronti del mondo intellettuale inglese che caratterizzò questo periodo. Prova ne è la soluzione del "paradosso del valore", fornita da un altro autore cattolico spagnolo, che formulò chiaramente la teoria dell'utilità marginale, 27 anni prima di Carl Menger.

Si tratta di Jaime Balmes. Nato in Catalogna nel 1810 e morto nel 1848, divenne, durante la sua breve vita, il più importante filosofo tomista spagnolo dell'epoca. Pochi anni prima della morte, il 7 settembre 1844, pubblicò un articolo intitolato «L'autentica idea del valore, o pensieri sull'origine, la natura e le variazioni dei prezzi», in cui risolse il paradosso del valore, introducendo chiaramente la nozione di utilità marginale. Egli prese le mosse dalla seguente domanda: «perché una pietra preziosa vale più di un pezzo di pane?». Ecco la risposta:

Non è difficile da spiegare. Poiché il valore di una cosa è costituito dalla sua utilità... se il numero di unità di questo bene aumenta, il bisogno di ognuna di esse diminuisce; dal momento che è possibile scegliere fra molte unità, nessuna di esse è indispensabile. Di conseguenza esiste una relazione necessaria fra l'aumento o

25. «Adam Smith ha trascurato i contributi antecedenti sul valore soggettivo, l'imprenditorialità e la necessità di porre l'accento sui mercati e sui prezzi reali. Egli li ha sostituiti con una teoria del valore-lavoro, sottolineando soprattutto il "prezzo naturale" di equilibrio di lungo periodo, nozione che suppone un mondo in cui non esistono imprenditori. Ha mescolato calvinismo ed economia, dichiarandosi favorevole all'interdizione dell'usura e distinguendo fra occupazioni produttive e improduttive. Ha fatto regredire le teorie del *laissez-faire*, elaborate da molti economisti francesi e italiani del Settecento, introducendovi numerose restrizioni e verbosità. La sua opera non è sistematica ed è piena di contraddizioni» (Leland B. Yeager, *Book Review, The Review of Austrian Economics*, 1996, vol. 9, p. 183).

la diminuzione del valore, da una parte, e la scarsità o l'abbondanza di una cosa, dall'altra²⁶.

Balmes chiude così il cerchio delineato dalla tradizione europea continentale, ossia da quella tradizione che sarebbe stata ripresa, completata e rafforzata qualche anno più tardi da Carl Menger e dai suoi discepoli della scuola austriaca di economia.

26. J. Balmes, "Verdadera idea del valor or reflexiones sobre el origen, naturaleza y variedad de los precios", in *Obras Completas*, vol. 5, B.A.C., Madrid 1949, pp. 615-624.

La pluralità delle opinioni: un'opportunità per la verità?

Pierre Magnard affronta il problema del liberalismo intellettuale che nel sedicesimo secolo prende la forma di una riflessione sulla tolleranza religiosa. Sulle stesse tematiche è incentrato anche il capitolo di Albert de Lange su Pierre Bayle.

Il dibattito si svolge in Francia tra il 1560 e il 1561, in occasione di una pausa nel Concilio di Trento, i cui lavori riprenderanno soltanto nel febbraio 1562. Sono anni caratterizzati da una certa tolleranza da parte della Corona. La regina-madre reggente, Caterina dei Medici – il re Carlo IX ha solo 11 anni – pratica la cosiddetta politica “della dissimulazione”, tollerando le prediche riformate circolanti anche a corte e accettando quello che si suol definire il regime dell’*interim*: la coesistenza, cioè, di due confessioni, in attesa di una soluzione delle controversie teologiche, proveniente da un concilio che doveva essere riconosciuto come ecumenico. Vero è che, nel 1561, si consuma a Cahors l’eccidio dei riformati, ma i negoziati procedono spediti. Infatti, Charles di Coucy, signore di Burie e delegato dal re a far rispettare i principi di pacificazione indicati da Michel de l’Hôpital, percorre tutto il sud-ovest della Francia, non per comminare pene o imporre la giustizia, ma per ingiungere ad ogni comunità di praticare la propria religione «con modestia e discrezione». È importante notare che Burie si fa accompagnare da Etienne de La Boétie, rappresentante del Parlamento di Bordeaux. Questa missione ispirerà a La Boétie la stesura del suo *Mémoire sur la pacification des troubles*, testo il cui contenuto e la cui circolazione – l’autore muore già nel 1563 – forniscono notevole materia di riflessione.

Il *pamphlet*, fondamentale per la tematica che qui affrontiamo, non verrà mai dato alle stampe, né mentre La Boétie è in vita, né ad opera del suo esecutore testamentario, Michel de Montaigne. Sarà invece riscoperto soltanto nel 1927, grazie a Paul Bonnefon, come attesta un suo articolo sulla *Revue d’Histoire de la France*, che fa seguito all’edizione del 1922 del libro intitolato *Discours de la servitude volontaire*¹, precedente quella del *Mémoire touchant*

1. Trad. it. *Discorso sulla servitù volontaria*, Liberilibri, Macerata 2004.

*l'Edit de janvier 1562*². Due annotazioni. Il *Mémoire* si trova in appendice al *Discours*, in quanto già Montaigne aveva associato le due opere, pur avendo avuto scrupoli a pubblicarle³. Il titolo del *Mémoire* è inesatto e datato in maniera scorretta, dal momento che, secondo Malcolm Smith, l'opuscolo sarebbe del dicembre 1561, dunque anteriore all'editto in questione, e si intitolerebbe in realtà *Mémoire sur la pacification des troubles*⁴. L'errore di Bonnefon andava in realtà addebitato a Montaigne, che, nell'*Avertissement au lecteur* premesso alle opere poetiche di La Boétie, aveva scritto:

Ti assicuro di aver fatto quel che ho potuto e che, sette anni dopo la sua morte, ho potuto recuperare soltanto ciò che vedi. Rimarrebbero il *Discours de la servitude volontaire* e alcuni *Mémoires de nos troubles sur l'Edit de janvier 1562*. Per quanto riguarda queste due ultime opere, però, trovo siano di costituzione troppo delicata e cagionevole per esporle all'aria viziata e pesante di un periodo così spiacevole della nostra storia⁵.

È noto che Montaigne considerasse i propri *Essais* come un epitaffio per il carissimo amico, morto all'età di 32 anni; essi avrebbero dovuto costituire una sorta di "cornice decorativa", concepita per racchiudere i 29 sonetti di La Boétie, ossia delle anamorfosi intorno alla figura centrale, quella dell'amico. Il generoso stoicismo del *Discours de la servitude volontaire* doveva ispirare in particolare il saggio 1, 28, *Dell'amicizia*, dove si legge:

Ma di lui non è rimasto che quel discorso, e anche questo per caso, e credo che egli non l'abbia più visto dopo che gli sfuggì dalla penna, e alcune memorie su quell'editto di gennaio, famoso per le nostre guerre civili che forse troveranno anch'esse il loro posto altrove. È tutto quello che ho potuto recuperare di lui, io che, con amorosissima raccomandazione, quando la morte lo aveva già afferrato alla gola, egli lasciò, per testamento, erede della sua biblioteca e delle sue carte, oltre al libretto delle sue opere che ho fatto pubblicare⁶.

Poco più avanti, nello stesso saggio, Montaigne ritorna sull'argomento:

2. Bossard, Parigi 1922.
3. *Saggi*, Fabbri Editori, Milano 1996, libro I, cap. XVIII, p. 183.
4. Ci riferiamo all'edizione Malcolm Smith, Droz, Ginevra 1983.
5. Montaigne si esprime in questi termini nel 1570. Si vedano le *Œuvres complètes d'É. de La Boétie*, a cura di Bonnefon, p. 61.
6. *Saggi*, cit., libro I cap. XXVIII, p. 244.

Ma ascoltiamo un po' parlare questo ragazzo di sedici anni. Poiché ho visto che quell'opera è stata poi pubblicata, e a cattivo fine, da quelli che cercano di turbare e cambiare il nostro regime di governo, senza preoccuparsi di sapere se lo miglioreranno, e che l'hanno mescolata ad altra farina del loro sacco, recedo dal mio proposito di metterla qui. E affinché la memoria dell'autore non abbia a soffrirne presso quelli che non hanno potuto conoscere da vicino le sue opinioni e le sue azioni, li avverto che questo argomento fu da lui trattato quando era ragazzo, a mo' di esercitazione soltanto, come argomento volgare, fritto e rifritto mille volte nei libri. [...]. Ma aveva un'altra massima sovranamente scolpita nella sua anima, cioè di obbedire e sottomettersi molto scrupolosamente alle leggi sotto le quali era nato. Non ci fu mai cittadino migliore, né più attaccato alla tranquillità del suo Paese, né più nemico degli sconvolgimenti e delle innovazioni del suo tempo. Egli si sarebbe servito delle proprie capacità piuttosto per estinguerli che per fornir materiale di che maggiormente fomentarli⁷.

Il *Discours*, che ispirerà anche il saggio 11, 19, *Della libertà di coscienza*, in cui la figura di La Boétie è trasposta – come vuole l'anamorfosi – in quella di Giuliano l'apostata⁸, è costantemente presente nell'opera di Montaigne. Questi, però, lo retrodata per prudenza, mettendolo in bocca a un ragazzo di sedici anni e ne attenua così la portata politica. Bisogna considerare, infatti, che i monarcomachi e soprattutto i protestanti se ne erano impossessati, pubblicandolo per frammenti, nel 1574, in un libro anonimo in latino (*Dialogi ab Eusebio Philadelphia compositi*) e pochi mesi dopo anche in un'opera francese (il *Réveille-matin des Français et de leurs voisins*, dialogo tra un politico – che deplora «che i Francesi, di qualunque religione siano, si considerino sottomessi allo stesso padrone che ha sempre il potere di essere cattivo quando lo vorrà» – e uno storiografo – che auspica che «i nostri cattolici e buoni vicini, trattati come bestie, si risvegliano per riconoscere la loro miseria»). Tali utilizzazioni fraudolente del testo spiegano la prudenza e la ponderazione di Montaigne, che riequilibra il *Discours* con il *Mémoire* scritto dodici anni prima, con uno spirito e in un contesto molto differenti. Se il *Discours* ispira il saggio 11, 19, il *Mémoire* si ritrova nel saggio 1, 27, *È follia giudicare il vero e il falso in base alla nostra competenza*⁹, dove si possono reperire gli elementi che avrebbero costituito l'introduzione al testo di La Boétie, se questo fosse stato pubblicato.

7. *Ivi*, p. 259.

8. *Ivi*, pp. 892-897.

9. *Ivi*, pp. 237-242.

Ancora un'altra circostanza giustifica la prudenza di Montaigne: la ripresa dei lavori del Concilio di Trento, nel 1562, senza i protestanti, contrari a riconoscerne il carattere ecumenico, i quali per decenni faranno di tutto per impedire la diffusione dei decreti da esso promulgati nella Francia rimasta gallicana (la pubblicazione dei testi conciliari da parte del Parlamento di Parigi avrà luogo nel 1615, ma la polemica continuerà). Nel mese di gennaio dello stesso 1562, è poi emesso l'editto di Parigi, che, intriso com'è dello spirito tridentino, costituisce un netto passo indietro rispetto ai due editti del 1561. Esso è influenzato dalle pressioni dei vescovi francesi, ma anche dal *Mémoire* di La Boétie. Ciò spiega perché Montaigne, dodici anni più tardi, iniziando la stesura degli *Essais*, attribuisce grande importanza al *Mémoire*. Ma perché questo testo è tanto fondamentale?

Per comprenderlo, occorre fare riferimento a questioni di controversie e di diplomazia. È proprio in questi termini che si pone il problema a partire dalla prima metà del quindicesimo secolo. Ai tempi del concilio di Basilea e di quello di Costanza, e più tardi nei concili di Ferrara e di Firenze, le differenze dottrinali sono affrontate mediante compromessi in attesa di un concilio ecumenico che svilupperà le controversie e le risolverà in via definitiva. Questo atteggiamento irenico evita in genere di arrivare ad un punto di rottura e consente talvolta persino di ricomporre le fratture, come accade nel caso dello Scisma d'Occidente. Ciononostante, il concilio di Firenze non riesce ad appianare le difficoltà con i Bizantini originate dalla disputa sul *Filioque*¹⁰. Il notevole contributo apportato da Nicola Cusano consiste nell'elaborazione, durante il rientro via mare da Costantinopoli, di un metodo basato sul principio della *coincidentia oppositorum*: la sua traversata di ritorno simboleggia il cambiamento dei punti di vista, il ribaltamento delle posizioni contrarie; essa evoca immediatamente il significato della controversia e rappresenta ciò che consente di superarla. La controversia genera appunto una conversione ed un ribaltamento delle prospettive. Tuttavia, il concilio fiorentino si conclude con un fallimento, nonostante gli sforzi del Cardinale Cusano volti a farne riconoscere l'ecumenicità. La delegazione greca, di cui fa parte Gemisto Pletone, si batte per il mantenimento dello *status quo* e si rifiuta di rientrare nell'ordine unitario di Roma. Quest'esperienza produce, però, un libretto, intitolato *De pace fidei*¹¹, di un virtuosismo dialettico senza pari: un dialogo tra dodici fedeli di differenti confessioni, che conferma la

10. Espressione aggiunta dalla Chiesa latina al Credo niceno-costantinopolitano, recitato nella Messa, per meglio spiegare la processione dello Spirito Santo (*qui ex Patre Filioque procedit*, "che procede dal Padre e dal Figlio"), [N.d.T.].

11. Trad. it *La pace della fede*, Jaca Book, Milano 1991.

tesi della reciproca convertibilità di tutti i punti di vista. Cusano giunge a questa conclusione:

Esiste un'unica religione, un unico culto, per tutti gli esseri dotati di intelligenza e questa religione esiste malgrado la possibile varietà dei riti.

Se la verità è una, la fede è unica, anche se si esprime mediante riti e formule differenti:

La concordia fra le religioni è racchiusa nel Cielo delle Idee.

Siamo nel 1453, l'anno della caduta di Costantinopoli. La risposta di Cusano alla minaccia turca è contenuta nella famosa lettera del 1454 a Giovanni da Segovia, che pone le basi per un dialogo con l'Islam:

Bisogna che ci sforziamo di far sì che il loro libro sacro, il Corano, venga addotto a nostro favore. Vi scopriremo infatti degli argomenti a noi estremamente utili; quelli contrari, invece, li glosseremo con questi¹².

Va segnalato pure che in una lettera papa Pio II (al secolo Enea Silvio Piccolomini) offre a Maometto II l'Impero d'Oriente, in cambio del dialogo interreligioso. A Cusano e al pontefice mancherà il tempo per realizzare questi progetti, poiché entrambi moriranno di lì a poco, a distanza di pochi mesi l'uno dall'altro.

L'eredità lasciata da questi personaggi si manifesta nella tensione che che accompagna la consapevolezza della pluralità. Le confessioni religiose sono molteplici poiché è la fede e non la ragione – l'opinabile e non il dimostrabile – a rivelarne l'oggetto. Ciò non significa che non vi sia spazio per la ragione: essa professa l'unicità della verità, subordinando così le differenti opinioni a quest'unica verità. Non vi è perciò fede che non sia sottoposta al giudizio della ragione. La fede, però, è anche minata dall'eresia, che ne costituisce in qualche modo l'*alter ego*. Infatti, l'eresia è ciò di cui è subito sospettato il credente di una confessione da parte di quello di una confessione diversa: il credente è sempre l'eretico di un altro credo¹³. In termini etimologici, l'eresia è un'opinione o un modo di pensare a cui si è liberi di dare o negare la pro-

12. Pubblicata in appendice alla versione francese *La paix de la foi*, Sherbrooke, Québec 1977.

13. Si veda Pierre Magnard, *Questions à l'humanisme*, Presses Universitaires de France, Parigi 2000, pp. 189-190.

pria adesione: *aireîn* significa infatti “decidere”, “scegliere”. L’eresia equivale quindi ad un partito preso, in cui l’opinione viene lasciata alla valutazione soggettiva; essa non costituisce affatto un’obbligazione universale, è del tutto particolare. L’eretico ha fatto una scelta, ma l’ha fatta anche chi lo mette alla gogna. In francese, a partire da “*opinion*”, si è creato il termine “*opiniâtre*”, che definisce chi s’intestardisce, irrigidendosi sulla propria posizione, che non cambierebbe per nulla al mondo¹⁴. Si parla di opinioni religiose; ma l’espressione è ambigua, dal momento che porta a ritenere che le consuetudini religiose si trovino nel dominio dell’opinabile. Una simile concezione è in contraddizione con il carattere incondizionato dell’affermazione religiosa, che si pone in maniera categorica, ossia assoluta. In realtà, la questione è più complessa: la verità religiosa non è mai relativa o diversificata, ma vi sono epoche di confusione, di contestazione o di contrapposizione, in cui il legame religioso tra i popoli sembra allentarsi e l’unanimità della fede sembra venir meno. È in questo contesto che il filosofo escogita l’espedito che consiste nell’estendere lo spazio dell’opinabile, affinché le diverse espressioni della fede possano distribuirvisi, prendendo ognuna il proprio posto, in un insieme ordinato ad un unico principio non-ipotetico e incondizionato. Ogni *credo* rappresenterebbe così un’approssimazione all’unica verità, comprensiva di tutti i credo, la quale ne regolerebbe la distribuzione secondo tutti i gradi possibili. Ammettere il pluralismo delle *doxai* significa ammettere la possibilità per ogni credo di superare se stesso, senza che gli altri ne risultino pregiudicati, in direzione di una verità che li trascende tutti.

Questa visione sarà quella di Marsilio Ficino nel suo *De religione christiana*¹⁵. Cusano l’aveva messo sulla buona strada, affermando: «Non esistono fedi diverse, ma una stessa ed unica fede, che troverete soggiacente alle credenze di tutti i popoli». Ficino vuole scoprire questa base fondamentale, senza la quale i dogmatici impegnati nelle controversie più furibonde restano al livello della mera *doxa*, nel quale le opinioni si affrontano, si combattono e si distruggono a vicenda. Il dibattito filosofico ha il compito di aprire uno spazio di verità, affinché le opinioni trovino la loro rispettiva collocazione e si dispongano secondo tutti i gradi di indecidibilità della grande scala dell’essere, per ordinarsi rispetto all’unico principio in cui coincidono l’Uno, il Vero e il Bene. Una saggezza senza religione è universalità vuota; una religione senza saggezza è particolarismo discriminatorio e intollerante. L’indecidibile ha come limite soltanto il riconoscimento dell’Unico; la pluralità

14. Ricordiamo che il testo originale è rivolto ad un pubblico francese [N.d.T.].

15. Trad. it. *La religione cristiana*, Città nuova, Roma 2005.

è fondata sulla salvaguardia dell'unitarietà della verità¹⁶. Nel *De religione christiana* (1475), Ficino può così prendere posizione in merito alla pluralità delle religioni: Dio è degnamente celebrato soltanto nella diversità dei culti, così come può essere cantato soltanto da una varietà di voci¹⁷. L'armonia è un felice sotterfugio, che consente di evitare un impossibile consenso. Ma come tradurre in musica lo spartito della polifonia nascente? L'armonia non determina né una genealogia, né un sistema. Essa suggerisce alle differenti religioni di entrare in un unico processo di manifestazione della verità, di cui la filosofia platonica potrebbe essere l'antesignana. Ragione comune a tutte le religioni, il platonismo le accorda, subordinandole al principio ultimo, come fa con tutti i gradi di verità. È questa la *pia philosophia*, che rappresenta non tanto il luogo di incontro delle differenti confessioni, quanto piuttosto la coscienza abissale del loro unico fondamento. Così l'*archè* storico si mescola con quello genealogico, che ci riporti a Mosè o a Zoroastro, ad Hermes o ad Orfeo, a Thoth o ad Aglaofene. Le stirpi più sacre nel tempo si radicano in quell'eternità di cui diverrà testimone involontaria la pluralità delle evoluzioni e delle tradizioni.

Questo bell'irenismo è proprio della seconda generazione di umanisti. Dopo il rogo di Savonarola, però, le cose si complicheranno. Gli anni Venti del Cinquecento vedranno Erasmo dialogare con Lutero, Bovelles discutere instancabilmente con Briçonnet, in quel circolo di Meaux che finirà per dividersi tra cattolici e protestanti¹⁸. Si entra in una nuova era che, almeno fino a Leibniz, Pellisson, Bayle e Bossuet, porrà il problema del pluralismo in termini che avrebbero sconcertato Ficino. Bossuet scrive il 27 settembre 1682 a Pélisson:

L'eretico è chi ha un'opinione: è ciò che la parola stessa significa. Ma che cos'è un'opinione? È assecondare il proprio pensiero ed il proprio parere particolare. Il cattolico, invece, è cattolico, ossia universale; senza avere un parere particolare, segue senza esitare quello della Chiesa¹⁹.

A questo campione dell'ortodossia si potrebbe obiettare che l'universalità che egli professa riguarda la fede, non la ragione, e che, anche essendo "retta", l'opinione di cui si avvale rimane comunque un'opinione. È ciò che sottolinea Pierre Bayle:

16. Si veda P. Magnard, *Le Dieu des philosophes*, Mame, Parigi 1992, p. 277.

17. Si veda P. Magnard, (a cura di) *Marsile Ficin. Les platoniciens à la Renaissance*, Vrin, Parigi 2001.

18. Si veda Ch. de Bovelles, *L'art des opposés*, trad. fr. P. Magnard, Vrin, Parigi 1984.

19. Citato in *Questions à l'humanisme*, cit., p. 182.

Siccome la fede non ci fornisce altri segni di ortodossia che il sentimento interiore... ne deriva che l'ultima parola del nostro credo, sia esso ortodosso o eterodosso, consiste in ciò che noi sentiamo e che ci sembra vero. Da ciò concludo che Dio non esige né dall'ortodosso, né dall'eretico una certezza acquisita mediante un esame o una discussione scientifica, accontentandosi che gli uni e gli altri amino ciò che sembrerà loro vero.

Ma la fede non ricade così nella pura *doxa*? Appunto questo è il problema.

La *doxa* ha il vantaggio di fare buon uso della possibilità di negoziare, procrastinando la controversia: lasciamo dunque in sospeso le controversie e negoziamo in attesa di un concilio ecumenico, il solo che abbia l'autorità per pronunciare l'ultima parola. Non si tratta, però, soltanto di ottenere un rinvio: la via negoziale permette di discernere l'oggetto della lite, di ricondurre i problemi all'essenziale, di ridurre per quanto è possibile gli attriti, in modo da circoscrivere il contenzioso. Si limiterà in tal modo il campo della controversia, allargando contestualmente lo spazio dello scambio e del dialogo. Certo, sussisteranno sempre dei punti irriducibili. Per quanto i comportamenti religiosi derivino in gran parte dall'opinione (*doxa*), ai margini dello scambio e del dialogo affiora dunque una nuova esperienza: quella dell'irriducibilità della fede. Si ripete allora la massima di Tertulliano, *credo quia absurdum*, che non significa «credo perché è assurdo» o «credo senza ragione», ma piuttosto che la fede si fonda su ragioni inattingibili. Tutto ciò che è autentico non deriva dalla necessità; le ragioni che spingono a convertirsi sono semplici inclinazioni. La strategia irenista procederà allora per scorciatoie: essa non cerca di dimostrare razionalmente i dogmi, ma li valuta in funzione della posta in gioco, ovvero la salvezza. Considera imprescindibile soltanto ciò che è indispensabile in funzione di questa: l'amore per un Dio che ci ama per primo, l'amore per un Dio d'amore. Secondo il metro di questa esigenza, si valuterà l'urgenza di proclamare i dogmi: quello della Trinità, unico in grado, in un sistema monoteista, di spiegare la pluralità delle creature – come aveva stabilito nel dodicesimo secolo Acardo di San Vittore, nel suo *De unitate Dei et pluralitate creaturarum*²⁰ – e quello dell'unione ipostatica di due nature in Gesù Cristo, unico capace di rendere ragione della Redenzione. Sono questi i due dogmi essenziali sanciti da Nicea, Efeso e Calcedonia, e che i concili successivi avrebbero ribadito. Tutto il resto – l'autorità del concilio, quella del papa, l'unità della Chiesa, la sua struttura gerarchica, l'amministrazione e persino il contenuto dei sacramenti – è quindi negoziabile? In realtà, ci si trova davanti ad un circolo vizioso, dal momento che si pretende che sia

20. Trad. fr. di E. Martineau, Authentica, Parigi 1987.

l'ecumenicità del Concilio a sciogliere tutti i nodi, allorché questa stessa ecumenicità è contestata. La questione di diritto rende insolubile quella di fatto. Si dirà che dopo il Concilio di Trento nulla è più come prima. Questo è vero, ma se il Concilio ha imposto le proprie conclusioni, la sua ecumenicità non è mai stata riconosciuta in modo unanime; ciò giustifica un aumento del dogmatismo in coloro che vi si oppongono, rimanendo inascoltati. Per questo motivo, ho scelto di privilegiare il momento nodale costituito dal 1561 e di esaminare il *Mémoire*, tanto direttamente, quanto attraverso i commenti di Montaigne negli *Essais*, vale a dire dopo la ripresa delle guerre civili, e in particolare dopo la notte di San Bartolomeo (1572).

La Boétie redige il proprio *Mémoire* nel momento in cui si prefigura l'ultima possibilità di una conciliazione religiosa a livello nazionale, sotto i buoni auspici della Corona. Ma la strategia del compromesso è ancora accettabile per i cattolici? Il corso degli eventi non sembra averlo ancora chiarito. Nel 1572, Montaigne respingerà una simile strategia:

O bisogna sottomettersi completamente all'autorità del nostro governo ecclesiastico, o esimersi del tutto dal rispettarla. Non sta a noi stabilire quanta obbedienza gli dobbiamo. C'è di più, anzi, e posso dirlo per averlo provato, essendomi servito, tempo fa, di questa libertà di scelta e di questo vaglio personale, non tenendo in alcun conto i precetti della nostra Chiesa che sembrano avere un aspetto più vano o più bizzarro, e parlandone in seguito con uomini di dottrina, ho trovato che quelle cose hanno un fondamento massiccio e quanto mai solido, e solo la stupidaggine e l'ignoranza ce le fanno considerare con minor reverenza delle altre. [...]. E quante cose, che ieri ci servivano come articoli di fede, oggi le consideriamo favole?²¹.

Esistono così tante «contraddizioni... nel nostro giudizio», spiega Montaigne, che non ci sentiremmo di dovergli accordare alcuna preminenza. Per aver creduto di poterlo fare, si è assistito ad un progressivo svuotamento del contenuto della nostra fede, che si è spogliata a poco a poco della sua sostanza: si pensa di cedere su questioni secondarie, mentre si rischia di perdere l'essenziale. Non si è ancora alla formulazione di quel *credo minimo*²² a cui, sulla scorta di Herbert de Cherbury, Spinoza e Louis Meyer tenteranno di dare definizione; eppure, Montaigne ha l'impressione che la fede si fortifichi grazie alla sua compiutezza e si indebolisca con la sua semplificazione. Le comunità religiose e i gruppi confessionali si ritrovano in un *credo massimo*, mentre il *credo minimo* accentuerebbe le loro differenze, allontanandoli,

21. *Saggi*, libro I, cap. XXVII, p. 242.

22. Si veda Jacqueline Lagrée, *Le Salut du laïc*, Vrin, Parigi 1989.

anziché avvicinarli. Più il bene comune, un patrimonio o un'eredità sono esigui o ristretti, meno forte è il legame fra i coeredi. La prospettiva che questa tolleranza apre a partire dal patrimonio della fede è una prospettiva di disgregazione, a cui nessuna organicità potrebbe porre rimedio.

Il *Mémoire* di La Boétie è successivo all'editto del 19 aprile 1561²³. Tale editto, dopo aver condannato tutti i sediziosi che «si sono sentiti offesi dalle parole usate da papisti e ugonotti» e che «distruggono immagini sacre e croci, attaccano manifesti, diffondono libelli diffamatori, devastano le chiese, attaccano brighe e suscitano contestazioni», evoca tuttavia «la sicurezza e l'onesta libertà di cui ognuno deve godere quando si ritira nella propria casa o in quella dei suoi amici». Ciò equivale a dire che non esistono «riunioni illecite» e che soltanto la violenza contro le persone e i luoghi di culto è vietata. Tuttavia, il 31 luglio, un altro editto

vieta... tutte le conventicole e le assemblee pubbliche in armi o senza armi, così come i raduni in cui si tengono prediche e si amministrano i sacramenti in forma diversa da quella prevista dal diritto canonico della Chiesa cattolica.

Questo editto però resta lettera morta: la repressione si rivela inefficace. Burie riceve la seguente raccomandazione:

Fate capire ai responsabili che non venite per castigarli a causa della religione che professano e che... l'unico ordine che avete ricevuto è quello di punire coloro i quali abusano del nome della religione, provocando un'infinità di scandali, violenze, morti e sedizioni... Ma non molestateli, né tormentateli a causa della loro religione.

Si chiuderà un occhio sull'esercizio pacifico, ossia «modesto e discreto», del culto riformato, secondo quella politica della «dissimulazione» inaugurata da Caterina dei Medici. Unitosi alla missione di Burie, La Boétie sperimenta che tali concessioni provvisorie, elargite in attesa di un concilio, si fanno in modo unilaterale e in pura perdita. In realtà, esse non fanno che dimostrare la debolezza della politica regia in materia religiosa. Come dirà più tardi Montaigne, nel saggio 11,19, i re francesi «non avendo potuto quello che volevano, hanno finto di volere quello che potevano»²⁴. Queste parole si riferiscono in particolare all'editto del gennaio 1562, in cui, reiterando le minacce rivolte ai responsabili delle violenze perpetrate contro persone e cose, il re sancisce quanto segue:

23. Pubblicato da Malcolm Smith nella prefazione del *Mémoire*.

24. Trad. it., *op. cit.*, p. 897.

Per assicurare la pace e la concordia tra i nostri sudditi, in attesa che Dio ci faccia la grazia di poterli riunire e ricondurre allo stesso ovile ... stabiliamo, fino alla conclusione del suddetto Concilio ecumenico, ... di rinviare e sospendere i divieti e le pene previste sia nel cosiddetto editto di Luglio, sia in altri precedenti, riguardo alle riunioni che si terranno all'aperto nelle città ivi menzionate e durante le quali si pronunceranno prediche, si pregherà e si praticheranno culti non ufficiali. Si proibisce a tutti i magistrati, giudici e altri funzionari, sotto minaccia delle suddette pene... di recare impedimento, offesa o disturbo alla quiete dei praticanti di codeste religioni o di attaccarli in qualunque modo e con qualsiasi mezzo.

È proprio questa tolleranza che La Boétie rimette in questione nel *Mémoire*, redatto nelle settimane che precedono la promulgazione dell'editto del 17 gennaio 1562.

L'autore dichiara in apertura: «Tutto il male sta nella diversità di religione, spinta tanto avanti che uno stesso popolo, che vive sotto uno stesso principe, si è chiaramente diviso in due»²⁵. La «libertà» si è trasformata in «licenza»,

per questo il popolo, sapendo di non dover obbedire al suo principe naturale in ciò che concerne la religione, approfitta in maniera negativa di questa licenza, che di per sé non è cattiva, e ne trae errate conseguenze: prima di tutto, che non si debba obbedire ai superiori se non per ciò che è bene in sé; poi, che si possa stabilire da sé ciò che è bene o male; infine, che l'unica legge a cui ci si deve rimettere è quella della propria coscienza²⁶.

In questo testo fondamentale La Boétie, pur essendo uno spirito estremamente critico (si veda il *Discours*), sottomette al principe ogni giudizio e rifiuta di affidarsi alla propria coscienza in materia di bene e di male, dal momento che

se non vi è nulla di più giusto... della coscienza di un uomo di fede e timorato di Dio, non vi è nulla di più folle, di più disordinato e di più mostruoso della coscienza e della superstizione della folla sconsiderata²⁷.

La pluralità delle opinioni non è da benedire in quanto tale: se l'eresia ha una funzione è quella che, per contrasto, può permettere la manifestazione e l'affermazione della verità. Perché mai si dovrebbe scambiare più facilmente il falso con il vero in ambito religioso, piuttosto che in un altro ambito? Perché

25. A cura di Malcolm Smith, Droz, Ginevra 1983, p. 35.

26. *Ivi*, p. 36.

27. *Ibidem*.

la folla crede più alle persone che alle cose e si lascia persuadere più facilmente dall'autorità di chi parla che dalle ragioni che questi sostiene²⁸.

Se le cose stanno così, la folla è portata a «giudicare falsa la dottrina professata da quelli che vivono male». L'allusione è ai vizi del clero e alle disfunzioni della società ecclesiastica. Raddrizziamo i testimoni della fede, correggiamoli, miglioriamoli e salveremo la loro testimonianza! Quanto all'ipotesi di ammettere nella società francese «due corpi e due collegi ecclesiastici, con i loro capi e concistori», ciò equivarrebbe a «spezzare l'unione del corpo di questa monarchia e ad aizzare l'uno contro l'altro i sudditi del re».

Pertanto, la scelta religiosa è fra tre opzioni:

Mantenere nella religione solo la vecchia dottrina, introdurre una completamente nuova o sottomettere l'una e l'altra alle cure e alle decisioni dei magistrati... Da parte mia, però – commenta La Boétie – non posso apprezzare quest'ultima alternativa e mi pare che non ci si possa attendere nient'altro che una grande rovina dall'aver in questo regno due religioni riconosciute e praticate.

Di due dottrine contrapposte, l'una è vera e l'altra è falsa:

occorre necessariamente che o gli uni o gli altri siano banditi dalla vera Chiesa, che è soltanto una, né potrebbe essere altrimenti.

Sarebbe «pernicioso» praticare la «dissimulazione» in questi casi. La Boétie condanna perciò la politica dell'*interim*²⁹.

Ciò non vuol dire cambiare la religione, ma piuttosto permettere che essa cambi autonomamente e dargliene la possibilità, evitando di demandare quest'opera al tempo o – quel che è peggio – al popolino, che è il peggiore governatore del mondo³⁰.

Sarebbe meglio cambiare completamente la religione in un colpo solo, piuttosto che concedere l'*interim*³¹.

Nessun compromesso, dunque; è necessario saper decidere:

28. *Ivi*, p. 40.

29. *Ivi*, p. 47.

30. *Ivi*, p. 48.

31. *Ibidem*.

Per chi ha il potere di emettere ordinanze, il modo per placare coloro che sono in lite tra loro non è di sostenerli entrambi e di incoraggiarli nella rispettiva causa, ma piuttosto di aggiudicare speditamente ad uno dei due la ragione del contenzioso³².

La Boétie constata poi:

Sono ormai otto mesi che esiste *l'interim* in tutta la Francia (a partire dall'editto del 19 aprile 1561) e non solo ognuno vive come gli pare, ma obbedisce solo alla propria Chiesa, ai propri capi e alla propria gerarchia ecclesiastica. Quale risultato abbiamo ottenuto da questa tolleranza?³³.

Le cose sono andate peggiorando sempre più e il disordine è cresciuto a vista d'occhio.

E sull'*interim* conclude così:

La dissimulazione delle riunioni private e segrete è l'inizio del male; la tolleranza di quelle pubbliche ha portato all'aumento delle nostre calamità³⁴.

La tolleranza ha provocato un'*escalation* delle rivendicazioni: dopo le riunioni private, le riunioni pubbliche; dopo le sedute a casa degli interessati, l'occupazione delle chiese; dopo l'occupazione delle chiese, il rifiuto di restituirle e persino di dividerne l'uso. Ci si sbaglia, se si crede che le minoranze «vivranno in modo più pacifico, quando sapranno che il re ha permesso ad ognuno di vivere secondo la propria dottrina»³⁵. «È una vana fantasia, un sogno vero e proprio, sperare concordia e amicizia tra coloro che fino ad un attimo fa non facevano che scontrarsi e dividersi in questa diatriba», dal momento che l'uno considera l'altro «infedele e idolatra»³⁶. Inoltre, ammettere l'esistenza di due chiese oggi, equivale ad ammetterne tre domani, quattro dopodomani, poi cinque e così via all'infinito, «con ciascuna a vantarsi di avere Dio dalla propria parte». Questa infinità è «il vero frutto dell'*interim* e della licenza di discutere e di predicare a proprio

32. *Ivi*, p. 50.

33. *Ivi*, p. 51.

34. *Ivi*, p. 52.

35. *Ivi*, p. 54.

36. *Ibidem*.

piacimento la religione»³⁷. Quanto alle attese del Concilio, La Boétie taglia corto: esso «non si riunirà mai»³⁸.

Ne consegue l'affermazione dell'«incompatibilità della vera religione con le false dottrine»:

come la nostra legge non poteva sopportare il paganesimo, così non può tollerare diverse sette, poiché la verità è una, pura e semplice, e non scende mai a compromessi con ciò che è falso e ingannevole.

Crede che la nostra fede possa comunicare con ciò che rifiuta è muoverle violenza. Quali sono, allora, i rimedi possibili?

Tenuto conto dell'ecatombe di vittime dall'inizio delle lotte, La Boétie raccomanda la repressione: «Si puniscano i capi e si comminino poche, ma esemplari pene, la cui impressione resti impressa nella memoria, quali la demolizione di case e lo smantellamento di intere città»³⁹. È ciò che suggerirà Caterina de' Medici; ma si sa che la notte di San Bartolomeo andrà ben oltre l'attuazione dei suoi piani.

Il secondo rimedio è di «rinnovare la vecchia Chiesa e, nel frattempo, mirare a dare ragione a quelli che l'hanno lasciata, per cercare di richiamarli all'ovile»: dunque riforma del clero, della gestione dei benefici ecclesiastici, dell'attribuzione dei ministeri, del traffico delle indulgenze e delle reliquie, dell'esercizio dell'autorità episcopale.

Il terzo rimedio consiste nel tentare di trovare un accordo su «ciò che è indifferente», ossia ciò che non dovrebbe dar luogo a controversie: culto delle immagini, regole liturgiche, cerimonie esteriori, riti sacramentali... su cui i riformati «si offendono» facilmente, mentre si tratta di aspetti che possono essere negoziati.

Il quarto rimedio starebbe nel ricercare la conciliazione sulle questioni legate all'opinione, considerato che su centomila persone appena duecento sono al corrente dei dibattiti dottrinali. Meno l'oggetto della disputa è importante e più facilmente la mediazione potrà essere raggiunta.

L'opera si chiude con alcune considerazioni pratiche improntate alla prudenza, che permettono di circoscrivere e limitare, per quanto è possibile, il dibattito teologico: poche prediche, ma un'assidua lettura del Vangelo e dei Padri della Chiesa, celebrazioni semplici, liturgie essenziali e così via. I sacramenti da amministrare sono presi in considerazione uno ad uno. Una

37. *Ivi*, p. 56.

38. *Ivi* p. 58.

39. *Ivi*, p. 63.

Chiesa corretta secondo questi principi, e a cui sia stata restituita la propria dignità, riunirà tutti i fedeli, inclusi quelli che se ne sono allontanati. Ma, una volta fatta la riforma, l'autore richiede che

siano abbattute le nuove chiese..., venga impedito sotto minaccia di morte di amministrarle o di assumerne i titoli..., sia negato a pena dell'impiccagione ad altri che non siano i consecrati dai vescovi di pronunciarsi sui dogmi e di amministrare i sacramenti. Chi predicherà o amministrerà in altro modo, sarà condannato a morte⁴⁰.

La Boétie conclude con queste parole:

Dare qualcosa ad un questuante insolente e irragionevole non significa saziare il suo desiderio, ma aumentare la sua audacia⁴¹.

I protestanti chiedono al re di concedere a quelli che non sono suoi sudditi ciò che essi stessi, dove si autogovernano grazie alla forza che hanno usurpato, non concedono. Si può rispondere loro come Atanasio rispose a Costanzo che lo pregava di lasciare un tempio ai discepoli di Ario ad Alessandria: "Glielo lascerò quando ne restituiranno sette ai cattolici d'Antiochia", dove Ario aveva iniziato molti adepti⁴².

Si dovrà attendere un secolo perché il dibattito che si chiude qui possa essere ripreso, con altri protagonisti – Leibniz, Bossuet, Pellisson, Spinoza – ma in termini che rimarranno gli stessi: allargare gli spazi del negoziato per limitare la controversia, appellarsi ad una decisione del Concilio, riunirne uno nuovo all'occorrenza, finché quello su cui ci si basa non sia stato riconosciuto da tutti come ecumenico. Leibniz scriverà a Madame de Brinon queste linee programmatiche, che rimangono attuali:

Nelle controversie religiose, poiché ognuno gira le cose dal verso che gli sembra più vantaggioso per la propria parte, esistono tante strade e tante differenze che non si finirà mai, a meno di non convenire su una certa logica nuova, che è ancora da inventare e che dovrebbe avere nelle controversie lo stesso ruolo delle sentenze nei processi. Questa logica dovrebbe tenere in mano una nuova bilancia delle ragioni, finora sconosciuta, ma necessaria per determinare in modo evidente quale parte si deve scegliere, quando ci si imbatte in due tesi entrambe plausibili, ma opposte.

40. *Ivi*, p. 89.

41. *Ivi*, p. 94.

42. *Ivi*, p. 95.

Tuttavia, un'opera rilancia il dibattito – o almeno avrebbe potuto rilanciarlo, se soltanto fosse stata pubblicata –, il *Colloquium Heptaplomeres* di Jean Bodin⁴³: si tratta del solo libro che considera il pluralismo una ricchezza, anzi persino una possibilità proficua per la verità. I sette partecipanti al dibattito (un cattolico, un luterano, uno zwingliano, un ebreo, un musulmano, un deista e un indifferentista) vi dialogano fino a formare un coro polifonico per celebrare con sette voci l'unico Dio. Il *cantus firmus* di questa polifonia non sarà intonato dal seguace della religione naturale, ma dall'indifferentista Senamy, che trova la propria felicità e la verità in tutte le religioni, passando con disinvoltura dalla chiesa al tempio, dalla sinagoga alla moschea, vivendo, attraverso i riti più diversi, la sola autentica fede nel mettere alla prova questa traduzione e questa comunicazione. L'indifferentista ci fornisce, infatti, la prova che la sincerità soggettiva del fedele è più importante della verità oggettiva del suo credo: il vissuto dell'esperienza religiosa conta più del suo contenuto dogmatico. Senamy può concludere così:

Io credo che tutte le religioni professate dai diversi popoli... che ciascuno segue con propri riti senza falsità, ma con cuore puro, non siano sgradite all'eterno Iddio e che gli errori volontari siano scusati, benché di tutte gli sia gradita quella che è la migliore. Perciò senza difficoltà sono solito visitare i santuari, i templi e le cappelle di ogni popolo, in qualsiasi Paese, sia per non essere giudicato un ateo con dannoso esempio, sia anche perché gli altri temano la potenza divina. E penso che questa mia devozione riscuoterà il consenso di tutti gli uomini migliori⁴⁴.

È evidente che il pluralismo, introdotto a forza da Nicola Cusano, in un periodo di grave pericolo per l'unità dei cristiani, ha difficoltà a trovare sostenitori in un momento di crisi, quale quello delle guerre di religione. Si dirà che il cardinale di San Pietro in Vincoli era una personalità notevolissima, ma non lo erano forse Rabelais, Erasmo o Montaigne? In realtà, vi sono momenti di fede intensa, in cui le religioni, per quanto contrapposte, convergono verso l'alto: è proprio il caso di quell'epoca, che aveva visto Cusano e Pio II tendere la mano al sultano di Costantinopoli. Un gesto simile è inimmaginabile in un periodo in cui il Turco è divenuto l'emblema del dispotismo e in cui in Francia ci si domanda chi, tra i riformati o i fautori della Lega Santa, voglia «ridurre il regno nelle stesse condizioni della tirannia turca» (*France-Turquie*, anonimo del 1576). La ricchezza della verità non è nella pluralità delle

43. Trad. it. *Colloquium Heptaplomeres: le sette visioni del mondo*, S.I., Terziaria, 2003.

44. Citato in *Questions à l'humanisme, op. cit.*, p. 192 (trad. it. *Colloquium Heptaplomeres*, cit. pp. 387-388).

opinioni, ma nella sua attitudine ad abbracciare e a regolare le diversità. Chi è allora davvero capace di verità? Se Dio si può celebrare soltanto con il concorso di tutte le lingue, attraverso l'armonia di tutte le voci e mediante l'accordo di tutte le religioni, quale umanista potrà mai comporne la sinfonia? Ce lo possiamo ben domandare ancora oggi, davanti allo scontro all'ultimo sangue delle tre discendenze di Abramo.

DISCUSSIONE

JEAN PETITOT: Qual è in Nicola Cusano il legame tra lo studio dell'infinito in matematica e ciò che lei ha illustrato del suo pensiero religioso?

PIERRE MAGNARD: La riflessione sull'infinito compare nel *De conjecturis*¹, ma viene sviluppata soprattutto all'inizio del *De docta ignorantia*², dove funge da preambolo all'illustrazione in termini razionalistici del dogma cristiano. Per Cusano la relazione uomo-Dio rappresenta un passaggio al limite, un'uguaglianza all'infinito in Gesù Cristo, analoga a quella che si verifica quando si tenta di uguagliare il poligono inscritto in una circonferenza con il perimetro del cerchio. Piero della Francesca ha ripreso quest'idea in un manuale di geometria recentemente ripubblicato, che è quasi un plagio degli scritti matematici di Cusano. Per il pittore la prospettiva è ciò che consente di raffigurare l'infinito nel finito: così, nei suoi trittici dell'Annunciazione, la prospettiva permette di inscrivere nello spazio finito della camera e del corpo della Vergine l'infinito del mistero di Dio.

JEAN PETITOT: Abbiamo avuto precedentemente nel Seminario³ una relazione su Pierre Bayle e il problema della tolleranza, in cui si alludeva a qualcosa di analogo a ciò che lei ha detto riguardo al prospettivismo: l'idea che la fede è unica, ma le confessioni sono molteplici. In Bayle tale idea è legata ad una teoria quasi pre-kantiana della finitezza del soggetto, una finitezza talmente radicale che tutte le religioni sono contemporaneamente vere e false, ugualmente ingannevoli nella rappresentazione che si fanno di qualcosa di irrap-

1. Trad. it. *Le congetture*, in Id., *La docta ignorantia. Le congetture*, Rusconi, Milano 1988.

2. Trad. it. *La docta ignorantia* in *La docta ignorantia. Le congetture*, cit.

3. Si veda *infra*, il capitolo di A. De Lange.

presentabile. Di qui la straordinaria proposta di una tolleranza che potrebbe arrivare fino al dialogo tra le diverse confessioni, dialogo concepito come una sorta di competizione o come un mercato, in cui, a forza di dibattere sulle differenti questioni, si arriverebbe a stabilire la soluzione migliore e a determinare quale religione risolve meglio ogni problema. In Bayle, come negli autori che lei ha citato, esiste quest'idea di una tolleranza che mira al dialogo e ad una cooperazione capaci di far progredire la conoscenza. In che modo, dopo il *Mémoire* di La Boétie e la crisi di intolleranza di cui esso è testimone, riemerge il tema della tolleranza? Accade qualcosa prima di Bayle? E Bayle è debitore nei confronti degli autori di cui lei ha parlato?

PIERRE MAGNARD: Gli effetti provocati dal Concilio di Trento sono durati a lungo. Montaigne tenterà di far prevalere la tolleranza. Pur essendo un monarchico fedele al Cattolicesimo delle proprie origini, quest'uomo, che non può dimenticare le radici marrane di sua madre, né ignorare il protestantesimo di suo zio e suo fratello, si sforzerà di anteporre il dialogo a tutto il resto. Il problema è che l'erede di Montaigne, Pierre Charron, tradirà lo spirito del maestro, non rendendosi conto del fine dei suoi propositi. Charron non comprende ciò che comprenderà invece Bayle, ossia che è necessario tentare di far dialogare le religioni e che solo da questo dialogo tra confessioni molto diverse può derivare qualcosa di utile per la religione stessa.

Nelle *Trois vérités*, Charron propone uno schema che si può definire come rudimentale. Le opinioni religiose si situerebbero su tre piani: il primo è quello della religione razionale o deismo; il secondo è quello dell'evangelismo comune ai cattolici e ai protestanti; il terzo è quello del cattolicesimo romano. Vi può essere consenso soltanto sul primo piano, un *credo minimum* di riferimento, definito dal deismo.

Queste sono esattamente le tesi che, nello stesso momento (le *Trois vérités* escono in contemporanea al *Colloquium Heptaplomeres*), Bodin rigetta con finezza e prontezza di spirito, comprendendo che ciò che va evitato a tutti i costi è proprio questo *credo* minimo, con il quale, in realtà, si appiattiscono tutte le religioni per restituire a ciascuno una sorta di piccolo culto minimalista. Al contrario, occorre far dialogare tutte le confessioni nella loro diversità, senza che costringerle alcuna a rinunciare alle proprie sottigliezze, particolarità e originalità. Bodin accetta tutte le religioni, nessuna esclusa: l'indifferentista è infatti il solo uomo conforme al cuore di Dio, mentre non lo è certo l'intransigente. Questa verità non viene però trasmessa al diciassettesimo secolo: il libro di Bodin rimane segreto, nascosto; neppure Gabriel Naudé osa pubblicarlo

(dal bibliotecario di Mazarino sarebbe stato lecito attendersi un po' più di audacia), mentre il manoscritto circola clandestinamente. La sola formula che conviene a tutti è quella, piuttosto insipida, del deismo, che, rispetto al pensiero che ho illustrato, rappresenta un indebolimento, un ripiegamento delle esigenze, un impoverimento tanto della ragione quanto della fede. E si arriva così al *De religione laici* di Herbert de Cherbury del 1642⁴.

PHILIPPE NEMO: Si può però aggiungere che, nel frattempo, ha luogo un lungo e nutrito dibattito sulla tolleranza, che inizia con la Riforma⁵ stessa e si estende a tutti i Paesi privi di unità religiosa, dalla Germania alla Francia, dall'Inghilterra ai Paesi Bassi e alla Polonia (si pensi ai sociniani come Jean Crell, alla rivoluzione olandese, alla *querelle* degli arminiani, agli scritti di Grozio, e così via). Questo dibattito sarà rinfocolato al tempo della rivoluzione inglese, da Milton ed altri, fino a Locke. I temi sono sempre gli stessi: non si può costringere qualcuno a credere; facendolo, si pecca; i responsabili del disordine sociale non sono coloro che non sposano il credo ufficiale, ma, al contrario, coloro che tentano di imporlo. I grandi progressi realizzati da Bayle nella formulazione e nell'analisi del problema della tolleranza non nascono dunque *ex nihilo*, ma sono il frutto di tutti questi dibattiti europei plurisecolari.

Affronto ora un'altra questione. Ciò che mi ha colpito, in quanto da lei sostenuto riguardo all'alternativa tra "controversia" e "negoziato", è che la controversia veniva procrastinata fino al momento in cui si fosse tenuto un concilio generale, presupponendo che tutti avrebbero riconosciuto tale concilio come ecumenico. Da un punto di vista logico si tratta di una condizione molto chiara: è necessario che esista un consenso sulle regole, perché ci si possa permettere un dissenso sulle tesi. In una conferenza universitaria, ad esempio, tutti possono sostenere opinioni diverse, poiché esiste un consenso sulle regole stesse della discussione accademica: ognuno parla quando è il suo turno, non si deve interrompere né denigrare l'oratore, il quale a sua volta deve rispettare i tempi che gli sono stati assegnati, e via dicendo. Ci si conforma a queste regole perché tutti credono nella scienza. Nelle dispute religiose occorse tra il sedicesimo ed il diciassettesimo secolo, non si è mai giunti ad un concilio

4. Trad. it. *La religione del laico*, L'epos, Palermo 2006.

5. Si veda la monografia di Joseph Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Albin Michel, Parigi 1994 (trad. it. *Storia della tolleranza nel secolo della Riforma*, Morcelliana, Brescia 2004).

ecumenico perché non c'è mai stato consenso sulle regole che l'avrebbero consentito, né sullo statuto della teologia che esso avrebbe avuto il compito di stabilire. Non rimaneva quindi altra possibilità che ricorrere alla violenza.

In Bayle, invece, si può trovare una soluzione: un nuovo insieme di regole di giusta condotta per la discussione, con l'ambizione di suscitare un consenso, per lo meno fra gli spiriti più illuminati. Questa soluzione, peraltro, prelude allo spirito dell'Illuminismo e, in fondo, a tutto il liberalismo moderno, tanto quello di Kant, quanto quello di Stuart Mill o di Benjamin Constant. Il senso del "momento bayliano" sta nel rimpiazzare il *concilio generale* con la *Repubblica delle Lettere*. Entrambe le nozioni implicano un'agorà come spazio per la contesa, con la differenza fondamentale che, nel caso della Repubblica delle Lettere, non ci si trova di fronte ad un'istituzione, bensì ad uno spazio aperto. Bayle si mostra ostile alla ricerca della religione minimalista di cui lei ha parlato e all'ecumenismo; è piuttosto il suo avversario Jurieu a ricercare un simile deprimente consenso, che consiste nell'accordarsi soltanto su ciò che è considerato necessario per la salvezza, lasciando in secondo piano gli *adiaphora*, ossia gli aspetti ritenuti indifferenti, i quali possono restare arbitrari in ogni religione. Ora, Bayle sostiene contro Jurieu che proprio gli *adiaphora* sono ciò che risulta più importante dal punto di vista intellettuale! Ci si deve dunque astenere dal cercare un comune denominatore che impoverisce il pensiero, ma bisogna, d'altro canto, evitare la guerra. Ne deriva una posizione molto netta di Bayle: egli loda la *tolleranza civile*, che evita la guerra, e pretende che si lasci libero corso a ciò che la pace civile consente, cioè all'*intolleranza ideologica*. Condanna, quindi, il motto «costringili ad entrare» della parabola evangelica, approvando invece il «costringili ad uscire», vale a dire il diritto di scomunica. Un gruppo che crede in determinati valori deve avere il diritto di escludere chi non ci crede, affinché la coerenza della dottrina sia preservata e il gruppo possa continuare a cercare la verità seguendo la propria strada, sempre che tale esclusione non implichi alcun effetto civile funesto, come la violenza o altre forme di persecuzione.

Quando tale premessa della pace civile è acquisita, quando esiste un consenso *su questo*, non è più necessario quello riguardo ad un'istituzione quale il concilio. In una società pacificata, ognuno può parlare liberamente: è questa la *Repubblica delle Lettere*. Bayle ha diretto per molti anni una rivista con questo titolo, ma l'idea è che tutti i saggi d'Europa comunichino, pubblicando libri, leggendoli e rimanendo in contatto tra loro. Tutto ciò, naturalmente, presuppone l'esistenza di uno Stato abbastanza forte da far rispettare la pace

civile (è la ragione per cui Bayle è assolutista, a differenza di altri protestanti rifugiatisi all'estero, che sono monarcomachi oppure sostenitori del regime costituzionale inglese od olandese). Nella Repubblica delle Lettere, se si è al riparo dalla guerra di tutti contro tutti, si avrà pure la possibilità di sostenere e diffondere le proprie idee: ognuno ascolterà ciò che l'altro ha da dire e *allora* si potrà produrre un progresso intellettuale collettivo. Dal momento in cui quest'idea è chiaramente esposta da Bayle, può farsi strada il processo critico dello sviluppo delle scienze, che, infatti, all'epoca di Bayle, subisce un'accelerazione in tutta l'Europa, inaugurando l'età dell'Illuminismo.

Di qui la mia domanda, che va ad unirsi a quella di Jean Petitot: che cosa impedisce a Montaigne e a Bodin di spingersi sino in fondo? Perché è chiaro che questi autori non formulano esplicitamente la nozione di *spazio pubblico aperto*, in cui si può e si deve esprimere qualsiasi critica. Bodin dice che il Dio unico deve potersi celebrare con un coro di voci, ma questo non è ancora il metodo critico, poiché si pretende che ogni voce, anche quella stonata, sia necessaria all'armonia, mentre il metodo critico – mi pare – implica il rifiuto definitivo di certe tesi e non accetta il pluralismo, se non come mezzo per confutare l'errore. Quale *ostacolo epistemologico* impedisce, insomma, a Montaigne e a Bodin di approdare alle tesi proprie del liberalismo moderno?

PIERRE MAGNARD: Io non vedo presentarsi una soluzione critica del problema fino al 1698, quando Leibniz, dopo essere stato a lungo fautore della soluzione negoziale, converrà sull'illusorietà dell'attesa di un concilio ecumenico e sulla necessità di aprire una nuova strada, indipendentemente dal concilio: la definizione di un nuovo metodo razionale, che costituirebbe una «bilancia delle ragioni» (così si esprime nel 1698, nella lettera indirizzata a Madame de Brinon che ho già ricordato), simile a quella utilizzata dai magistrati. Essa permetterebbe di valutare la soluzione migliore, la religione che, in un determinato contesto, è in grado di fornire la risposta più soddisfacente ad un determinato problema.

JEAN PETITOT: Leibniz è molto vicino a Bayle ed è peraltro quasi un suo contemporaneo. Vi è stata influenza reciproca?

PIERRE MAGNARD: Senza dubbio le idee circolavano. Tanto più che il testo in questione risale al 1698 e testimonia di un'evoluzione avvenuta in Leibniz: dieci anni prima egli si esprimeva ben diversamente. Ma ritorno alla domanda di Philippe Nemo. Io credo che esista, in Bodin, e persino, molto

prima, in Marsilio Ficino, qualcosa di simile all'argomento che Bayle usa contro Jurieu: si tratta dell'idea che i particolarismi, su cui si ammette di dover negoziare, sono tuttavia indispensabili alle singole credenze. Non si ha mai quella che Ficino definisce una fede nuda. La fede universale indossa sempre un abito concreto, che è differente per ogni gruppo particolare: differente per i cattolici, i bizantini, gli ebrei, i musulmani, e così via. Tale forma esteriore è certamente accessoria rispetto al nucleo della fede, il che implica che non ci si debba scontrare per essa; le va però tributato il giusto rispetto ed è necessario lasciare che ciascuno sia libero di viverla. L'accordo o l'incontro che si avrà con l'altro porterà a condividere una dogmatica essenziale, più profonda di questo o quel rito, di questa o quella liturgia, di questo o quel breviario. Tale dogmatica, però, non è attingibile dal singolo credente se non attraverso la mediazione di un determinato rito, una determinata liturgia e un determinato breviario. Insomma, ogni volta che vedo nei nostri autori la ricerca di un substrato che sarebbe comune, mi accorgo che esiste sempre la tentazione di un *credo* minimo, ma che questa tentazione finisce per essere respinta tanto da Cusano, quanto da Ficino, Erasmo e Bodin.

PHILIPPE NEMO: Con ciò, non sono ancora del tutto convinto che in questi autori risulti superato l'ostacolo epistemologico che, mi pare, Bayle arriverà a rimuovere. Infatti, il pluralismo ideologico caratteristico del liberalismo punta a far apparire verità nuove e a rendere possibile il progresso della scienza. La libertà di pensiero e di espressione non dovrebbe dunque giustificarsi soltanto attraverso il riconoscimento di un sostrato di verità esistente nelle o al di sotto delle voci che si fanno sentire. Alcune voci possono stonare completamente e una voce isolata può invece dire su una determinata questione tutta la verità. Non esisterà dunque un sostrato comune tra queste voci, a meno che non si tratti di un' indefinita aspirazione alla verità. Nella logica di una verità in divenire non può e non deve esserci unanimità.

Bayle l'ha capito bene. Volere un *credo* minimo vuol dire volere un' unanimità. Egli sospetta che l' unanimità desiderata da Jurieu sia di natura politica: se bisogna riunire riformati, luterani, arminiani e anglicani è per poter rafforzare il fronte contrario a Luigi XIV. I gruppi non sono mai unanimi se non *contro* qualcuno o qualcosa e questa profonda dinamica dei gruppi eterogenei agisce sempre a scapito della verità, rendendo impossibile il progresso scientifico. Quando i cattolici in Francia si alleano in questo senso contro i riformati, Bayle, anticipando l' antropologia moderna, vede in questo unanimismo il

retaggio di una mentalità primitiva: egli paragona i persecutori del periodo della revoca dell'editto di Nantes ai sacerdoti di Cartagine, profondamente oscurantisti in quanto esponenti di un pensiero misterico, che sacrificavano vittime umane a Moloch. La morale è che in qualsiasi tipo di unanimità si annida sempre qualcosa di fondamentalmente pericoloso per la verità. Ed è questo che porta a respingere la proposta di un *credo* minimo.

PIERRE MAGNARD: Lei ha ragione a sottolineare questo aspetto essenziale. Esso è però già presente in Bodin. Anche per lui non deve esserci unanimità: la polifonia non deve mai ridursi né alla monodia, né alla monotonia.

PHILIPPE NEMO: Se essa conduce tuttavia ad un'«armonia», siamo ancora lontani dalla teoria liberale del pluralismo. Prendendo in esame l'*Areopagitica*⁶ di Milton, si coglie bene la distanza rispetto alla teoria bodiniana. Per Milton ci sarà armonia soltanto in Cielo. Ai sostenitori della libertà di espressione viene rimproverato di seminare la divisione tra gli uomini. Milton risponde che sono, al contrario, i sostenitori della censura ad alimentare il dissenso, poiché, impedendo ai dissidenti di esprimersi, ostacolano sì la sopravvivenza di antiche eresie, ma anche la nascita di verità nuove. Dopo il peccato originale, la verità è andata perduta, frantumandosi, per così dire, in mille pezzi. Tutta l'economia della salvezza consiste, per l'umanità, nel raccogliere pazientemente i frammenti dispersi della verità; a questo scopo, è necessario che possano sorgere delle nuove idee, ciò che la censura impedisce. Nell'Aldilà, la verità sarà invece completamente restaurata e allora, ma soltanto allora, esisteranno armonia e consenso tra gli uomini. In attesa di ciò, il pluralismo è la condizione ontologicamente insuperabile dell'umanità e un regime di libertà di espressione deve permettere che vengano proposte nuove teorie e che siano discusse e rigettate quelle che non fanno progredire la verità. Gli uomini, dal momento che non sono più nel Paradiso terrestre e finché non saranno nella nuova Gerusalemme, vedono soltanto una parte della verità. È dunque naturale che non si trovino d'accordo.

In definitiva, la critica non è un'istanza di divisione, ma di unità; tuttavia tale unità è ideale. Su questa terra, si deve accettare il pluralismo come una situazione insuperabile: non si deve ricercare sistematicamente l'armonia, bensì, al contrario, sospettare che dietro ogni armonia si celi un deficit di verità.

6. Trad. it. *Aeropagitica: discorso per la libertà della stampa*, Laterza, Roma-Bari 1987.

Arriviamo così a quell'intuizione di Bayle, secondo cui si devono sopporre in ogni forma di consenso un artificio e una cattiva coscienza politica, a meno tale consenso non si limiti a constatare l'irriducibilità del pluralismo. Lo storico delle dottrine politiche ha il compito di ricercare il momento in cui quest'idea viene affermata chiaramente per la prima volta o diventa un principio politico. Io trovo – grazie alla sua esposizione – che Cusano, Montaigne, Castiglione e il Bodin del *Colloquium heptaplomeres* siano molto vicini a questa tesi, che verrà formulata in via definitiva, per così dire, nel pamphlet *On Liberty*⁷ di John Stuart Mill. Ma noi cerchiamo qui il momento preciso in cui le cose sono precipitate, in cui si è tradotto in atto ciò che era in potenza: è stato Milton? È stato Bayle? Persino il Kant di *Che cos'è l'illuminismo*⁸? Io è stato solo in parte. In altri termini, qual è stato il preciso cammino storico di questo concetto di libertà di espressione – prolungata giuridicamente dalla libertà di stampa e di pubblicazione e da quella della ricerca scientifica e accademica – come fattore decisivo nell'emergere della verità?

PIERRE MAGNARD: Mi permetto di riproporre una formula di cui mi sono avvalso altrove per criticare il *credo* minimo. Lei ha ragione ad affermare che il *credo* minimo ricercato tra luterani, arminiani e seguaci di altre confessioni è un'illusione. Credo che ciò che si trova in filigrana nell'opera di Bodin sia piuttosto un *credo* massimo: non il *credo* di una Chiesa particolare, bensì la facoltà degli uni e degli altri di accettarsi reciprocamente con le proprie differenze. Non si tratta di definire quel sostrato riduttivo che aveva cercato Charron, quanto piuttosto di comprendere che, in luogo di un minimo comune multiplo o di un massimo comune denominatore, bisogna piuttosto ricercare il modo in cui le dottrine religiose si confrontano o meglio *dialogano tra loro* (l'espressione "*s'entretiennent*" si trova, prima di Bodin, in Giordano Bruno e, dopo di lui, in Leibniz). È nella misura in cui *dialogano tra loro*, per quanto possano essere diverse e apparentemente opposte le une alle altre, che esse costituiscono un *credo* allo stesso tempo «comune» e «massimo». Ma in che modo dottrine che si lanciano reciprocamente anatemi, suscitando da una parte e dall'altra dei *kamikaze* fanatici, possono *dialogare*? La risposta si trova in Leibniz, che è per molti aspetti un uomo del Rinascimento: le idee, per quanto differenti possano essere, dialogano tra loro *nell'impossibilità di essere composte in un sistema*. Leibniz non ha mai costruito un sistema. E non

7. Trad. it. *Saggio sulla libertà*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 2009.

8. Trad. it. in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1965.

lo ha fatto perché credeva nel dialogo o, si dovrebbe dire, nel *dialogo* delle idee: queste si tengono insieme grazie al loro stesso dialogare, in un'unità che la sola ragione umana non può realizzare in un discorso, ma che è la meta a cui gli uomini devono tendere nell'organizzazione del mondo.

Tutto ciò è stato intravisto da Baruzi nella sua importante tesi su Leibniz (*Leibniz et l'organisation du monde*), che risale all'inizio del ventesimo secolo. Il nostro compito è quello di articolare punti di vista differenti gli uni dagli altri: ecco il principio della dottrina politica che si potrebbe desumere dalle opere di Leibniz. Non esiste, per quanto ne so, un testo fondamentale sul pensiero politico di Leibniz; ma un tale libro dovrebbe e potrebbe essere scritto. Ciò però presupporrebbe che si rilegessero una quantità di testi di Leibniz che da molto tempo non vengono ripubblicati, in particolare quelli sull'economia e la politica, come, ad esempio, il dibattito con Locke sulla banca d'Inghilterra. Queste importanti opere sono state escluse dalla monumentale raccolta degli scritti filosofici di Leibniz, uscita in numerosi volumi per i tipi di Olms. Per trovarle, ci si deve rifare all'edizione in sei tomi dell'*Opera omnia*, pubblicata a Ginevra nel 1760 da L. Dutem.



HANS BLOM

Grozio, un liberale repubblicano

INTRODUZIONE. PERCHÉ GROZIO?

Scriva André Rivet (1572-1651), nel 1643:

Il principe Guglielmo d'Orange [...] fornisce due ragioni in difesa delle quali è legittimo prendere le armi: la Costituzione e la libertà di coscienza. Ora, la Costituzione non è mai stata violata in modo così palese dagli Spagnoli come lo è stata dai calvinisti nel 1618 su istigazione dei ministri¹.

Guglielmo d'Orange, detto il Taciturno, è presentato in questo saggio come un difensore della Costituzione e della tolleranza, mentre i calvinisti sono accusati di aver violato la Costituzione in modo più grave rispetto agli Spagnoli. Rivet si riferisce agli avvenimenti del 1618, quando il Sinodo di Dordrecht condannò gli Arminiani e mise fine alla carriera politica di Ugo Grozio e dei suoi sostenitori. Il trauma fu tale che, dopo questi fatti, nulla rimase com'era nella Repubblica delle Province Unite.

L'esilio a cui fu costretto Grozio non deve impedirci di rinvenire nella sua opera la genesi del liberalismo olandese, determinandone le cause, la struttura e le conseguenze. Come si vedrà, Grozio non era nato liberale e non fu neppure un liberale *strictu sensu*, ma piuttosto ciò che si potrebbe definire un "liberale suo malgrado". Nella sua biografia intellettuale si possono distinguere diverse tappe politiche e religiose, che, succedendosi in un movimento dialettico, hanno segnato l'evoluzione verso la sua posizione più nota, quella formulata nell'importante trattato *De jure belli ac pacis*², pubblicato per la prima volta a Parigi, nel 1625.

Grozio fa riferimento in esso a quell'enigma che era il liberalismo delle Province Unite, dove si difendeva la libertà dei detentori dei privilegi contro i

1. *Rivetiani Apologetici pro schiumate contra Votum Pacis facti, Discussio*, in: *Opera Teologica*, III, pp. 679-745.

2. Trad. it. *Il diritto della guerra e della pace*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 2002.

loro avversari, il commercio si era fatto sempre più prospero e l'ambiente religioso era assai tollerante. Tale libertà, però, non era per tutti, né l'economia costituiva un autentico libero mercato, né, infine, la religione era indipendente dallo Stato. In tutti questi campi, la parola "libertà" era senza dubbio al centro del dibattito, ma ciò non è sufficiente perché si possa parlare di un vero "liberalismo". In Grozio scorgeremo l'abbozzo di un discorso liberale, ma bisognerà attendere un John Locke o un Adam Smith perché esso risulti adeguatamente articolato. Proprio di questo abbozzo ci occuperemo qui, contestualizzandone le componenti nel momento in cui furono concepite e nella loro interdipendenza.

Presentare il contributo delle Province Unite allo sviluppo del liberalismo europeo esige che si premettano innanzitutto alcune riflessioni riguardo alla natura di una operazione di questo tipo.

Jeremy Waldron definisce il liberalismo come segue:

La filosofia politica liberale si interessa dei principi fondamentali che il più delle volte vengono associati ad una politica liberale: la libertà, la tolleranza, i diritti individuali, la costituzione democratica e la *rule of law*. I liberali considerano i sistemi liberali giustificati dal fatto di essere al servizio degli interessi individuali, supposti come indipendenti dall'idea che ci si fa della società e della politica. Essi rifiutano allo stesso tempo sia l'idea che le culture, le comunità e gli Stati siano dei fini in sé, sia quella secondo cui le organizzazioni politiche e sociali devono avere come scopo quello di trasformare o perfezionare la natura umana. Le persone hanno i propri fini, economici e/o spirituali, da perseguire. Poiché questi fini non si armonizzano naturalmente gli uni con gli altri, serve un quadro di regole che permetta alle persone di sapere ciò su cui possono contare per raggiungere tali fini, e ciò che devono concedere agli altri perché costoro possano raggiungere i propri. La sfida della filosofia politica consiste nel costruire un ambiente sociale che permetta questa sicurezza e questa prevedibilità, ma che rappresenti al contempo un compromesso sano e ragionevole tra le esigenze più disparate degli individui... Tale prospettiva appare nella prima filosofia politica inglese – essenzialmente nell'opera di Thomas Hobbes e in quella di John Locke – ed appartiene anche alla visione politica dell'Illuminismo europeo³.

Questa lunga citazione di Waldron non ci serve evidentemente per costruire una generica analisi del liberalismo, ma per aiutarci a porre la questione di ciò che ci si può aspettare da una discussione sul contributo olandese al

3. Jeremy Waldron, voce "Liberalism", in: *Encyclopaedia of Philosophy*, Routledge, Londra 1998.

suo sviluppo in Europa. Infatti, le nozioni di libertà, di tolleranza, di diritti individuali, di democrazia costituzionale e di supremazia del diritto nella filosofia politica, come quella di natura umana nella filosofia speculativa, non sono necessariamente legate ad una situazione storica particolare o ad un determinato Paese. In sé, le idee non hanno nazionalità. Ci si può fare un'idea dell'influenza che ha eventualmente avuto una tradizione nazionale sulla genesi del pensiero liberale solo se si conoscono il contesto del Paese, i dibattiti e le pratiche in cui il liberalismo ha preso forma e ha mostrato la sua forza. Il liberalismo, in altri termini, è sempre una filosofia in lotta, ed è indispensabile sapere chi sono in questo caso gli avversari e quali sono la posta in gioco e le prospettive.

Ricordiamo, innanzitutto, che la stessa Repubblica delle Province Unite nacque dal conflitto scoppiato tra i Paesi Bassi e il loro precedente sovrano, Filippo II d'Asburgo, re di Spagna. I ribelli sostenevano che il conflitto fosse motivato non solo *libertatis ergo*, ma anche *religionis ergo*, vale a dire sia da ragioni di libertà, che di religione. Grozio stesso ne precisò i termini. Aggiungendo la sua pietra all'edificazione del "mito batavo", egli sostenne che la rivolta contro gli Spagnoli appariva giustificata dal fatto che i privilegi di cui avevano goduto da sempre gli Olandesi non erano più rispettati dal re. Tali privilegi riguardavano appunto la libertà e la religione. Secondo Grozio, essi fissavano dei limiti alla sovranità spagnola, riconoscendo agli Olandesi il diritto a prendere decisioni autonome in materia fiscale (anche riguardo alle esenzioni) e ad amministrare la giustizia. Grozio, parlando da storiografo, affermava che vi erano documenti che testimoniavano dell'esistenza di questi privilegi, in particolar modo il cosiddetto *Groot-Placcaat* del 1472⁴. La politica di Filippo II, che consisteva nel lasciar perseguire dall'Inquisizione gli eretici olandesi, ledeva evidentemente il privilegio in materia di giustizia. D'altro canto, l'introduzione, da parte del Duca d'Alba, di una tassazione diretta limitava il privilegio in materia di libertà. Si noti qui il rapporto tra religione e giustizia da una parte, e libertà e fiscalità dall'altra⁵.

Grozio non è il primo intellettuale a proporre una simile argomentazione. Egli non prese nemmeno parte agli avvenimenti che portarono alla cristallizzazione di questa interpretazione della Rivolta, nel momento in cui

4. Si veda Hans W. Blom, *The Great Privilege (1477) as "Code of Dutch Freedom": the Political Role of Privileges in the Dutch Revolt and After*, in B. Dölemeyer e H. Mohnhaupt (a cura di), *Das Privileg im Europäischen Vergleich*, Vittorio Klostermann, Francoforte sul Meno 1997, pp. 233-247.

5. Si veda, per un quadro d'insieme, Maarten Prak, *The Dutch Republic in the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2005. Si troveranno in quest'opera alcuni riferimenti alla letteratura più specializzata.

fu suggellata la famosa “Unione di Utrecht”, nel 1579⁶. Tuttavia, come storico delle Province Unite, egli contribuì a far penetrare il tema di una guerra motivata *religionis ergo e libertatis ergo* nella coscienza collettiva degli Olandesi. Le Province erano pertanto giustificate nella loro ribellione e nell’aver posto gli antichi “privilegi” al centro della loro “costituzione” del 1579. Nell’Unione di Utrecht si trovano riaffermate queste prerogative in ambito giudiziario e fiscale: ciascuna delle Province sarà sovrana in materia di religione e di imposte. Essendo questi principi solennemente riaffermati, l’Unione poté definirsi come un patto di difesa contro il tiranno spagnolo.

In un primo momento, è dunque evidente che le Province Unite nascono da una guerra per la libertà. Inoltre, nella misura in cui religione e tolleranza sono legate, risulta chiaro che la Rivoluzione olandese è una guerra di liberazione e di emancipazione. Abbiamo appena affermato, tuttavia, che Grozio non ebbe personalmente alcun ruolo in questi eventi: prende atto dei fatti, li medita e, soprattutto, contribuisce ai dibattiti che agitano la giovane Repubblica. È nel contesto di tali dibattiti che bisogna ricercare l’importanza del contributo del filosofo.

Dal momento della creazione delle Province Unite, vi si sviluppò quello che è stato chiamato “il liberalismo borghese”, con i suoi problemi, le sue prospettive, le sue sfide intellettuali e pratiche. Questa volta, troviamo Grozio al centro degli avvenimenti, sia come uomo politico, che come teorico. Ne parleremo in maniera approfondita più avanti⁷.

Si obietterà che, se l’interesse è per le idee specificamente liberali di Grozio e per la sua influenza nell’ambito più vasto del pensiero liberale europeo, se ci si interessa dunque a Grozio come filosofo del liberalismo, non è necessario dilungarsi sui dibattiti minori che agitarono le sole Province Unite; ci si deve piuttosto interessare al pensiero di Grozio in quanto tale, nella sua “genialità”. Senza negare l’interesse di un tale approccio, non sarà quello che qui seguiremo. In un terzo momento, infatti, si dovrà esaminare l’importanza del filosofo proprio nel contesto olandese. In quale misura ha contribuito allo sviluppo del liberalismo nel suo Paese? Dovremo seguire da vicino le tracce dei suoi interventi in questa sperimentazione del liberalismo, denominato “liberalismo borghese”. Dovremo ricercare quale sia stata la sua

6. Si veda E.H. Kossmann e A.F. Mellink (a cura di), *Texts Concerning the Revolt of the Netherlands*, Cambridge University Press, Cambridge 1974.

7. Più specificamente, Jonathan Israel ha sviluppato questa prospettiva, soprattutto in: “The Intellectual Origins of Modern Democratic Institutions”, in *European Journal of Political Theory*, 3 (2004) pp. 5-35. Si veda anche Jonathan Israel, *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and fall 1477-1806*, *The Oxford History of Early Modern Europe*, Oxford University Press, Oxford 1995.

effettiva influenza in questo periodo, definito della “vera libertà”, l’epoca di Jean de Witt, dei fratelli De La Court e di Spinoza. Dovremo comprendere la delusione che Bernard de Mandeville ebbe a provare per il destino delle Province Unite e che lo portò a maturare una nuova sfida per il pensiero liberale, contenuta nella sua *Favola delle Api*⁸.

Insomma, se si ricerca il contributo delle Province Unite allo sviluppo del liberalismo in Europa, è necessario domandarsi che cosa sia stata veramente la libertà in ognuna delle forme che ha assunto, ognuna delle quali è stata difesa da pensatori che hanno messo a repentaglio la propria vita, per difendere le proprie idee⁹. Si potrebbero anche formulare ipotesi sulla natura delle influenze esercitate al di fuori dei Paesi Bassi, come fanno, ad esempio, coloro che discutono di un cosiddetto “periodo groziano”, o che ricercano gli effetti dell’esperienza olandese sulle grandi rivoluzioni del diciassettesimo e diciottesimo secolo¹⁰. Ma ciò va ben oltre il mio compito in questa comunicazione, nella quale mi limiterò a discutere il ruolo di Grozio nello sviluppo del «liberalismo borghese». Spero di continuare a dimostrare l’importanza del linguaggio degli interessi e di quello della tolleranza. Il liberalismo in Europa è un progetto contestato: lo era ai tempi di Grozio e lo è tuttora.

I dibattiti del diciassettesimo secolo vertono per certi aspetti sulla relazione fra individuo e società – la «insocievole socievolezza» di Kant – e sul difficile connubio tra repubblicanesimo e liberalismo. Vi trovano inoltre spazio la questione degli interessi, quella del materialismo, la difficile distinzione fra privato e pubblico, la natura della concorrenza, la questione del «contratto sociale», la nuova teoria della natura umana. Su tutti questi temi, le Province Unite hanno fornito il loro contributo, per quanto limitato, contraddittorio o negativo. Ognuno di tali argomenti merita di essere studiato a fondo, ma, nel nostro approccio contestuale, li affronteremo soltanto di sfuggita, tentando di porre in rilievo la coerenza delle idee.

Presenterò dunque Grozio come il precettore del liberalismo olandese, anche se egli è stato un “liberale suo malgrado”. Lo presenterò, da una parte, nella prospettiva religione-libertà evocata all’inizio e, dall’altra, come analista

8. Trad. it. in Id. *Sociabilità*, Liberilibri, Macerata 2004. Per questo ulteriore passo in avanti, si veda H.W. Blom, *Casuality and Morality in Politics. The Rise of Naturalism in Dutch Seventeenth-Century Political Thought* tesi di dottorato, Università di Utrecht 1995.

9. Si veda H.W. Blom, *The Republican Mirror: the Dutch idea of Europe, in The Idea of Europe. The Politics of Identity From Antiquity to the European Union*, a cura di Antony Pagden, Cambridge University Press, New York-Cambridge 2002, pp. 91-115.

10. Knud Haakonssen, “Hugo Grotius and the History of Political Thought”, in *Political theory* 13 (1985), pp. 239-265; Id., *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

del *sui iuris*, ovvero dell'autonomia giuridica individuale. In una prima fase, vedremo Grozio nei panni dell'aristocratico uomo di Stato, desideroso di garanzie costituzionali che gli permettano di difendersi dai calvinisti teocratici, e alla ricerca di uno Stato in cui il *sui iuris* di ognuno sarà assicurato. Avendo fallito in questo suo proposito, Grozio tenterà, in un secondo momento, di definire il *sui iuris* dell'uomo nei confronti di Dio e, in seguito, quello degli uomini tra loro.

1. HUGO GROZIO: RELIGIONE E LIBERTÀ

Dio ha creato l'uomo *αὐτε οὐσίον*, "libero e *sui iuris*", di modo che le azioni di ogni individuo e gli usi che fa della sua proprietà non dipendono dall'approvazione degli altri, ma solo dalla propria. Questa prospettiva è peraltro giustificata dal consenso comune di tutte le nazioni. Che cos'è il ben noto concetto di "libertà naturale", se non il potere dell'individuo di agire secondo la propria volontà? Inoltre, la libertà riguardo alle azioni è l'equivalente del *dominium* riguardo alla proprietà. È per questa ragione che si dice: "Ognuno è *dominus* e arbitro della sua proprietà".

Così si esprime Grozio nel primo capitolo del *Mémoire* del 1605: questo il titolo che Peter Haggenmacher assegna al testo pubblicato come *De Jure Praedae*, distinguendolo così dall'altro trattato, il *De Jure Belli ac Pacis*, del 1625¹¹. Nel *Mémoire* si trova dunque affermata la sovranità dell'individuo, primo elemento del liberalismo.

Nello stesso *Mémoire*, Grozio introduce anche l'altro principio della propria filosofia: il diritto naturale scaturisce dalla volontà di Dio ed è proclamato «*per naturam et per scripturam*» come «*norma iustitiae*». Basti per ora constatare che la sovranità individuale è inserita in una teologia. La si dovrà discutere più nel dettaglio, soprattutto per tentare, da una parte, di stabilire se nel suo *Mémoire* Grozio abbia difeso o meno il volontarismo, dall'altra, di precisare come egli intenda i rapporti tra religione e libertà.

Haggenmacher, nel suo magistrale libro *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, interpreta il nostro autore quasi esclusivamente sulla base del *Mémoire* e del *Trattato*. Questo approccio è certo giustificato se si considera la dottri-

11. Peter Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Presses Universitaires de France, Parigi 1983. Si noti che Richard Tuck, tra gli altri, preferisce chiamare questo testo *De Indis* perché Grozio, non avendo almeno in apparenza dato alcun titolo all'opera – della quale si sono conservati il manoscritto autografo e una bozza di lavoro – vi si riferisce in una lettera proprio con questa espressione.

na della guerra giusta, così come è doveroso sottolineare, da questo stesso punto di vista, la dipendenza di Grozio dal pensiero scolastico. È tuttavia il caso di conferire maggiore profondità al quadro, dal momento che ciò che ci interessa qui è il tema *religionis ergo, libertatis ergo*.

Grozio era consapevole dell'importanza del conflitto tra religione e libertà. Nel suo libro *Ordinum hollandiae ac westfrisiae Pietas*, del 1613, egli ripropone la critica al suo avversario Sybrandus Lubbertus, pastore a Franeker, che si lamentava di

coloro che aizzano il popolo, epicurei e libertini che si nascondono sotto il nome di politici e che creano e fomentano deliberatamente i conflitti religiosi, mentre in verità considerano la religione stessa una favola e uno spauracchio buono solo per impressionare i bambini.

In questa sola frase si riassume quel conflitto irrisolto tra religione e libertà che proseguirà sotto la neonata Repubblica. La religione pretende di essere presa sul serio e, invece, viene messa in dubbio, perché i leader della Repubblica si rivelano essere dei seguaci di Machiavelli e dei sostenitori della ragion di Stato. Da parte sua, Grozio suggerisce che i pastori come Lubbertus abbiano in realtà delle ambizioni politiche e mirino ad impadronirsi dello Stato. Se la religione si sente minacciata dalla libertà, la libertà, da parte sua, non si fida della religione. Si tratta di un problema delicato, in un Paese in cui la tolleranza religiosa va di pari passo con l'esistenza di una Chiesa ufficiale.

Contro i calvinisti ortodossi, Grozio difende l'idea cristiana della tolleranza, secondo la tradizione erasmiana ed erastiana¹². Egli esige che ognuno sia giudice della propria fede, mentre riconosce che spetta ai poteri pubblici di regolare la Chiesa ufficiale. Rimprovera, inoltre, a Lubbertus di accettare il sostegno dello Stato quando si tratta di finanziare le chiese e pagare i salari dei pastori, ma di negare allo stesso potere il diritto di nominare i pastori e di far regnare l'ordine all'interno della Chiesa. Contro l'argomentazione dei calvinisti, secondo cui i pastori sono i soli competenti in materia religiosa, Grozio ricorre al testo biblico: «Ognuno di voi ha ricevuto il dono della profezia». A suo avviso i leader politici sono uomini saggi che possono benissimo giudicare in materia di religione. Peraltro, essi cercano sempre di salvaguardare la pace religiosa e, ad esempio, sulla questione della predesti-

12. La corrente erastiana sostiene la teoria secondo cui la Chiesa deve essere sottomessa al potere civile. La dottrina, dovuta ad un protestante svizzero, Erasto, *alias* Thomas Lieber (1523-1593), ha alimentato la pretesa dei re d'Inghilterra a considerarsi i capi della Chiesa anglicana [N.d.C.].

nazione, hanno saputo affermare che andava evitato sia l'errore dei manichei, sia quello dei pelagiani.

Nei suoi primi scritti, Grozio si presenta come un repubblicano aristocratico di tipo veneziano, membro di una *élite* politica che aspira a mostrarsi capace di rimpiazzare la dinastia spagnola degli Asburgo nel governo dei Paesi Bassi del Nord. La necessità che aveva costretto gli Olandesi a prendere le armi si ripropose nei primi anni del Seicento, nella forma di un'ideologia che propaganda la virtù e il merito militare di un popolo trionfante per una giusta causa. Il filosofo, teorico del "mito batavo", riserva un posto importante, nel suo *De Jure Belli ac Pacis*, al precetto «*arma armis repellere licet*» («è lecito resistere alle armi con le armi») del *Decreto* di Graziano (libro I, cap. 27, *de vi & vi armata*), «poiché è naturale, come diceva Cassio, resistere alle armi con le armi»¹³. Tuttavia, nel mito batavo, si cercava di dimostrare la superiorità dei Batavi, abitanti dell'Olanda in epoca romana e presunti antenati dei compatrioti di Grozio. La loro virtù politica, narrava questa storia inventata all'inizio del settimo secolo, consisteva nel non aver mai perduto la propria sovranità, né in favore dei Romani, né dei monarchi del Medioevo. Il popolo olandese aveva sempre designato i propri conti in maniera contrattuale, in occasione della «Joyeuse entrée de Brabant»¹⁴, in cui il popolo e il conte si impegnano reciprocamente a rispondere ai bisogni della salute pubblica. In questa prospettiva, resistere agli Spagnoli non significava altro che esigere il rispetto di un contratto politico concluso nel passato. Per questo occorreano certamente circostanze straordinarie, ma, dopo l'Unione di Utrecht del 1579, il diritto di resistenza era diventato una rivendicazione legittima e permanente. Apparentemente la ragione di Stato cara a Machiavelli era scomparsa dal pensiero politico nei Paesi Bassi; in realtà, però, si ritrovava in un altro campo, quello del governo.

Le vicende della lotta tra Rimostranti e Contro-Rimostranti riflettono molto chiaramente questa trasformazione della teoria della ragione di Stato. Le circostanze sono note: la contesa iniziò con una disputa all'Università di Leyda tra due professori di teologia, Francesco Gomaro e Giovanni Arminio. L'ortodosso Gomaro escludeva la possibilità della grazia speciale (*gratia specialis*), difesa, al contrario, dal suo oppositore. Arminio voleva infatti salvaguardare la responsabilità dell'uomo per il suo bene religioso, aggiungendo alla *gratia generalis*, concessa solo da Dio, l'accettazione at-

13. *De Jure Bello ac Pacis*, libro I, III, 37, 1.

14. Tradizionalmente, la prima uscita pubblica del sovrano dei Paesi Bassi, durante l'Ancien Régime [N.d.T.].

tiva da parte dell'uomo della grazia ricevuta, come condizione della sua efficacia. Arminio ricevette un notevole supporto nella maggioranza delle città e delle chiese olandesi; molti ministri ortodossi vennero sostituiti dai sacerdoti della corrente arminiana. Gli ortodossi, a loro volta, tentarono di far valere le decisioni dei sinodi e gli articoli della fede. In questa circostanza, gli arminiani credettero di poter prevalere sui loro avversari, indirizzando una Rimostranza ai governanti dell'Olanda, gli Stati generali dell'Aja. La Rimostranza, esigendo la libertà di fede e, in particolare, l'accettazione di una definizione minima del credo riformato, contenuta nei "cinque articoli" fondamentali, fu di fatto approvata dagli Stati d'Olanda, soprattutto in seguito ad un intervento di Grozio¹⁵.

Questi aveva notevoli ragioni politiche per sostenere una tale posizione. Riteneva, infatti, che lo Stato potesse in questo modo garantire la pace religiosa, già richiesta nel famoso articolo sulla tolleranza dell'Unione di Utrecht. A suo avviso, i cinque articoli erano sufficienti per questo progetto, poiché permettevano ai gruppi religiosi rivali di aggiungervi ciò che a loro conveniva. Il potere sovrano si riservava il diritto di sorvegliare la Chiesa, fosse anche per esigerne la tolleranza. Per il Grozio giurista, la nozione di sovranità era senza dubbio di fondamentale importanza, e, dal momento che gli Stati possedevano tale sovranità, nulla poteva impedire loro di decretare la tolleranza. Questo, almeno, era il suo pensiero.

Ma gli avvenimenti successivi gli avrebbero dato torto. L'ostinazione dei calvinisti, così come l'abilità del principe Maurizio d'Orange nel mobilitare loro e altri avversari del regime groziano, resero impossibile imporre la tolleranza nelle Province Unite. In seguito, il sinodo nazionale di Dordrecht creò il clima che permise l'arresto dei principali fautori di questa politica, in particolare Grozio e Oldenbarneveldt, che furono giudicati dagli Stati Generali adeguatamente manipolati. In apparenza, Grozio aveva sottovalutato il potere delle masse e l'incapacità dell'*élite* aristocratica di governare indipendentemente dal popolo. Era evidente che lo Stato olandese non fosse uno Stato aristocratico, né tantomeno, come la storia aveva appena dimostrato, uno Stato monarchico. Che cos'era allora?

Il conflitto tra religione e libertà avrebbe continuato a dilaniare le Province Unite. I Rimostranti, estromessi dal sinodo di Dordrecht, sarebbero ritornati dal loro esilio dopo la morte del principe Maurizio, riaprendo il dibattito, nel 1640, con una riedizione del libro del ministro arminiano Jan Uytenbogaert, *Le droit des hautes puissances circa sacra*, e poi nel 1647, con

15. Si veda, ad esempio, Alistair Duke, *Reformation and revolt in the low countries*, Hambleton Press, Londra 1990.

la pubblicazione dell'opera inedita di Grozio dal titolo *De imperio summarum potestatum circa sacra*¹⁶. Questo dibattito avrebbe ossessionato i filosofi olandesi e solo più tardi, con Spinoza, si sarebbe giunti ad una soluzione. Accontentiamoci, a questo punto, di constatare il fallimento di Grozio. Il suo contributo deve essere ricercato in un'altra direzione: lo si troverà, in particolare, nei suoi scritti sul diritto di punire.

2. LA GIUSTIZIA E LA RESPONSABILITÀ DEGLI INDIVIDUI

Nel 1617, Grozio pubblicò la *Defensio fidei catholicae. De Satisfactione Christi adversus Faustum Socinum Senensem*, a cui aveva lavorato negli anni seguenti la pubblicazione, nel 1613, della *Pietas*. Non si conoscono le ragioni che lo portarono a completare questo lavoro. Si può supporre che mirasse a recuperare il prestigio che aveva perduto tra i teologi a causa della *Pietas* e dei sospetti di socinanesimo prodotti da quest'ultima opera¹⁷; inoltre, vi vedeva forse la possibilità di esprimersi su un tema lontano da quello della predestinazione. Come che sia, la *Defensio* affronta temi d'importanza fondamentale, in particolare quello del diritto di punire.

La teoria relativa a tale diritto ci permette di comprendere più precisamente la relazione tra il «*sui iuris*» e la *giustizia*. Come ha fatto notare Haggemacher, il fulcro della concezione groziana si trova nella coppia «*conservatio/sociabilitas*». Contro Richard Tuck, che interpreta Grozio come un hobbesiano *ante litteram* (o, piuttosto, Hobbes come il primo vero groziano) e prende, per così dire, sul serio l'illusione di Sybrandus Lubbertus, secondo cui tutti i leader olandesi sarebbero epicurei e libertini, Haggemacher sottolinea tutta l'importanza della nozione di *socievolezza* nell'architettura dottrinale groziana. Non si tratta, però, di una *socievolezza* da intendere nel senso dei dolci sentimenti di benevolenza, né di una *socievolezza* aristotelica, causa finale dell'uomo, e neppure dell'«*insocievole socievolezza*» di Kant.

La *socievolezza* non si deve realizzare contro la natura asociale dell'uomo. La *conservatio sui* è d'ora in poi intrisa della *iustitia divina*. Come la salvezza eterna dell'uomo è garantita dalla redenzione di Cristo, così la giustizia

16. Trad. it. *Il potere dell'autorità sovrana in ordine alle cose sacre*, Edizioni del Cerro, Tirrenia 2006.

17. Il socinanesimo è una dottrina religiosa che nega la Trinità e la divinità di Cristo. Essa era stata proposta da un protestante senese di nome Lelio Socino (1525-1562), e sviluppata dal nipote, Fausto Socino (1539-1604), poi emigrato a Cracovia [nota di Ph. Nemo].

umana implica il diritto di punire, che non è affatto quello che l'epicureo utilizza come mezzo per meglio servire i propri interessi, ma è indispensabile alla giustizia stessa. Hobbes dirà che, in questo senso, non potrà mai esservi giustizia nello stato di natura, in quanto nessuno può essere giudice dei propri affari. Grozio affronta tale questione in tutt'altro modo. Giudicare significa applicare i principi della giustizia. Ma da dove derivano questi principi? Fondati sul diritto naturale (conosciuto «*per naturam et per scripturam*») e spiegati dal «*consensus omnium*», essi sono pubblici e riflettono la socioevolezza stessa. La giusta difesa di sé stessi è l'espressione di questa giustizia. In quanto giusta, la difesa genera la giustizia. Il perseguimento ingiusto dei propri interessi espone chiunque alla giusta punizione. La storia umana ce ne fornisce degli esempi: è proprio nell'esperienza umana che troviamo il discrimine tra il giusto e l'ingiusto. Il *bellum omnium contra omnes* (la "guerra di tutti contro tutti") non significa l'assenza di una qualsivoglia idea di giustizia, ma piuttosto una perdita in termini di umanità, aggravata dalle false concezioni epicuree.

Ora, se si accetta questa visione di Grozio, secondo cui il diritto di punire, che appartiene ad ogni individuo, mira a ristabilire la giustizia, ne deriva che la difesa di quest'ultima riguarda tutti. Nella misura in cui lo Stato nasce per realizzare al meglio la *conservatio* di tutti, lo Stato è uno strumento di giustizia che si aggiunge al diritto naturale di punire, senza tuttavia istituirlo. Allora il problema della relazione tra individuo e Stato si pone in una maniera completamente differente, rispetto a quella che si ritrova in Hobbes. La giustizia riguarda tutti e si presenta sotto l'egida del *sermo* e dell'*oratio*, ossia della *ratio*. Siamo tutti profeti quando interpretiamo la giustizia divina. Liberando l'uomo dalla tirannia altrui, Grozio contribuisce così a formulare uno dei principi fondamentali del liberalismo.

3. VOLONTARISMO CONTRO INTELLETTUALISMO: UN MALINTESO NELLA STORIA DEL DIRITTO NATURALE

Possiamo ora affrontare un altro problema relativo al diritto naturale, quello del conflitto tra volontarismo e intellettualismo. Gli argomenti utilizzati sono molto chiari. Alcuni commentatori credono di ritrovare nel *Mémoire* di Grozio del 1605 il volontarismo di Suarez, ossia l'idea che è la volontà di Dio a determinare la validità delle leggi e che, di conseguenza, esisterebbe nello Stato una volontà derivata che stabilisce le leggi civili (positivismo giuridico). Questa concezione è basata sull'ipotesi secondo cui, nella sua prima fase, Grozio sarebbe fedele alla scolastica del *De lege et iustitia*, in cui

appare fondamentale l'esistenza di un legislatore che istituisca e convalidi le leggi. Sembra però che questa sia un'interpretazione distorta, sostenuta da coloro che vorrebbero mantenere Grozio tra i classici.

La critica ha invece dimostrato che la presenza della scolastica nel *Mémoire* agisce soltanto a livello retorico e ha come unico scopo quello di dimostrare agli avversari spagnoli e portoghesi che già i loro autori avevano sostenuto ciò che Grozio intendeva argomentare – ossia il primato dell'individuo, la libertà dei mari e il diritto alla guerra, che consente a tutti, ivi compresi i privati, di difendere la propria vita e la propria proprietà. Ne sono testimoni F. Vasquez e Vitoria, così come Covarrubias.

Se si considera, infatti, l'argomentazione dei primi due capitoli del *Mémoire*, risulta chiaro che Grozio non voleva affatto difendere il volontarismo, ma piuttosto richiamare le tesi dello stoicismo, che deduceva il valore normativo della legge dalla natura stessa. Benché la prima frase del secondo capitolo – è la prima regola – ci dica che tutto ciò che Dio ha voluto è legge, Grozio continua a sostenere che conoscere la Sua volontà equivale a conoscere la Sua creazione, ossia, appunto, la natura. È la natura ad insegnarci le due leggi fondamentali, che sono la protezione della propria vita e dei propri beni e il risarcimento dei danni causati agli altri.

Questa interpretazione è rafforzata anche dal fatto che Grozio dichiara, nel primo capitolo, di non volersi basare sulle Sacre Scritture o sulla giurisprudenza, ma, piuttosto, dedurre i propri principi dalla filosofia stessa. Ora, questa «filosofia» è quella di Cicerone, di Lattanzio e anche di San Tommaso (ma quest'ultimo con un'importante modifica). La presenza di Cicerone è del tutto evidente: nel *Mémoire*, Grozio sviluppa il proprio naturalismo mettendo a frutto la prospettiva ciceroniana della *oikeiosis*.

Per questo motivo, dal momento che Dio ha stabilito la Sua Creazione e ne ha voluto l'esistenza, ogni singola parte ha ricevuto da Lui alcune qualità naturali mediante le quali questa esistenza può essere preservata ed ogni individuo può essere guidato per il suo bene, conformemente, per così dire, alla legge fondamentale intrinseca alla propria origine. Da questo fatto, i poeti e i filosofi antichi hanno dedotto che l'amore, che si dirige, con la sua forza primaria e la sua azione, verso l'interesse proprio di ciascuno, è il primo principio di tutta la natura.

Grozio insiste sul fatto che questo “amore” e questa preoccupazione per l'interesse personale sono riconosciuti da tutte le scuole filosofiche, rinviando al secondo e al terzo libro del *De finibus*: «Su questo punto gli stoici, gli epicurei e i peripatetici sono totalmente d'accordo, e apparentemente anche gli accademici non hanno avuto dubbi».

L'amore, dunque, è di due specie: l'amore di sé e l'amore per gli altri. Nel primo senso, lo si indica col nome di "desiderio"; nel secondo, con il termine di amicizia.

Grozio cita a questo proposito San Tommaso, il quale aveva distinto l'"*amor amicitiae*" dall'"*amor concupiscentiae*". Per il filosofo olandese, però, l'amabilità deriva dalla ragione, presente nell'uomo in modo molto tenue, come per i raggi dell'illuminazione divina. Il *consensus omnium* ci insegna che, di conseguenza, si devono riconoscere anche la terza e la quarta legge naturale: non danneggiare il prossimo e non impadronirsi della proprietà altrui.

In seguito, il *Mémoire* si preoccupa di introdurre la nozione di collettività, con tutto ciò che essa implica. Come già segnalato, Grozio utilizza il concetto di *ius gladii*, ossia il diritto di punire. Prevenire la trasgressione delle leggi, soprattutto di quelle concernenti l'immunità dell'individuo e della sua proprietà, è un interesse della comunità in quanto tale. Questa funzione è svolta per eccellenza dai magistrati, benché ogni individuo, in sé e come membro della comunità, vi sia coinvolto. Di nuovo il *consensus omnium* funge da guida. Anche qui, Grozio non si accontenta affatto del positivismo giuridico, ma esige prima di tutto il ragionevole e il giusto. In tal modo, la sua filosofia politica pone alcuni principi fondamentali del liberalismo.

Egli non approda, tuttavia, ad una concezione dello Stato che si possa definire veramente liberale. Lo Stato è per lui fondato sul razionalismo degli intellettuali. I magistrati sono degli esperti che, come tali, non devono essere sottoposti al giudizio popolare, se non in riferimento alle consuetudini e alla tradizione. Grozio ammette che un popolo potrebbe riservarsi alcuni diritti o competenze ed esigere di essere consultato, idea che aveva potuto trovare nell'ottavo capitolo del primo libro della *Repubblica* di Bodin. Ma questa riserva è puramente accidentale e non fa propriamente parte dei principi della politica. Se, viceversa, egli fosse stato un volontarista, si sarebbe espresso in maniera diversa, poiché il volontarismo in quanto tale ammette l'idea del popolo legislatore.

Può stupire il fatto che Grozio, propugnatore della resistenza dei Paesi Bassi, non abbia apparentemente riconosciuto l'esistenza di un diritto di resistenza contro il governo. È proprio sulla base di questo presupposto che egli ha sempre sottolineato il primato dei magistrati sui cittadini. Il suo repubblicanesimo è, infatti, aristocratico e fondato sull'idea della superiorità intellettuale dei magistrati. Soltanto la necessità permette agli individui di difendersi, conformemente alle prime due leggi della *defensio sui*. È un'ulteriore applicazione del suo diritto alla guerra, in quanto la necessità di difendersi è riconosciuta come "*causa belli*".

Sembra che questa aporia del liberalismo di Grozio derivi, in fondo, dalla concezione originaria dell'autore in merito alla natura stessa della guerra di indipendenza. Egli l'ha intesa come una difesa di privilegi o libertà, il che è un principio repubblicano piuttosto che liberale. La libertà repubblicana si pone in contrasto con delle forze esterne e non è necessariamente orientata ai fini della libertà dei cittadini nei confronti dello Stato. In questo senso, il liberalismo è democratico, e Grozio non era esattamente un democratico. La sua esperienza politica – e quella della sua cerchia – lo portò piuttosto a diffidare della democrazia, sia in ambito religioso, sia nelle necessità politiche quotidiane. L'umanista Grozio non aveva una grande opinione del popolo, che in fin dei conti considerava responsabile del proprio fallimento politico. Soprattutto negli scritti successivi agli avvenimenti del 1618, egli si giustificò ripetutamente, invocando il diritto dei magistrati, superiore a quello dei cittadini comuni. Come vedremo nell'analisi del *De iure belli ac pacis*, i magistrati sono considerati degli specialisti, i soli capaci di amministrare la società, per quanto Grozio veda nello Stato in sé la vera incarnazione della sovranità.

Così, discutendo del presunto “volontarismo” presente nel *Mémoire*, abbiamo 1) rigettato questa ipotesi, e 2) identificato uno dei limiti del liberalismo groziano.

4. IL LIBERALISMO DEL *DE JURE BELLI AC PACIS* (1625)

Cerchiamo innanzitutto di chiarire alcuni problemi di datazione del *De jure belli ac pacis*. Tutti conoscono la data della prima pubblicazione, avvenuta a Parigi, con il benestare di Luigi XIII. Ma, al contempo, tutti citano l'edizione successiva, quella del 1631, o un'altra ancora, basata su quest'ultima. Con buoni argomenti, Richard Tuck ha segnalato che esistono alcune differenze tra le prime due edizioni. Lo ha ribadito ancora di recente nella sua riproposizione dell'opera, nella collana “*Natural law and Enlightenment classics*” di *Liberty Fund*, in cui ha inoltre sottolineato la dipendenza del trattato rispetto al *Mémoire*.

Con grande chiarezza, Grozio, nella famosa *Etiam si daremus*, aveva detto:

Tutto quello che da noi si è detto, avrebbe in qualche maniera luogo, quando anche si accordasse, il che non si può senza somma scelleraggine, che non vi sia affatto Dio, o che se vi è, non si interessi nelle cose umane. Ma i lumi della ragione, e la perpetua tradizione sparsa per tutto il mondo, ci persuadono fermamente il contrario, e siamo confermati dalla quantità delle prove, e dei miracoli attestati in tutti i secoli (*Discorso preliminare*, XI, trad. it. pp. 115-116).

È una citazione dalla celebre edizione di Jean Barbeyrac¹⁸. Costui, che era all'epoca professore all'Università di Gröningen, dopo una carriera passata tra Losanna e Berlino, utilizzava per la propria traduzione l'edizione critica del testo latino del 1720, che riproduceva le redazioni del 1631, 1632, 1642 e 1646. L'edizione del 1625 era dunque scomparsa dai lavori di Barbeyrac e, di conseguenza, dato il loro enorme successo, nessuno durante il diciottesimo secolo avrebbe più conosciuto il Grozio del 1625. Ora, nel passaggio citato sull'*Etiamsi daremus*, per fare solo un esempio, una frase era stata eliminata dall'autore, tra il 1625 e il 1631. Nel 1625, infatti, si leggeva ancora: «*nobis etiam nolentibus ingerat lux animis nostris insita*», «il lume naturale fa capire alle nostre anime che Dio esiste, anche se non lo vogliamo». Questa formula «*etiam nolentibus*», di matrice stoica, scompare nel 1631 ed è rimpiazzata solamente dalla parola «*ratio*». È un primo segnale che Grozio ha sostituito la religione naturale del suo stoicismo con una formula meno problematica, «*partim ratio, partim traditio perpetua*».

Inoltre, il filosofo aggiunge ora “in qualche modo” (*aliquem*), come per ammettere l'imprecisione dei propri argomenti. Besselink, nella sua importante analisi dell'*Etiamsi*, non ha preso in considerazione le differenze tra le due edizioni¹⁹. Diversamente, avrebbe forse sottolineato più di quanto abbia fatto il naturalismo di Grozio, enfatizzando meno l'aspetto dell'*analogia entis*. Fiorella de Michelis, da parte sua, afferma che Grozio

si collega strettamente alle dottrine stoiche. La giustizia infatti e il diritto in generale [...] hanno il loro fondamento [...] nella natura delle cose e degli uomini²⁰.

Nel 1631, le circostanze non sono le stesse del 1625: Grozio voleva a quel tempo fare ritorno sulla scena politica olandese. È per questo motivo che mascherò il proprio originario naturalismo dietro ad una socievolezza vagamente aristotelica. Era sua intenzione prendere parte al consenso che emergeva in Olanda intorno alla socievolezza e alla ragione. Ma mi pare che De Michelis abbia in fondo visto giusto nel sottolineare l'impostazione naturalista di Grozio²¹. Inoltre, come vedremo nel trattato, questo naturalismo assumerà accenti repubblicani.

18. H. Grotius, *Il diritto della guerra e della pace*, nuova traduzione di J. Barbeyrac. Amsterdam, ed. Pierre de Coup, 1724.

19. Leonard Besselink, “The Impious Hypothesis Revisited”, *Grotiana* 9, (1988): pp. 3-63.

20. F. de Michelis, *Le origini storiche e culturali del pensiero di Ugo Grozio*, Olschki, Firenze 1967, pp. 96-97.

21. H. Blom e L.C. Winkel (a cura di), *Grotius and the Stoa*, Royal Van Gorcum, Assen 2004.

Nel *Discorso preliminare* al *De jure belli ac pacis* si trova la seguente definizione di diritto naturale:

Quella *socievolezza*, che abbiamo appena descritto sommariamente, ossia quella cura di mantenere la società in uno stato conforme ai lumi dell'intelletto umano, è l'origine del *diritto* propriamente detto, che in generale si riduce a questo: *Che bisogna religiosamente astenersi dai beni altrui, e restituire questi, se li abbiamo, o il profitto che se ne è tratto; che si è obbligati a mantenere la parola; che si deve riparare il danno che si è cagionato per colpa; e che ogni violazione di queste regole merita una punizione, anche da parte degli uomini (De iure belli ac pacis, Discorso preliminare, VIII, trad. it. pp. 109-110).*

Grozio riprende così gli elementi centrali del *De iure praedae*: le prime quattro leggi, la terza regola della *bona fides* (la cosiddetta *regula fidei*), e il principio della punizione, inserendo il tutto nel quadro della «*societatis custodia, humano intellectui conveniens*» («la salvaguardia della società, conforme all'intelletto umano»). La nozione di “socievolezza” è chiaramente aggiunta da Barbeyrac, riflettendo così l'ulteriore sviluppo del diritto naturale. Inoltre, lo stesso editore ha voluto modificare la nozione di “castigo”, suggerendo che Grozio vi comprenda anche la punizione divina. Ma un'interpretazione simile non si accorda con ciò che Grozio sostiene in merito nelle pagine seguenti: «*In Deo alia res est*» [Libro II, Cap. xx, IV, 2]. Dio non punisce per contribuire al benessere della società, ma secondo la propria volontà. Di conseguenza, nel paragrafo 8 del *Discorso Preliminare* non si tratta affatto della punizione divina. È importante evidenziare questo cambiamento di significato nel testo proposto da Barbeyrac, poiché la punizione nella società non riguarda la violazione di regole formali, ma piuttosto la prevenzione del danno rispetto ai fini sociali. Non si tratta quindi di una questione di morale, ma di disciplina²².

Il benessere, o utilità, della società si traduce innanzitutto nell'esigenza della libertà dello Stato. Come l'individuo ha, per naturale prerogativa, il diritto di difendersi, così lo Stato dispone dello stesso diritto. Questo tema della libertà dello Stato proviene certamente dal repubblicanesimo di Grozio. Nel capitolo III del primo libro, l'autore tratta della distinzione tra guerra privata e guerra pubblica e, in seguito, della sovranità (*summum imperium*).

22. Si veda H.W. Blom, *Grotius and Socianism*, in: *Socianism and Arminism, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, a cura di Martin Mulrow e John Rawls, Brill, Leida 2005, pp. 121-147.

Libro I, cap. III, VII: «In questo dunque consiste la *potestà civile*. La *potestà sovrana* è quella, *i cui atti sono indipendenti da ogni altra potestà, in maniera che non possono essere annullati da ogni altra umana volontà*. Io dico, *da altra umana volontà*; perché bisogna eccettuare lo stesso Sovrano, il quale è libero di cambiar volontà così bene, che al suo successore che gode del medesimo diritto, e per conseguenza ha la stessa potestà, e non già un'altra. Ora due sono i *soggetti* nei quali la *sovranità* risiede, uno *comune* e l'altro *proprio*; siccome il soggetto comune della *vista* è il *corpo umano*, il soggetto proprio è l'*occhio*. Il *soggetto comune* della *sovranità* è lo *Stato*, che noi sopra dicemmo un corpo perfetto... Ma il *soggetto proprio* ove ella risiede è *una o più persone*, secondo le leggi e i costumi di ogni nazione: in una parola il *Sovrano*» (trad. it. pp. 134, 136).

Questa distinzione corrisponde a quella che Grozio stabiliva tra lo Stato e i magistrati nel *Mémoire*.

Libro I, cap. III, VIII: «E qui primieramente bisogna rigettare l'opinione di coloro che pretendono che la potestà sovrana appartenga sempre e senza eccezione al popolo; in maniera che egli abbia il diritto di reprimere e punire i Re, ogni volta che abusano della loro autorità. Ogni savio e uomo dotto vede quanti mali un cotal sistema ha cagionato, e possa ancor cagionare, se una volta gli animi ne siano persuasi» (trad. it. pp. 136-137).

Vale a dire che non esiste contrapposizione tra sovrano e popolo, poiché il sovrano è sovrano dello Stato in quanto «corpo perfetto» o «corpo morale» e non è sottomesso ad altro potere all'interno dello Stato. Grozio, insomma, spiega che, nel diritto naturale, non esistono principi per discernere gli Stati buoni da quelli cattivi. Il solo criterio è di stabilire se uno Stato sia o meno «un corpo perfetto». Ogni altra distinzione deriva dagli usi e dalle consuetudini dei popoli. Nella sua opera giovanile, *Parallelon rerum publicarum*, egli aveva già difeso la superiorità della repubblica batava fondata sulla *bona fides*, ossia sulla capacità dei cittadini di dimostrare abnegazione e autodisciplina. Il suo repubblicanesimo si esprimeva in quel caso come virtù civile. L'idea di un individualismo al di là dello Stato, o persino contro lo Stato, gli è estranea. Egli aveva ben difeso la tolleranza e l'importanza della proprietà. Lo Stato che risulta dai suoi principi è però una comunità che riduce gli individui ad una *res publica* di altro genere. Thomas Hobbes l'avrebbe descritta come *Leviatano*, ma questa è un'altra storia.

CONCLUSIONE: GROZIO, UN LIBERALE REPUBBLICANO

Il diritto naturale repubblicano permette di pensare tanto la libertà dello Stato quanto quella dell'individuo. Dal momento che postula un diritto

naturale della Repubblica, il sistema groziano non approda ad un liberalismo politico puro e semplice. Il primato delle esigenze di uno Stato forte e indipendente prevale su ciò che l'individuo potrebbe reclamare per sé, in quanto partecipante al processo di autogestione della società. Così, la tolleranza religiosa autorizza i cittadini a seguire le loro inclinazioni, ma a condizione che il primato politico non sia messo in dubbio. Grozio adotta il deismo e, a questo riguardo, è anche dogmatico, anche se tale dogmatismo è limitato ad un'imposizione filosofica dei principi necessari. Egli autorizza la libertà nel campo delle credenze non necessarie, a condizione che esse non giungano fino agli estremi della superstizione o del crimine di lesa maestà nei confronti dello Stato.

Ciò premesso, rimane comunque vero che l'ispirazione di Grozio è di stampo liberale. Il dibattito su Grozio verterà appunto sulla precisa natura della sua ispirazione. I filosofi politici dell'*Illuminismo Radicale* olandese, in particolare Pierre de la Court e Baruch Spinoza, hanno elaborato come fondamento dell'ordine politico il principio dell'interesse privato illuminato, il cui carattere liberale è decisamente più accentuato. Prendendo invece in considerazione la critica paradossale di Bernard Mandeville, gli illuministi scozzesi, in particolare Adam Smith e David Hume, hanno saputo superare i limiti repubblicani del liberalismo groziano.

Abbiamo visto come il progetto groziano fosse indissolubilmente legato alla storia delle Province Unite e ai loro problemi politico-religiosi. La Repubblica degli scambi commerciali che stava nascendo al tempo di Grozio ha permesso alla sua opera di emergere e ne è stata, al contempo, influenzata. Egli ha saputo elevare il repubblicanesimo della propria patria ai primi posti nell'ideologia del suo tempo. L'umanista Grozio ha così creato un diritto di natura repubblicana.

La questione della tolleranza nel pensiero di Pierre Bayle

INTRODUZIONE DI JEAN PETITOT

Ringrazio Albert De Lange, direttore della Melanchthonhaus di Bretten, nel Baden-Württemberg, ed eminente specialista della storia del protestantesimo, per la sua partecipazione al nostro seminario. Una piccola premessa aiuterà a comprendere come si colloca il suo intervento nell'ambito del nostro dibattito.

Noi consideriamo la libertà come indivisibile e riguardante non soltanto l'ambito economico, ma anche quello politico, civile e religioso. All'origine delle teorie liberali moderne vi sono un certo numero di avvenimenti legati alla storia religiosa. Le discussioni sulla tolleranza relative alla revoca dell'Editto di Nantes del 1685 hanno avuto, ad esempio, un ruolo importante nella genesi delle libertà europee. La figura di Pierre Bayle, precursore degli Illuministi, è centrale nell'ambito di questo dibattito.

Albert De Lange è particolarmente competente per quanto riguarda queste tematiche. Nel settembre del 1989, ha organizzato un convegno internazionale per commemorare il terzo centenario di un avvenimento noto come "Glorioso Rimpatrio" (per analogia rispetto alla "Gloriosa Rivoluzione" inglese) nelle valli piemontesi dei valdesi protestanti (1689), contrapposti alle truppe di Luigi XIV¹. Io stesso, nel 1990, ho riunito molti specialisti all'EHESS, sotto la presidenza di Jacques Le Goff e di Emmanuel Le Roy Ladurie, e in presenza dello stesso De Lange, per un incontro dedicato proprio a questo tema: «All'origine del liberalismo in Europa: il Glorioso Rimpatrio del 1689». Anche se non ci proponiamo in questa sede di trattare di storia religiosa in quanto tale, mi è sembrato interessante nel quadro del nostro seminario riproporre le questioni legate a questa vicenda, in quanto essa concerne il modo in cui il nascente liberalismo ha concepito i conflitti tra libertà di coscienza e autorità politica.

Illustrerò ora brevemente cos'è il "Glorioso Rimpatrio", che è al centro del dibattito tra Pierre Bayle e Pierre Jurieu; in seguito, introdurrò la figura

1. A. De Lange (a cura di), *Dall'Europa alle Valli Valdesi*, Claudiana, Torino 1990

di Bayle, prima di lasciare la parola ad Albert De Lange, che presenterà più compiutamente il pensiero di questo autore.

IL GLORIOSO RIMPATRIO DEL 1689

Gli avvenimenti del 1689 riguardano una Chiesa protestante nata ben prima della Riforma: la Chiesa valdese². Essa è riuscita ad attraversare i secoli mostrando una singolare capacità di sopravvivenza, riattualizzando di volta in volta i valori di cui si considerava erede e testimone: la povertà, la predicazione laica itinerante, l'evangelismo radicale, perfino un certo donatismo; tutti elementi caratteristici di coloro che sono stati chiamati i "poveri di Cristo". Scomunicati come scismatici ed eretici durante il Concilio Laterano del 1215, i valdesi resistettero e sopravvissero contro ogni pronostico alle persecuzioni, rifugiandosi in alcuni bastioni delle Alpi e del Lubéron, oltre che in Boemia. All'inizio del quindicesimo secolo, ebbero un ruolo fondamentale in relazione alle proposte di Jan Hus: alcuni studiosi hanno addirittura parlato di una "Internazionale valdo-hussita". In seguito, si unirono alla Riforma, all'epoca del sinodo storico del 1532, in cui fu decisa la pubblicazione di una nuova versione della Bibbia. Si allinearono poi alle posizioni di Guglielmo Farel e, rinunciando ad alcune particolarità della loro teologia e delle loro pratiche apostoliche, si costituirono in Chiesa ufficiale sul modello calvinista.

Tale Chiesa ha avuto la capacità di perdurare nei secoli. La sua sopravvivenza è dovuta a due ragioni. La prima è di carattere religioso: i valdesi fornirono alla Riforma il radicamento in una tradizione che poteva competere in una certa misura con quella della Chiesa cattolica. L'altra ragione è di tipo geopolitico: i valdesi costituivano, con le loro sedi piemontesi, l'avanguardia del Protestantismo in Italia.

Nondimeno, la storia della Chiesa valdese è segnata da persecuzioni e massacri, come quelli perpetrati nel Lubéron, nel 1545, o in Calabria, nel 1560. Nel diciassettesimo secolo, nel corso del processo che avrebbe portato alla Revoca del 1685, i valdesi sono stati vittime, come tutti i protestanti, della reazione dell'assolutismo francese; ancora una volta, però, numerosi e complessi fattori hanno consentito loro di superare la tempesta, conservando la propria originale identità. All'inizio del periodo in cui fu attivo Pierre Bayle, si colloca il tremendo massacro del 1655, passato alla storia con il nome di "Pasque piemontesi". Tale ondata di persecuzioni, volta ad annientare i valdesi, seppe invece creare

2. Per la storia valdese, si veda il classico Giorgio Tourn, *I valdesi. La singolare vicenda di un popolo-chiesa*, Claudiana, Torino 1999.

una “questione valdese” che coinvolse tutta l’Europa (allo stesso modo in cui, al giorno d’oggi, i problemi di alcune minoranze finiscono per interessare tutta la comunità internazionale), suscitando il notevole sostegno da parte di Cromwell e i celebri scritti di Milton, in difesa dei “santi” del Piemonte.

Proprio questo fermento europeo si sarebbe tradotto, in seguito, nel “Glorioso Rimpatrio”. Infatti, quando assunse la corona d’Inghilterra, nel 1688, Guglielmo d’Orange decise di organizzare una forza militare in sostegno dei valdesi, coinvolgendo i calvinisti e la Lega d’Asburgo. La sua motivazione era tanto politica, quanto religiosa: egli mirava, infatti, ad aprire dei fronti di guerriglia contro Luigi XIV nelle Cevenne e in Piemonte ed aveva persino ipotizzato uno sbarco nel Sud della Francia. Ad ogni modo, grazie a questo appoggio, i valdesi riuscirono a resistere ai dragoni francesi, favoriti anche, in tal senso, dal mutato atteggiamento del re piemontese Vittorio Amedeo II. Questi, dopo aver inizialmente approvato la Revoca, temette che Luigi XIV potesse approfittare della spedizione contro i valdesi per occupare Torino e per questo offrì loro il proprio sostegno diplomatico e militare.

Tali eventi costituirono l’occasione per un’aspra polemica ideologica, caratterizzata da un autentico spirito di profetismo apocalittico. È in un simile contesto che Bayle e Jurieu hanno discusso della libertà di coscienza e che, più in generale, questi protestanti hanno contribuito alla nascita dei valori fondamentali della democrazia moderna.

PIERRE BAYLE

La figura di Pierre Bayle (1647-1706), precursore dell’Illuminismo con la sua opera monumentale, il Dictionnaire historique et critique³, che anticipa l’Encyclopédie, acquista qui un particolare rilievo. Bayle è uno dei principali fautori della tolleranza, della libertà di coscienza, del libero esame e della critica del dogmatismo religioso nel nome della ragione. La verità religiosa non è una verità, ma una credenza nella verità; la convinzione di possedere una verità non è la verità stessa. L’idea di base di Bayle è che, a causa del carattere irriducibilmente soggettivo della credenza, la costrizione esercitata sulla coscienza, ossia la persecuzione, si configuri come un crimine di lesa maestà divina: infatti, la coscienza, anche quando si sbaglia – e in una certa misura essa è sempre una coscienza errante – è l’espressione di Dio in ogni uomo. Pertanto, facendo violenza alla coscienza degli individui, si oltraggia Dio. Bayle rovescia dunque completamente i ruoli: l’eretico non è più colui che

3. Trad. it. *Dizionario storico-critico*, Laterza, Roma-Bari 1999.

viene indicato come tale, ma il suo persecutore. Esiste una superiorità critica ("critica" in un senso illuminista, quasi pre-kantiano) della ragione sulla fede.

Sostenere queste posizioni nel contesto tumultuoso della Revoca, in cui la Lega d'Asburgo era pronta a dichiarare guerra a Luigi XIV, fu eroico, soprattutto se si considera la parabola personale di Pierre Bayle. Figlio di un pastore, egli si era convertito al Cattolicesimo quando era stato ammesso come studente in un collegio gesuita, poiché alcuni aspetti della dottrina cattolica lo avevano sedotto, ma dopo poco più di un anno era ritornato protestante. Era diventato così, da un momento all'altro, "relapso"⁴ e, per questo, era stato costretto a fuggire a Ginevra. Nel 1675, fu nominato professore all'Accademia riformata di Sedan, grazie al sostegno del suo maestro Pierre Jurieu; ma quando, nel 1681, l'Accademia fu chiusa per ordine del re, egli dovette di nuovo lasciare la Francia. Rifugiatosi a Rotterdam, vi sarebbe rimasto fino alla morte.

Albert de Lange concentrerà la sua analisi sul Commentaire philosophique del 1686. Nel 1690, poco dopo gli avvenimenti di cui ho parlato, la Gloriosa Rivoluzione e il Glorioso Rimpatrio, Bayle pubblicò un Avis aux Réfugiés, in cui criticava i protestanti francesi rifugiatisi in Olanda, sostenendo anche che il Glorioso Rimpatrio fosse stato un disastro politico. Predicava, al contrario, la sottomissione all'autorità assoluta di Luigi XIV, a condizione che il re fosse tornato sui suoi passi in merito alla Revoca. Ne nacque un conflitto veemente con Jurieu, che faceva affidamento sulla vittoria della Lega d'Asburgo. Questi, che si serviva di un linguaggio profetico e apocalittico (e che Voltaire considerava, senza dubbio a ragione, un fanatico), avvertiva l'appello alla tolleranza ed il liberalismo di Bayle come una tragica vigliaccheria, destinata a condurre i protestanti al massacro. Bayle, però, benché avesse visto il proprio fratello morire nelle carceri di Luigi XIV e fosse stato egli stesso perseguitato, mantenne saldo questo eroismo della ragione contro tutto e tutti.

Si può dunque ritenere che esista un paradosso politico in Bayle. Nonostante fosse un liberale e un antesignano dell'Illuminismo, nonostante fosse fuggito a Rotterdam e avesse seguito da vicino la Gloriosa Rivoluzione, nel 1689 non approvò il modello orangista e non aderì alla rivoluzione anglo-olandese, continuando invece a difendere l'assolutismo francese, a patto che l'autorità sovrana avesse garantito i diritti delle minoranze.

4. Chi ritorna a seguire dottrine considerate eretiche dopo averle abiurate [N.d.T.].

1. «COSTRINGILI AD ENTRARE»

1.1 *Luca, 14, 16-24: La parabola del gran convito*

16. Gesù rispose: «Un uomo diede una grande cena e fece molti inviti.
 17. All'ora della cena, mandò il suo servo a dire agli invitati: "Venite, è pronto".
 18. Ma tutti, all'unanimità, cominciarono a scusarsi. Il primo disse: "Ho comprato un campo e devo andare a vederlo; ti prego, considerami giustificato".
 19. Un altro disse: "Ho comprato cinque paia di buoi e vado a provarli; ti prego, considerami giustificato".
 20. Un altro disse: "Ho preso moglie e perciò non posso venire".
 21. Al suo ritorno il servo riferì tutto questo al padrone. Allora il padrone di casa, irritato, disse al servo: "Esci subito per le piazze e per le vie della città e conduci qui poveri, storpi, ciechi e zoppi".
 22. Il servo disse: "Signore, è stato fatto come hai ordinato, ma c'è ancora posto".
 23. Il padrone allora disse al servo: "Esci per le strade e lungo le siepi e *costringili a entrare*, perché la mia casa si riempia".
 24. Perché vi dico: "Nessuno di quegli uomini che erano stati invitati assaggerà la mia cena"».

1.2 *Sant'Agostino*

Nel *De vera religione*⁵ (390-391), Sant'Agostino scrive: «Cristo non fece nulla con la forza, ma tutto con la persuasione e l'ammonimento» (xvi, 31). A quel tempo, neppure Agostino voleva che i manichei fossero convertiti con la spada. Il suo atteggiamento si modifica gradualmente dopo la consacrazione a vescovo di Ippona (tra il 395 e il 397) e l'inevitabile battaglia contro il diffondersi dell'«eresia» donatista.

Nel 408, nella sua *Lettera* 93, indirizzata ad un vescovo donatista di nome Vincenzo, il cambiamento è compiuto: richiamandosi a *Luca 14, 23* (*compelle intrare*), Sant'Agostino giustifica la coercizione da parte dello Stato per convertire i cristiani eretici⁶. Egli scrive:

Tu pensi che nessuno debba essere costretto alla virtù, sebbene tu legga che il padre di famiglia disse ai servi: "Costringete ad entrare tutti quelli che troverete". Pensi così, sebbene tu legga che Saulo, che poi sarebbe divenuto Paolo, fu spinto a conoscere e ad abbracciare la verità con un atto di forza compiuto da Cristo. [...] Tu pensi

5. Trad. it. *La vera religione*, Rusconi, Milano 1997.

6. *Theologische Realencyklopädie*, vol. v, p. 450 (*lettera*).

così, pur sapendo che [...] talvolta il pastore si serve della verga per ricondurre al gregge le pecore traviate (si veda P. Bayle, *Commentaire philosophique (CP)*, cap. III, in *Oeuvres diverses (OD)*, libro II, p. 451 ss.).

1.3 *Gli autori cattolici sulla revoca dell'Editto di Nantes*

Intorno al 1685, molti autori cattolici si richiamano a *Luca 14, 23* e alla *Lettera 93* di Sant'Agostino per giustificare la revoca dell'Editto di Nantes.

Philippe Dubois-Goibaud sostiene la revoca, ripubblicando l'*Epistola 93* di Sant'Agostino, in un libro scritto sotto gli auspici dell'arcivescovo di Parigi, intitolato *Conformité de la conduite de l'Église de France pour ramener les Protestants, avec celle de l'Église d'Afrique pour ramener les Donatistes à l'Église catholique* (Parigi, 1685).

Il gesuita Louis Maimbourg, propagandista del gallicanesimo, afferma, nella dedica della propria *Histoire du pontificat de S. Grégoire le Grand* (Parigi, 1686), che

il Re ha trovato il modo di costringere i protestanti a rientrare nella Chiesa cattolica senza violenza, secondo lo spirito del Vangelo⁷.

2. LA RIFORMA PROTESTANTE E LE SUE CONSEGUENZE⁸

2.1 *Libertas christiana e libertà di coscienza*

Nella prima metà del sedicesimo secolo, sono i teologi protestanti ad introdurre l'idea della "libertà di coscienza". All'inizio si trattava di una nozione strettamente teologica, che faceva riferimento alla liberazione dell'anima attraverso la grazia di Dio. Dio libera l'uomo dal peccato e gli restituisce la facoltà di obbedire alla propria coscienza individuale, in quanto questa è illuminata dalla fede (*libertas christiana*). La "libertà di coscienza" rappresenta la libertà di vivere secondo la fede cristiana.

È evidente che non si può limitare questa nozione di *libertas christiana* all'interiorità dell'uomo: essa ha anche implicazioni sociali e politiche. Per un protestante, ad esempio, vivere secondo la fede esige la rottura con la Chiesa

7. Si veda Hubert Bost, *L'écriture ironique et critique d'un contre-révocationnaire*, in *De l'humanisme aux Lumières, Pierre Bayle et le Protestantisme*, The Voltaire Foundation, Parigi-Oxford 1996, p. 673.

8. Si veda Thierry Wanegffelen, *L'Edit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance (xvi^e- xx^e siècle)*, LGV - Livre de poche, Parigi 1998.

cattolica, poiché per lui questa è una Chiesa falsa e governata dal papa-Anticristo. I protestanti desiderano la libertà di culto e quindi il diritto di manifestare pubblicamente la loro fede: questo obbliga i credenti a rivolgersi ai poteri civili. Il *corpus christianum* medievale si frantuma rapidamente e nascono molte Chiese “nuove”, a fianco della Chiesa cattolica romana.

2.2 *Cuius regio, eius religio*

La Riforma non produce soltanto uno sconvolgimento ecclesiastico, ma anche un terremoto politico che investe diversi Paesi europei. L'Imperatore Carlo V tenta invano di difendere il *corpus christianum* cattolico. Alcuni Stati diventano luterani (Sassonia) o riformati (Zurigo, Berna, Ginevra, Palatinato); altri restano cattolici (Spagna, Baviera). In nessuno di questi Paesi le minoranze religiose verranno tollerate.

Dopo il 1555, in Germania si afferma il principio riassunto dalla formula *cuius regio, eius religio*. I principi sono gli unici a detenere la “libertà di coscienza”, ossia la libertà di scegliere la propria confessione. Essi costringono i sudditi a conformarvisi, nella convinzione che l'omogeneità religiosa del proprio territorio rappresenti la *conditio sine qua non* per garantire l'ordine pubblico e la pace sociale. Ai sudditi che appartengono alle minoranze religiose viene pur sempre riconosciuto il diritto di andare in esilio in un territorio in cui si amministri il culto che è loro più congeniale. Essi non sono più perseguitati come eretici, ma la loro “libertà di coscienza” si riduce così allo *ius emigrationis*.

Durante la seconda metà del sedicesimo secolo, inizia quel processo che Heinz Schilling ha descritto come “*Konfessionalisierung*”: i poteri civili impongono l'omogeneità confessionale, al punto che tollerare una minoranza religiosa diventa simbolo di debolezza politica. I teologi della Chiesa di Stato giustificano questo comportamento e sono spesso persino più intolleranti degli uomini di Stato.

2.3 *Tolleranza negativa*

Vi sono anche Paesi, come la Francia, in cui i protestanti, malgrado i loro tentativi, non riescono a diventare maggioranza e a sovvertire lo Stato in proprio favore. Nei Paesi Bassi, il Protestantesimo diventa politicamente dominante, ma deve fare i conti con il fatto che la maggioranza della popolazione resta cattolica. In queste due nazioni, non si arriva dunque alla realizzazione dell'omogeneità confessionale: l'intolleranza religiosa si scontra con limiti che appaiono nell'immediato come insormontabili.

È proprio a causa di questo problema che nasce l'idea della tolleranza politica, che è da intendere come una *tolleranza negativa*. L'ammini-

strazione della Francia resta cattolica e, a seguito del cosiddetto Editto di “tolleranza” del gennaio 1562, la “presunta religione riformata”⁹ viene sostanzialmente “sopportata” come un male endemico. La si tollererà in mancanza di altre soluzioni praticabili e questa concessione viene considerata come temporanea.

Nel 1598, dopo trent’anni di guerre di religione, l’Editto di Nantes conferma il metodo della tolleranza negativa nei confronti della “presunta religione riformata”. L’editto restringe tuttavia la “libertà di coscienza” alla sfera interiore e privata, scindendola dalla libertà di culto, ossia dalla facoltà di praticare esteriormente la religione e di professare in pubblico la propria fede. Tale libertà di culto è concessa ai calvinisti soltanto con forti limitazioni. Quantomeno, però, grazie all’editto di Nantes, il cattolicesimo e il calvinismo, entrambe confessioni intolleranti, sono obbligate alla coesistenza.

Nel corso del Seicento, il calvinismo francese interiorizza il valore della tolleranza, mentre all’interno del cattolicesimo la tendenza all’intolleranza si acuisce. Ne deriverà l’editto di Fontainebleau dell’ottobre 1685, con il quale Luigi XIV revoca quello di Nantes, mirando a ristabilire l’omogeneità religiosa del Paese.

L’applicazione dell’editto di Fontainebleau sarà estremamente ferrea. I dragoni non sopprimono soltanto la libertà di culto, ma anche quella di coscienza. I protestanti vengono convertiti a forza; anche il diritto di esilio venne soppresso (salvo che per i pastori). Si tratta dunque di un completo ritorno al principio del “costringili ad entrare”. Proprio questa applicazione violenta e “criminale” dell’editto provoca l’indignazione di Pierre Bayle, rifugiatosi dal 1681 in Olanda.

3. PIERRE BAYLE

3.1 *Biografia*

Bayle nacque nel 1647 in un Paese dell’Ariège, nella zona di Foix, alle pendici dei Pirenei. Suo padre e suo fratello erano pastori riformati. Nel 1659, all’età di 22 anni, si convertì spontaneamente al Cattolicesimo. Dopo diciassette mesi, ritornò alla “religione dei suoi padri”. Questo percorso di andata e ritorno da una confessione all’altra modificò la sua *forma mentis*: «Non vi

9. A quest’epoca, il termine “religione” sta per “culto”, indicando quindi la manifestazione pubblica delle convinzioni religiose di un determinato gruppo di persone.

sarà più posto in lui per un atteggiamento religioso ingenuamente basato sulla certezza di appartenere al campo di coloro i quali sono in possesso della verità»¹⁰. «È impossibile, nello stato in cui ci troviamo, sapere con certezza se la verità che ci appare [...] sia la verità assoluta» (OD II, 437 b).

Il ritorno di Bayle al Protestantesimo ebbe anche delle conseguenze pratiche. Per sfuggire alle leggi che punivano i “relapsi”, egli dovette rifugiarsi a Ginevra, dove proseguì gli studi di teologia. In seguito, non senza rischi, rientrò in Francia e divenne, nel 1675, professore di filosofia all'Accademia di Sedan, dove si interessò soprattutto all'opera di Cartesio e Malebranche e dove il collega Pierre Jurieu divenne il suo padre spirituale. Nel 1681, però, l'Accademia fu chiusa, con una delle misure anti-protestanti che preannunciavano la Revoca. Grazie a Jurieu, Bayle ottenne allora il posto di professore di storia e filosofia all'“École illustre” di Rotterdam, dove conobbe Adriaen van Paets, uomo politico anti-orangista, con forti simpatie nei confronti dell'assolutismo di Luigi XIV, il quale fece conoscere a Bayle la letteratura olandese di ispirazione liberale (Coornhert, Grozio, Spinoza).

Nel giugno del 1685, il fratello di Pierre, il pastore Jacob Bayle, fu arrestato in Francia e morì in carcere. Nell'ottobre dello stesso anno, Luigi XIV revocò l'Editto di Nantes e migliaia di Ugonotti si rifugiarono illegalmente (la fuga era stata severamente vietata) in Olanda. Il “Rifugio” ugonotto divenne allora, grazie a Pierre Bayle, un autentico “laboratorio di tolleranza”¹¹.

3.2 Bibliografia

Per molto tempo Pierre Bayle è stato considerato un precursore dell'Età dei Lumi e soprattutto del pensiero di Voltaire. La sua opera è stata interpretata come espressione di una filosofia scettica e razionalista, se non addirittura atea. Ciò l'ha reso ben accetto in Francia e in Italia, ma ha suscitato qualche sospetto in Germania¹².

Élisabeth Labrousse ha corretto tale immagine nel saggio intitolato *Pierre Bayle*, pubblicato in due volumi, nel 1963 e nel 1964. Il primo contiene la biografia del filosofo: *Pierre Bayle. Du pays de Foix à la cité d'Érasme* (L'Aja, 1963; Dordrecht, 1985); il secondo un'analisi approfondita del suo pensiero: *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme* (L'Aja, 1964; Parigi, 1996). In quest'o-

10. Hubert Bost, *Bayle et la religion*, Presses Universitaires de France, Parigi 1994, p. 13.

11. Si veda Hubert Bost, *Le refuge huguenot, un laboratoire de la tolérance?*, in Nicolas Piqué e Ghislain Waterlot, *Tolérance et Réforme*, l'Harmattan, Parigi 1999, pp. 169-194.

12. Si veda Hubert Bost, *Un “intellectuel” avant la lettre: le journaliste Pierre Bayle (1647-1706). L'actualité religieuse dans les Nouvelles de la République des Lettres (1684-1687)*, Amsterdam e Maarssen, 1994, p. 56.

pera, Labrousse ha mostrato che Bayle rimase per sempre segnato dall'educazione ricevuta, dall'ambiente calvinista in cui si era formato e dagli studi teologici compiuti a Ginevra.

Quasi tutta la critica successiva segue, in fondo, l'interpretazione della studiosa, ad eccezione degli autori italiani, in particolare Gianluca Mori¹³, il quale ha riproposto una lettura atea di Bayle. Per la bibliografia fino al 1995, rimando alla ristampa del secondo volume dell'opera di Labrousse, pubblicata a Parigi nel 1996 per i tipi di Albin Michel¹⁴.

In Germania, l'interesse nei confronti di Bayle è stato a lungo limitato: non si trova molto sulla sua opera nelle biblioteche universitarie che sono sprovviste di letteratura specialistica. I più importanti contributi recenti sono gli articoli di Sebastian Neumeister e Irene Dingel¹⁵, nonché la tesi di dottorato di Nicola Stricker, *Die Maskierte Teologie von Pierre Bayle* ("La teologia mascherata di Pierre Bayle"), Berlino 2003¹⁶, e una scelta di voci tratte dal *Dizionario storico-critico* di Bayle, nella nuova traduzione pubblicata da Günter Gawlick nella *Philosophische Bibliothek* (Amburgo 2003).

3.3 *Bayle e la revoca dell'Editto di Nantes*

Bayle non ha mai criticato l'atto di Revoca in sé. Egli non nega il diritto del re di abrogare l'Editto di Nantes e pare «abbastanza disposto a rassegnarsi all'idea che lo Stato possa proibire l'esercizio pubblico di una religione che non approva; tuttavia, egli sostiene che deve essere lasciata ai seguaci di tale religione la possibilità di andare in esilio se essi vogliono continuare a praticarla pubblicamente, o, in alternativa, la possibilità di restare fedeli ad essa manifestando unicamente una devozione privata»¹⁷. Lo Stato è tenuto a rispettare se non altro "la libertà di coscienza". È dunque la violazione di questo diritto e l'applicazione "criminale" dell'editto a provocare lo sdegno di Bayle. Di tali atti, comunque, sono ritenuti responsabili più del re i cattolici intolleranti, i quali pretendono di possedere la verità assoluta.

13. G. Mori, *Bayle philosophe*, Champion, Parigi 1999.

14. Per aggiornamenti bibliografici, si veda il sito internet di G. Mori all'indirizzo <http://www.lett.unipmn.it/~mori/bayle/>.

15. Quest'ultima ha analizzato la traduzione tedesca del *Dizionario storico-critico* di Bayle, pubblicato intorno al 1740 sotto la supervisione di Gottsched, il quale censurò il testo, dandogli una impronta "leibniziana".

16. L'autore ha presentato un riassunto in francese, intitolato *La théologie masquée de Pierre Bayle*, in *Libertinage et philosophie au xvi^e siècle*, n. 5: *Les libertins et le masque: simulation et représentation*, Università di Saint-Étienne 2001, pp. 149-162.

17. Labrousse, vol. III, p. 545. Si veda anche la mia Appendice.

Il filosofo reagisce alla revoca utilizzando per i propri scritti tre forme letterarie differenti¹⁸, ma sempre con l'identico scopo di combattere l'intolleranza confessionale e raccomandare il ripristino della libertà di coscienza e della tolleranza in Francia.

1. *Il pamphlet*. Nel marzo 1686, Bayle pubblica un violento *pamphlet*, che esce anonimo: *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*, in risposta a *La France toute catholique* di L. Gauthereau, che giustificava il principio del «costringeteli ad entrare»¹⁹.
2. *La rivista*. Nella sua rivista, *Nouvelles de la République des Lettres*, che redige quasi da solo, dal 1684 al 1687, Bayle recensisce molti testi che difendono o criticano la Revoca²⁰.
3. *Il saggio teorico*. Tra il 1686 e il 1688, Bayle pubblica il *Commentaire philosophique*, anch'esso anonimo, che viene presentato come la semplice traduzione di un libro inglese. La prudenza dell'autore è comprensibile: nel 1685 suo fratello Jacob, rimasto in Francia, era stato arrestato al solo scopo di colpire Pierre, a causa della sua critica agli scritti del gesuita Louis Maimbourg.

Il titolo del saggio è lungo, ma significativo: *Commentaire philosophique sur ces paroles (Luc XIV, verset 23) de Jésus-Christ, Contrains-les d'entrer; Où l'on prouve, par plusieurs raisons démonstratives, qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la Contrainte; et où l'on réfute tous les sophismes des Convertisseurs à contrainte, et l'Apologie que St. Augustin a faite des Persécutions*.

Nell'ottobre del 1686, compare il primo fascicolo, che contiene:

1. un *Discorso preliminare* (pp. 357-366);
2. una *Prima parte*, comprendente la confutazione dell'interpretazione letterale del passo di Luca (pp. 367-392);
3. una *Seconda parte*, che risponde alle possibili obiezioni a ciò che è stato dimostrato in precedenza (pp. 393-444).

Nel giugno del 1687, esce la *Terza parte*, con la confutazione dell'*Apologia* delle conversioni forzate proposta da Sant'Agostino (pp. 444-496). Questa parte include, nella sua prefazione, una breve risposta a Jurieu: «*Traité des droits des deux souverains*» (1687).

18. Bost, *L'écriture ironique*, op. cit., p. 666.

19. OD, libro II, pp. 336-354. Per la trattazione dell'argomento del "compelle intrare" in S. Agostino, si veda É. Labrousse, op. cit., 1965, pp. 336, 350 e ss. e 354.

20. Si veda Bost, *Un "intellectuel"...*, cit.

All'inizio del 1688, Bayle pubblica infine un *Supplément*, contenente, in particolare, una risposta più articolata allo stesso trattato di Jurieu (pp. 497-560).

L'opera è stata raccolta nel secondo volume delle *Œuvres diverses* di Pierre Bayle, nel 1727 (ristampa 1965). Nel 1992, Jean-Michel Gros ha curato l'edizione moderna delle prime due parti del *Commentaire philosophique*, mentre, nel 2002, Martine Pécharman ha ripubblicato il *Supplément*. Entrambe le edizioni contengono alcune annotazioni molto utili.

Vorrei leggere con voi qualche pagina del *Commentaire* per cercare una risposta a questa domanda: in che modo Bayle ha argomentato in favore del ripristino della tolleranza in Francia? Prima, però, vi parlerò sinteticamente della reazione di Pierre Jurieu alla notizia della revoca dell'Editto di Nantes.

3.4 La reazione di Jurieu

Jurieu ha una visione apocalittica della Storia: è infatti convinto di assistere all'attacco finale sferrato dall'Anticristo (il papato) contro il ritorno di Cristo sulla terra. La sua speranza è che la guerra dichiarata nel 1688 dalla Lega d'Asburgo alla Francia raggiunga il duplice scopo di far convertire Luigi XIV e di distruggere il Cattolicesimo, con la vittoria definitiva del Protestantesimo. Dal punto di vista di Jurieu, qualsiasi ipotesi di tolleranza figura come un sostegno fornito all'Anticristo nella sua lotta contro Cristo. In fondo, egli vorrebbe la tolleranza esclusivamente per i protestanti, gli unici che, a suo giudizio, detengono la verità.

Per Bayle, la posizione del maestro è inaccettabile, poiché equivale a giustificare un'intolleranza da parte dei protestanti, una sorta di "costringeteli ad entrare" speculare e contrario. D'altro canto, se si segue l'argomentazione di Jurieu, non ha più alcuna utilità discutere con i cattolici, che giustificano la revoca dell'Editto di Nantes seguendo la stessa logica. Bayle non vuole contrapporre all'intolleranza cattolica un'intolleranza protestante; ciò che propone è invece una tolleranza universale. Egli vuole convincere Luigi XIV e la sua amministrazione a concedere una tolleranza civile a tutte le Chiese o "sette", persino ai musulmani, agli ebrei e agli atei.

A questo punto occorre entrare nel dettaglio della questione: come giustifica Bayle, nel *Commentaire philosophique*, una posizione simile?

4. IL COMMENTAIRE PHILOSOPHIQUE

1. Che cosa significa commentario "filosofico"? Risposta: «Se scrivessi questo commentario da teologo..., supporrei a pieno titolo che il Vangelo è la

- prima regola della morale... ma, poiché scrivo da filosofo, sono costretto a risalire al principio regolatore originario, che è il lume naturale» (p. 372 *b*; si veda p. 367 *a*), quella luce «che illumina ogni uomo» (p. 368 *a*).
2. Che cos'è il «lume naturale»? Risposta: è «la ragione ad esprimersi attraverso gli assiomi del lume naturale o della metafisica» (p. 368 *a*). Il «lume naturale» ci addita i principi, «massime universali» (p. 368) o *notiones communes* della metafisica (p. 368 *b*; p. 370 *a*); «le più pure e più distinte idee della ragione» (p. 371 *a*); «nozioni chiare e distinte del lume naturale» (p. 370 *b*). Tali principi sono verità perpetue, che Bayle definisce anche «leggi eterne» (p. 369 *a*). Queste ultime sono «evidenti» (si veda p. 368: «la luce persuade ineluttabilmente della propria verità»): si tratta di idee «che contengono in sé la loro forza persuasiva» (p. 370 *a*).
 3. Bayle distingue tre categorie di principi (o verità eterne): a) quelli della metafisica; b) quelli della matematica; c) «i principi pratici e generali che si riferiscono ai costumi», o «leggi eterne dell'onestà e dell'equità» (p. 369 *a*). Egli s'interessa soprattutto a questa terza categoria.
 4. La ragione – che conosce «le leggi eterne dell'onestà e dell'equità», dunque i principi o le verità morali – è da Bayle definita anche «coscienza» («in una parola questa ragione, o, se preferiamo, coscienza», p. 423 *b*); «è così evidente che la coscienza è una luce che ci dice se una determinata cosa è buona o cattiva, che nessuno può dubitare di questa sua definizione» (p. 422 *b*)²¹.
 5. «Se si cerca la vera ragione» dell'evidenza delle tre suddette categorie di verità, «bisogna concludere che è Dio stesso, verità essenziale e sostanziale, che ci illumina in modo immediato, facendoci contemplare nella loro essenza le idee delle verità eterne, insite nei principi o nelle nozioni comuni della metafisica» (p. 368 *a/b*)²². Dio ci fa dunque conoscere anche i principi morali. Bayle parla della «luce primigenia e universale che emana da Dio, per mostrare a tutti gli uomini i principi generali dell'equità» (p. 369 *a*). «Uno spirito attento e filosofico comprende chiaramente che la luce viva e distinta, che ci accompagna sempre e ovunque, che ci mostra che il tutto è più grande delle sue parti, che è giusto mostrare gratitudine ai propri benefattori, non fare agli altri ciò che non vorremmo fosse fatto a noi, mantenere la parola

21. Si veda Turchetti, *op. cit.*, p. 305, n. 25. «Dicitur enim conscientia testificari [...] secundum quod per nostram conscientiam iudicamus aliquid esse faciendum, vel non faciendum» (Tommaso d'Aquino).

22. Si veda Turchetti, *op. cit.*, p. 307. Bayle ha subito l'influenza di Malebranche e, tramite quest'ultimo, anche di Platone.

- data e agire secondo coscienza, un tale spirito comprende, dicevo, che quella luce proviene da Dio e che si tratta di una rivelazione naturale» (p. 370 *a*).
6. All'inizio del suo *Commentaire philosophique*, Bayle afferma che Dio ci ha donato il lume naturale come «regola di giudizio», «pietra di paragone» e «criterio delle altre cose» (p. 368 *b*). Questa regola si applica soprattutto agli «oggetti» di tipo morale e religioso, dunque anche ai precetti morali della Bibbia. La ragione (o, meglio, la coscienza), «questa luce primigenia e universale emana da Dio [...] per essere la pietra di paragone di tutti i precetti e di tutte le leggi particolari, comprese quelle che Dio stesso ci rivela in seguito in modo straordinario, parlando direttamente alle nostre orecchie o inviandoci dei profeti da Lui ispirati» (p. 369 *a*). «Sarà corretto dire che la verità rivelata è stata come sottomessa alla luce naturale per riceverne la sua garanzia, il suo sigillo, il suo visto e la sua verifica» (p. 369 *a*). Si veda p. 369 *b*: «Bisognava assolutamente che [l'uomo] avesse una regola di giudizio per non confondere ciò che Dio gli avrebbe poi rivelato con i fallaci consigli del Demonio». Conclusione: «Qualunque dogma particolare, sia che lo si presenti come contenuto nelle Scritture, sia che lo si proponga in maniera diversa, è falso allorché viene respinto dalle nozioni chiare e distinte del lume naturale, principalmente riguardo alla Morale» (p. 370 *b*, fine Cap. I).
7. Questo è dunque il *primo* argomento di Bayle contro l'impiego della violenza «per inculcare una Religione a coloro che non la professano». Il senso letterale delle parole «costringili ad entrare» è «chiaramente contrario [...] alla regola primigenia e originaria del discernimento del vero dal falso, del bene dal male» (p. 371 *b*), dunque contrario alla coscienza. «È impossibile che Dio permetta alla verità, per affermarsi, di commettere azioni che non siano giuste o conformi al diritto comune di tutti gli uomini» (p. 427 *a*)²³.
8. Considerando questo primo argomento, si comprende perché Jurieu abbia accusato Bayle di essere un deista cartesiano, che sottomette la Rivelazione particolare alla Rivelazione naturale. Bayle propugnerebbe, a suo avviso, una religione razionale e naturale; nella letteratura si trova ancora oggi questo giudizio, che a me pare però opinabile. Bayle stesso nega espressamente di essere un «sociniano» e di estendere «la giurisdizione del lume naturale e dei principi metafisici [...] oltre ogni confine e oltre ogni limite» (p. 367 *a*). Egli propone infatti una visione della religione assai lontana dall'approccio sociniano e deista.

23. Si trova anche, già dalla prima pagina del *commentaire*, la seguente affermazione: «[È un] principio del lume naturale che ogni senso letterale [delle Scritture], che include l'obbligo di commettere crimini, è falso».

9. Secondo Bayle, la religione nasce nell'intimità della coscienza, in una «disposizione interiore» dell'uomo: «l'essenza della religione consiste nei giudizi che il nostro spirito si forma di Dio e nei moti di rispetto, di timore e di amore, che la nostra volontà prova per Lui» (p. 371 *a*). Vi è dunque distinzione tra i «giudizi» (l'aspetto dottrinale della religione) ed i «moti» (il suo aspetto morale).
10. Tuttavia, i «moti» della religione non si limitano all'intimità della coscienza, ma si esprimono necessariamente in «atti esteriori» (p. 371 *a*). «La disposizione interiore, in cui consiste l'essenza della religione, si esteriorizza mediante umiliazioni corporali e con segni che testimoniano l'onore che l'anima rende alla maestà di Dio» (p. 371 *a*). «La religione è per sua natura una certa persuasione dell'anima rispetto a Dio, la quale fa nascere, nella volontà, l'amore, il rispetto e il timore che questo Essere supremo merita, e nel corpo, i segni adeguati a tale persuasione» (p. 371 *b*). La volontà di obbedire a Dio s'incarna necessariamente in un certo atteggiamento fisico dell'individuo, che ha anche risvolti ecclesiastici e sociali.
11. Ma la dottrina di una religione e la sua etica non appartengono ai principi della metafisica e la loro verità non è evidente: «Noi sappiamo grazie ad un'indubitabile esperienza [l'esperienza dello stesso Bayle!] [...] che Dio non ha impresso alle verità che ci rivela, o almeno alla maggior parte di esse, un marchio o un segno con cui le si possa chiaramente distinguere; esse non sono, infatti, di una chiarezza metafisica o geometrica» (p. 437 *a*). La verità religiosa resta una verità putativa.
12. La ragione è la condizione umana stessa che, secondo Bayle, è determinata dall'unione dell'anima e del corpo. L'educazione, i costumi, le passioni, le sensazioni e gli interessi, «tutto ciò ci rende faticosa la ricerca della verità» (p. 436 *b*). Pertanto: «È impossibile, nello stato in cui ci troviamo, conoscere con certezza che la verità quale appare a noi (intendo le verità particolari della religione e non le proprietà dei numeri o i principî primi della metafisica o, ancora, le dimostrazioni della geometria) è la verità assoluta» (p. 437 *b*). «Il fatto è che, nella condizione in cui si trova l'uomo, Dio si accontenta di esigere da lui la ricerca più scrupolosa possibile della verità e, una volta che crederà di aver trovato tale verità, che la ami e la elegga a propria regola di vita. Questa, come ognuno può vedere, è una prova del fatto che siamo obbligati ad avere gli stessi riguardi nei confronti della verità putativa e della verità reale» (p. 438 *b*). «Dico che [...] la fede ci fornisce come segno di ortodossia soltanto il sentimento interiore e il convincimento della coscienza, segni che si trovano anche negli eretici più convinti [...]. Da ciò, deduco che Dio non pretende,

né dall'ortodosso, né dall'eretico una certezza acquisita tramite l'esame e la discussione e di conseguenza si accontenta, per gli uni e per gli altri, che essi amino ciò che pare loro vero» (p. 439 *a*). La conclusione è consequenziale: «La coscienza errante deve riservare all'errore le stesse prerogative, le stesse attenzioni e le stesse cure che la coscienza ortodossa riserva alla verità» (p. 425 *a*).

13. Il filosofo, in definitiva, non è più in grado di distinguere «ortodossia» ed «eresia» in senso dottrinale (scetticismo speculativo). «Bayle conserva tuttavia la nozione di ortodossia: abbandonata sul piano speculativo, in quanto concepita in modo assoluto, essa sussiste intatta sotto forma di impegno esistenziale di ogni fedele nei confronti della verità così come egli la coglie [...], di fronte a Dio. L'ortodossia diventa in Bayle la nozione formale di un imperativo, categorico e assoluto, di obbedienza alla coscienza»²⁴. Gli atti esteriori della religione devono rispondere ai moti interiori: «Si deve dire, dunque, che tutti gli atti religiosi esterni [...] sono approvati da Dio soltanto in proporzione ai moti interni dell'anima che li accompagnano» (p. 370 *a*). «È sufficiente che ognuno consulti con sincerità e in buona fede i lumi che Dio gli infonde e che, conformandovisi, si consacri all'idea che gli sembra più ragionevole e più conforme alla volontà di Dio. Egli è, in questo modo, ortodosso nei confronti di Dio» (p. 438 *b*). Bayle sostituisce così l'ortoprassia all'ortodossia, ripetendo a più riprese: «Tutto ciò che viene fatto contro la *dictamen* della coscienza è peccato» (p. 422 *b* e 425 *a*). E ciò vale anche per la coscienza errante: atti esteriori che non si fondano sulla convinzione della coscienza «sono atti ipocriti e in cattiva fede, o di infedeltà e di rivolta contro la coscienza» (p. 371 *b*). In questo senso morale, il peccato e l'eresia esistono. Bayle conserva dunque il rigorismo giuridico calvinista.
14. Scompare, di conseguenza, il discrimine tra «Chiesa» (unità oggettiva fondata, ad esempio, sul battesimo) e «setta» (associazione volontaria): tutte le religioni sono in un certo senso delle sette. Bayle riconosce il diritto di una Chiesa ad espellere i membri che si allontanano dalla fede comune (non può esistere un *compelle intrare*; esisterà piuttosto un *compelle exire*).
15. Si giunge così ad un paradosso. Da una parte: «Dio domanda all'uomo, privatamente ed escludendo ogni verità putativa, di conoscere la verità assoluta», quindi anche la verità assoluta dei principi morali della propria religione. Dall'altra: «Né il sapiente, né l'ignorante possono raggiungerla

24. É. Labrousse, *op. cit.*, libro II, p. 576.

[la verità assoluta] per mezzo dello studio [ad esempio, della Bibbia]; in effetti, questa strada non ci condurrà mai al *criterio* della verità», che è, come abbiamo già visto, un'idea chiara, distinta ed evidente a tutti (p. 438 a). La religione non può acquisire la propria certezza attraverso un'analisi o una discussione scientifica. Tale certezza si fonda soltanto su un sentimento e su un'esperienza strettamente personali (la grazia di Dio). I precetti biblici possiedono solo una verità putativa. Sembra dunque che i credenti debbano rispettare simultaneamente due istanze: la verità assoluta (le «leggi eterne dell'onesto e dell'equo») e la verità putativa (i precetti biblici). Ma che cosa si deve fare, quando tali istanze si contraddicono?

16. La revoca dell'Editto di Nantes ha mostrato chiaramente che i cattolici non sono portati ad uniformare i propri comportamenti religiosi alla legge eterna dell'equità. Essi giustificano l'impiego della violenza, richiamandosi ai precetti biblici (la parabola del gran convito) e alle tradizioni ecclesiastiche (Sant'Agostino): rifiutano, cioè, di limitarsi ad obbedire ai comandamenti di Dio. Bayle non dovrebbe forse riconoscere il loro diritto a convertire con la forza (*compelle intrare*), per il fatto che i cattolici della sua epoca, perseguitando i protestanti, non fanno altro che essere coerenti con la propria coscienza (errante)? Perché una religione non dovrebbe avere il diritto di essere intollerante? Bayle appare come il famoso barone di Münchhausen, che cercava di liberarsi da una palude tirandosi per i capelli. Come sconfiggere l'intolleranza religiosa, quando si riconosce il diritto della coscienza errante e si esige soltanto la coerenza tra convinzioni ed azioni?
17. Bayle, ponendosi questa domanda, attira prima di tutto l'attenzione sul carattere «soggettivo» di ogni religione. Nessuna di esse può conoscere la verità assoluta. Questo è il suo *secondo* argomento contro l'intolleranza. Ogni credente, che conosca la *conditio humana* e si renda conto della natura soggettiva della propria religione, tollera da sé tutte le altre confessioni, perfino l'ateismo. È un argomento basato sullo scetticismo filosofico: il filosofo deve esercitare l'«ascesi mentale»²⁵.
18. Ancora più importante è il *terzo* argomento. La libertà di coscienza è la *conditio sine qua non* della religione. Se una religione è «vera» soltanto quando gli atti esterni dei credenti corrispondono alle loro credenze interiori, la coercizione ne contraddice l'essenza: è la religione stessa ad esigere la libertà di coscienza.

25. Si veda É. Labrousse, *op. cit.*, libro II, p. 564.

19. Bayle è convinto che ogni cristiano, misurando la propria convinzione religiosa alla luce della ragione naturale (punti 6 e 7), sia in grado di sviluppare la tolleranza come imperativo imposto da quella. Dio stesso esige la tolleranza, in quanto atto esteriore che risponde alla convinzione religiosa (almeno nel senso di Bayle). Gesù Cristo stesso ne ha fornito l'esempio (p. 372 *b*; p. 373). Il filosofo identifica gli imperativi della morale evangelica con quelli della legge morale naturale. È questo il suo *quarto* argomento contro l'intolleranza.
20. Bayle non è dunque uno scettico o un relativista in senso stretto. Esiste per lui una «vera religione», ossia quella che accetta la libertà di coscienza come *conditio sine qua non* della propria verità (18) e la tolleranza come corollario della sua più intima convinzione (19). Obbedire a Dio esige libertà di coscienza e tolleranza. Su questo punto, Bayle cerca il confronto con i cattolici e con i protestanti intolleranti (che possono dunque essere definiti degli *eretici*, nel senso *morale* del termine). «Si devono spendere tutte le proprie forze per istruire con buone ed energiche ragioni quelli che errano, ma si deve lasciar loro la libertà di perseverare nelle proprie convinzioni e di servire Dio secondo coscienza, se non si ha la fortuna di riuscire a riportarli sulla retta via».
21. Bayle è convinto che solo lo Stato, o meglio, un regime assolutista, possa garantire la libertà di coscienza²⁶. Si tratta, infatti, dell'unica autorità capace di evitare che l'intolleranza religiosa distrugga lo spazio necessario per il dialogo interconfessionale. La tolleranza civile è pertanto la *conditio sine qua non* per la libertà di coscienza: soltanto quella può creare lo spazio per l'autocritica e per la purificazione della religione. «Del resto, io non considero essenziale alla libertà di religione avere dei templi, poter fare processioni nelle strade, e così via. Basta avere il permesso di riunirsi in assemblea, celebrare la liturgia ed argomentare sobriamente in favore del proprio credo e contro la dottrina avversa, secondo le circostanze» (p. 414 *a*).
22. Peraltro, tollerare una «molteplicità di religioni» (p. 415 *b*) – ossia il pluralismo – non nuoce allo Stato. «La tolleranza è il mezzo più idoneo che esista per riportare l'Età dell'oro e creare un'armonia di più voci e strumenti che intonano melodie differenti, piacevole almeno quanto lo sarebbe l'uniformità di una sola voce» (p. 415 *b*). È questo il *quinto* argomento di Bayle in favore della libertà di coscienza, con il quale la tolleranza è riconosciuta esplicitamente come un valore positivo. Naturale corollario: lo Stato deve perseguire i credenti intolleranti, in quanto

26. Si veda l'Appendice.

colpevoli di eresie sociali, nocive per lo Stato stesso. In effetti, queste eresie sono per lo Stato un pericolo molto più grave di quanto non lo siano le sette. «Il disordine [...] deriva dall'intolleranza» (p. 415 b).

23. Resta una forte tensione, forse persino un dualismo, tra le pagine iniziali e quelle finali del *Commentaire*. Bayle parte dall'evidenza della coscienza illuminata («ragione», «lume naturale») e conclude con l'invincibilità della coscienza errante. L'uomo, soprattutto il credente, non cessa mai di trasgredire l'eterna legge morale. Perciò, per vincere l'intolleranza religiosa, non gli rimangono che l'«ascesi mentale», «l'autocritica religiosa» e la «ragion di Stato».

APPENDICE

Nel periodo della Revoca, molti autori ugonotti dichiarano che il fondamento dell'autorità è il contratto tra il popolo e colui che è scelto da questo come sovrano. Il potere del sovrano risiede quindi naturalmente nel popolo, ragion per cui egli non ha il diritto di costringere i sudditi ad abbracciare la propria religione. La scelta della religione è un diritto che il popolo non ha rimesso nelle mani del sovrano (teoria «monarcomaca» e repubblicana: si pensi a Grozio e Saumur). Nel caso in cui questi non rispetti il diritto di coscienza e il comandamento divino, il popolo ha il dovere morale di resistere al re.

Bayle sostiene, tuttavia, l'assolutismo regio. Come Bodin, egli è monarchico e sottolinea il mandato divino del sovrano. Segue le idee di Hobbes e di Adriaan van Paets di Rotterdam, a lui vicino, riguardo alla necessità del potere quasi illimitato della corona; approva inoltre il *Traité du pouvoir absolu des Souverains*, pubblicato nel 1685, in cui Élie Merlat sostiene che soltanto l'assolutismo è in grado di creare le condizioni per l'esistenza di una società civile e di proteggere il genere umano dall'anarchia.

La preferenza di Bayle per l'assolutismo è radicata nella sua concezione ciclica della storia: dopo un'epoca di ordine, se ne attende una di anarchia. Considerando la monarchia francese un ordine stabile, egli teme la democrazia – regime in cui un popolo è lasciato alla mercé di mille tiranni – ed è convinto che le teorie monarcomache e repubblicane portino ineluttabilmente all'anarchia.

La monarchia assoluta è, pertanto, l'unica forma di governo che possa garantire allo Stato la pace e proteggerlo dalle ribellioni e dai conflitti religiosi. Bayle non nega neppure, lo si è detto, il diritto di Luigi XIV a revocare l'Editto di Nantes, sopprimendo così la libertà di culto (lo *ius circa sacra* di Grozio). L'assolutismo di Bayle giunge fino alla totale sottomissione, al punto che il

suddito si vedrà pressoché «annullata la possibilità di sollevare la benché minima critica nei confronti delle istituzioni» (É. Labrousse).

Resta, tuttavia, un limite invalicabile: il diritto del re non si estende alla libertà di coscienza interiore; il sovrano non detiene lo *ius extirpandi*. Bayle accetta dunque lo Stato confessionale, fintantoché esso rispetti la libertà di coscienza.

DISCUSSIONE

JEAN PETITOT: Trovo interessante uno dei testi che Albert De Lange ci ha fornito, in cui si trova formulato praticamente il modello liberale della concorrenza, applicato alle religioni: se esistesse tolleranza, dice Bayle, «faremmo onestamente a gara per eccellere in pietà e morigeratezza, ed ogni religione cercherebbe di mostrare che è la più cara a Dio [...]». E ancora: «La tolleranza è il mezzo più idoneo che esista per riportare l'età dell'oro e creare un'armonia di più voci e strumenti che intonano melodie differenti, piacevole almeno quanto lo è l'uniformità di una sola voce [...]». La concorrenza delle religioni produce per così dire un *optimum* religioso.

MICHEL LETER: È un'idea che si ritroverà anche in autori come Destutt de Tracy, Dunoyer, Bastiat e Molinari: i principi della concorrenza sono fecondi in tutti i campi dell'attività umana, non solo in economia. Questa idea è invece assente presso i pensatori inglesi, come Smith e Ricardo. Esiste quindi una concezione tipicamente francese della libertà, di cui troviamo forse le radici in Pierre Bayle.

PHILIPPE NATAF: Lei dimentica Pierre de Boisguilbert, che propone sostanzialmente la stessa teoria, nello stesso periodo di Bayle. Esistevano contatti tra di loro? Attraverso Rouen, via mare, Boisguilbert faceva pubblicare i propri scritti di economia in Olanda, da cui ritornavano poi in Francia, dove la censura era troppo oppressiva.

PHILIPPE NEMO: Leggiamo anche l'ultima frase del paragrafo richiamato da Jean Petitot: «Il disordine deriva dalla mancanza di tolleranza». Dunque, *a contrario*, il pluralismo genera l'ordine e non l'anarchia. Questa idea è oggi familiare ai liberali, ma stupisce di trovarla espressa tanto nettamente in un'epoca così lontana.

JEAN PETITOT: Si tratta di un'idea molto originale per il suo tempo. La tolleranza non è soltanto un bene dal punto di vista morale, ma arricchisce anche i Paesi; questa diversità è positiva, in quanto capace di produrre un'“Età dell'oro”.

ALBERT DE LANGE: In realtà, Pierre Bayle non ha raccomandato una “religione naturale”, che si manifesterebbe in un “credo” comune. Ciò che egli auspica è la possibilità per le minoranze di esprimere la propria fede, senza essere accusate di eresia. Bayle concepisce gli “eretici” in maniera totalmente differente: per lui, come s'è visto, sono piuttosto coloro che si ribellano alla società a causare il disordine. In questo senso, i veri “eretici” sono i missionari cattolici, contrari alla libertà di coscienza, in quanto agiscono contro gli interessi dello Stato.

PHILIPPE NEMO: È vero che Bayle rifiuta e condanna l'anarchia. Mi domando se si possa dire, per questo, che Bayle sia “assolutista”, dal momento che la nozione di “assolutismo” comprende molteplici sfumature politiche e filosofiche, che mi sembrano contraddire lo spirito della riflessione bayliana. Ciò che Bayle desidera è uno Stato in cui il pluralismo auspicato possa esistere, uno Stato che abbia dunque abbastanza autorità da riuscire ad impedire agli intolleranti di nuocere. Qui però incontra quel paradosso che ogni dottrina dell'ordine sociale si trova ad affrontare: ossia che il pluralismo può produrre i suoi effetti creatori di ordine solo se non esiste pluralismo riguardo all'idea stessa di pluralismo. È necessario un consenso sulle regole basilari della vita sociale, anche e soprattutto su quelle che autorizzano il dissenso.

A questo proposito, le teorie che pensano il pluralismo come “armonia” – teorie che si incontrano, nel quindicesimo e nel sedicesimo secolo, in Cusano, Montaigne, Bodin e nel suo connazionale Juste Lipse – sono ancora insufficienti, poiché hanno in comune, per dirla in maniera schematica, un certo grado di scetticismo. Si permette che tutte le convinzioni possano esprimersi, perché non si è certi di nessuna. Ora, la fondazione di uno Stato stabile e capace di far rispettare le regole del gioco mi sembra incompatibile con un simile scetticismo: gli scettici, infatti, accuseranno sempre chi fa rispettare le regole del gioco di far rispettare le regole del *proprio* gioco. Mi pare che la democrazia presupponga un consenso minimo sulla fondatezza di tali regole. È indispensabile uno zoccolo duro di principi considerati oggettivamente veri, in nome dei quali si possa, all'occorrenza, proibire agli intolleranti di insegnare o propagandare l'intolleranza.

Una soluzione a questo problema è abbozzata da Grozio, si affermerà con Locke, ed è stata da lei indirettamente evocata, quando ha mostrato il ruolo della «ragione» e del «lume naturale» nella morale di Bayle. Tale soluzione consiste nel fare riferimento al *diritto naturale*. Si sa che questa nozione risale all'antichità, è stata sviluppata dagli stoici e magnificamente espressa nel diritto romano e negli scritti di Cicerone, di cui tutti gli autori liberali moderni – Hume, Kant, Benjamin Constant, al pari di Grozio e Pufendorf – ripetono le formule alla lettera: non danneggiare gli altri, dare a ciascuno ciò che gli spetta, mantenere la parola data, rispettare la proprietà ed i contratti, riparare i torti di cui si è responsabili, e così via. È su questa base che Grozio può parlare di uno Stato-arbitro, che impedirà ai gomaristi di perseguire gli arminiani. Stupisce che Bayle segua a sua volta questa via classica, che aveva conosciuto alti e bassi, ma mai una vera soluzione di continuità, dal tomismo medievale ed il neotomismo del sedicesimo secolo, attraverso la Scuola di Salamanca, Grozio, Pufendorf e la scuola del diritto naturale. Lei stesso ha citato alcuni testi («il lume naturale» indica a tutti che «è giusto mostrare riconoscenza verso i benefattori, non fare agli altri ciò che non si vorrebbe fosse fatto a se stessi, mantenere la parola data ed agire seguendo quella voce della coscienza, che tutti riconoscono nelle sole forze della ragione...»), da cui appare chiaro come Bayle conoscesse questa tradizione, che si prolungherà fino al Settecento, attraverso i costituzionalisti americani e la dottrina esplicita dei “diritti umani”. Non v'è dubbio che tale tradizione ponga le basi dello “Stato di diritto” liberale, molto più che non quelle dello Stato “assolutista”. Oggi la nostra società avverte che la propria tolleranza non può essere illimitata e non può, in particolare, arrivare fino al “multiculturalismo”. Se crediamo nella superiorità oggettiva della cultura del pluralismo, in quanto essa permette lo sviluppo delle scienze e l'efficienza economica, dobbiamo difenderla e non lasciarla distruggere da altre concorrenti. In questo senso l'attualità di Bayle è stupefacente. Lei ha ricordato l'obiezione mossagli sul fatto che, a prendere alla lettera la sua teoria della tolleranza e dei diritti imprescindibili della “coscienza errante”, non si sarebbe avuto alcun argomento da opporre ai persecutori cattolici che, non tollerando i protestanti, non facevano altro che soddisfare le esigenze della propria “coscienza errante”. A tale obiezione, Bayle rispondeva che la propria teoria riconosce alla base del pluralismo un elemento costante: l'evidenza e l'universalità del “lume naturale” della ragione. Allo stesso modo, se si giustifica il multiculturalismo in nome di uno scetticismo generalizzato e si accettano per questo l'espressione pubblica ed il proselitismo di qualunque dottrina o cultura intollerante, che si tratti del

fascismo, del comunismo o del fondamentalismo islamico, non si avrà più nulla per sostenere lo Stato di diritto.

ALBERT DE LANGE: In Germania abbiamo avuto un simile dibattito. Alcuni hanno sostenuto che si dovesse imporre a tutte le religioni positive il rispetto dei diritti umani. Tesi, questa, che ha posto alcuni problemi alla Chiesa cattolica, la quale ha preso le distanze da alcuni aspetti della dottrina dei diritti dell'uomo. La discussione di Bayle conserva dunque tutta la sua attualità.

JEAN PETITOT: In Francia molti pensatori hanno affermato che tutte le norme, ivi compresi i diritti umani, sono oppressive; si è così preso di mira lo Stato di diritto, sostenendo l'idea che il diritto stesso è il mascheramento di un potere coercitivo. È tuttavia necessario, per fondare il razionalismo, un comune sentire sulla legittimità del pluralismo stesso. Si può suggerire un'analogia con l'esperienza estetica analizzata da Kant: non è mai possibile ottenere un consenso universale sul fatto che la tal cosa è bella, ma si può avere un comune sentire sul valore del sentimento estetico.

ALBERT DE LANGE: Direi che per Bayle, per quanto le religioni siano irriducibili, la legge naturale è evidente a tutti: ognuno sa perfettamente ciò che deve fare secondo la legge naturale, anche se sono pochi quelli che lo fanno.

PAVEL PELIKAN: Si può porre il problema in termini sistemici. La tolleranza, a livello delle regole del gioco dello Stato, deve consentire la concorrenza delle ideologie. Ma che cosa succede quando a competere sono ideologie il cui livello di tolleranza è differente? Non è scontato che vinca quella più tollerante. Si può citare l'esempio dell'Algeria, dove la tolleranza, vale a dire il fatto di lasciare che il processo democratico si svolga fino alla fine, avrebbe potuto produrre come risultato l'intolleranza assoluta. Esiste forse un livello ottimale di tolleranza, rispetto al quale non si dovrebbe stare né troppo al di sopra, né troppo al di sotto. Se si è troppo tolleranti, infatti, si finirà per essere annientati dagli intolleranti, mentre se non si è abbastanza tolleranti, l'intolleranza avrà avuto comunque la meglio. È un problema di sistemica evolucionistica.



SECONDA PARTE
IL LIBERALISMO FRANCESE



La “libertà del commercio” e la nascita dell’idea di mercato come legame sociale

L’idea secondo cui una società può funzionare senza essere basata su principi organicistici che regolano i legami politici, morali e religiosi che accomunano i suoi membri, cioè attraverso una cooperazione indiretta – quasi inintenzionale – che scaturisce dalle interazioni che si creano tra le persone nell’ambito del mercato, è relativamente recente. Tale idea nasce, come è noto, con la dottrina della “libertà del commercio”.

Il racconto della sua genesi e del suo sviluppo può variare secondo gli autori e secondo le epoche, ma le numerose ricerche e discussioni, prodotte nell’ambito della storia del pensiero economico e delle idee negli ultimi tre decenni, hanno permesso di precisare notevolmente le cose. Prima di tutto, perché il moltiplicarsi degli studi su Adam Smith¹ e sui forti e significativi legami che intercorrono tra le varie parti della sua opera, ha screditato completamente la tesi di uno Smith “economista” e “padre fondatore” di quello che solo più tardi sarebbe stato chiamato il “liberalismo economico”. In secondo luogo, ed è ciò che qui ci interessa, perché un gran numero di ricerche ulteriori ha permesso di conoscere meglio la storia e l’oggetto dei dibattiti – filosofici, religiosi ed economici – che caratterizzarono i secoli diciassettesimo e diciottesimo e di cui la *Ricchezza delle nazioni* non è altro che una sintesi.

Nelle pagine seguenti, ci soffermeremo su due momenti di questo sviluppo storico: a) quello che oggi può essere considerato come l’atto di nascita dell’idea di mercato come legame sociale, ossia l’opera di Pierre de Boisguilbert (1646-1714); b) lo sviluppo essenziale di tale idea avutosi grazie a Anne-Robert-Jacques Turgot (1727-1781). Il pensiero di Boisguilbert ci è noto a partire dalla pubblicazione del *Détail de la France*, nel 1695, e di un

1. Ci si può fare un’idea della vitalità degli studi su Smith e della loro rinascita, riferendosi agli articoli di Brown (1977), Tribe (1999) e ad alcune opere apparse in seguito: Griswold (1999), Fleischacker (1999-2004), Vivenza (2001), Otteson (2002), Tribe (2002), Bizou (2003) e Force (2003 per esempio). Sull’accoglienza di Smith in Francia, si vedano Carpenter (2002) e Faccarello e Steiner (2002).

insieme di scritti (tra cui il *Traité [...] des grains*, che riprende il *Détail*, ed il *Factum de la France* o la *Dissertation de la nature des richesses*), nel 1707, con il titolo ingannevole di *Testament politique de M. de Vauban*. Citiamo queste opere nell'edizione di riferimento, quella dell'INED (Boisguilbert 1966), che ha il pregio di presentare al lettore anche numerosi manoscritti. Gli scritti di Turgot – pochi dei quali furono pubblicati mentre il loro autore era ancora in vita – sono più conosciuti: li citiamo nell'edizione ad oggi più completa, quella curata da Gustav Schelle (Turgot 1913-1923).

Tuttavia, prima di affrontare questi due capiscuola, conviene soffermarsi su alcuni concetti chiave della loro analisi e sul momento decisivo rappresentato dagli *Essais de morale* di Pierre Nicole (1625-1695), fortemente ispirati dalla filosofia giansenista. Boisguilbert scrive alla fine del “lungo” Seicento, in un'epoca in cui la situazione economica e finanziaria del regno di Francia sembrava disperata e la sua opera, come altri scritti dell'epoca, si presenta a prima vista sia come un trattato di economia, sia come un ragionamento pragmatico finalizzato alla ricerca di rimedi utili per far uscire il Paese dal caos. Bisogna, però, evitare di commettere errori di interpretazione: l'opera, che è assai rigorosa nonostante le apparenze, costituisce anche un tentativo di soluzione di alcuni problemi di morale, religione e politica tipici di quel secolo. In effetti, la «teoria economica» di Boisguilbert, ripresa più tardi da Quesnay e da Turgot, è il prodotto della secolarizzazione di temi morali e religiosi.

1. IL SECOLO DELL'“IO SOLE”²

Il Seicento francese è stato giustamente indicato come “il secolo di Sant'Agostino”. Boisguilbert frequentò la Scuola di Port-Royal (Hecht 1966) e, da giansenista, ereditò le soluzioni e le prospettive che questa corrente di pensiero – e in particolare Pierre Nicole – aveva sviluppato nell'ambito della filosofia morale e religiosa³. Dato che tre concetti fondamentali – *passioni*, *interesse*, *amor proprio* – ricorrono con insistenza, sono prima di tutto doverose alcune precisazioni in merito ad essi⁴.

2. In francese, gioco di parole tra *Roi-soleil* (“il Re Sole”, Luigi XIV) e *moi-soleil* [N.d.T.].

3. Su Nicole hanno scritto, in particolare, James (1972), Tocanne (1978), Keohane (1980) e Faccarello (1986). Jean Domat, collaboratore di Pascal e Nicole, si sofferma su tematiche affini nel *Traité des lois* (1689). Si vedano Keohane (1980), Faccarello (1986). Per un primo approccio all'agostinismo e al giansenismo, si vedano Marrou (1955), Cognet (1961), Taveneaux (1965) e Delumeau (1971).

4. Su questo tema esistono contributi anche molto recenti. Si vedano in particolare Auerbach (1941), Levi (1964), Hirschman (1977), Tocanne (1978), Myers (1983), Ornaghi (1984),

1.1 *Passioni, interesse, amor proprio*

Com'è noto, il discorso sulle passioni ha una lunga storia. All'inizio del diciassettesimo secolo, le principali autorità in materia sono Sant'Agostino e San Tommaso. L'approccio è nei termini della filosofia morale e religiosa: Jean-François Senault, dell'Oratoire, lo sottolinea con decisione, in un'opera intitolata *De l'usage des passions* (1641). Tuttavia, tale tipo di discorso non è l'unico possibile in quest'epoca: un altro approccio, che pare predominante all'inizio del secolo, si richiama più propriamente a nozioni provenienti dalla medicina e dalla fisica. Un esempio emblematico di tale approccio sono *Les Passions de l'âme* di Cartesio (1649)⁵.

In generale, a prescindere dal tipo di impostazione speculativa, l'espressione 'passioni' sta ad indicare qualcosa che l'uomo subisce e che può anche essere contrario alla ragione. Il *Dictionnaire universel* di Furetière, più completo su questo punto rispetto a quello dell'*Académie*, riporta i differenti significati del termine “passione”: dalla sofferenza fisica alla Passione di Cristo, dalla passione d'amore ad «ogni desiderio violento o inclinazione, causati dall'affezione per qualcosa». In modo più preciso, esso fa riferimento anche all'ambito della fisica, in cui il termine passione è “opposto all'azione”, e a quello della filosofia morale:

Passione, in Morale, indica le diverse agitazioni dell'animo secondo i diversi oggetti che si presentano ai suoi sensi. I filosofi non concordano sul numero delle passioni. [...]. Si prenda il compendio di Gassendi e soprattutto Cartesio, che ha scritto un bel *Traité des passions*, considerate in una maniera fisica. Coeffeteau ha scritto il *Tableau des passions*; La Chambre, i *Caractères des passions*; il padre Senault, *L'usage des passions*.

La caratterizzazione della natura delle passioni e del loro numero varia in base alla concezione che ogni autore ha dell'anima. Di conseguenza, variano anche il ruolo svolto da tali passioni ed il giudizio che si può esprimere

Faccarello (1986), Bodei (1991), Taranto (1992), Lazzeri (1995), James (1997), Lazzeri e Reynié (1998), Ornaghi e Cotellessa (2000), Force (2003), ma ci si può anche riferire a Caillé, Lazzeri e Sennebart (2001).

5. R. Descartes, *Le passioni dell'anima*, trad. it., Bompiani, Milano 2006. Quest'opera segna peraltro, con quelle di Hobbes e di Spinoza, un cambiamento di prospettiva nello studio delle passioni: il passaggio da un discorso in cui ci si domanda come agire su di esse – riconosciute empiricamente – ad un'impostazione che intende innanzitutto studiare le passioni in sé, in maniera teorica, come elementi di una scienza dell'uomo (Moreau, 2003). Un commento davvero completo all'opera di Cartesio è stato pubblicato di recente (Kambouchner, 1995).

su di esse. Le opzioni sono però in numero limitato: noi prenderemo qui in considerazione le due principali. I neostoici e i cosiddetti rappresentanti dell'umanesimo cristiano hanno una visione negativa delle passioni, in quanto ritengono che esse siano moralmente deprecabili. La loro necessaria repressione è possibile mediante l'uso della ragione: l'uomo deve trovare in sé la forza indispensabile per adempiere tale compito. Per gli agostiniani, al contrario, non è possibile reprimere le passioni. La natura dell'uomo è irrimediabilmente depravata e la ragione, quando anche riesce ad opporre resistenza, è troppo debole non solo per sconfiggere le passioni, ma anche per volerlo veramente fare. Se la sola ragione non ha il potere di influire in maniera determinante sulle passioni è perché queste rappresentano un elemento fondamentale e primario nella costituzione dell'uomo. Dio le ha volute così; è dunque erroneo pensare che se ne possa fare a meno.

Prima di ritornare su questo tema, soffermiamoci sul termine *interesse*⁶, ad esso strettamente collegato, e rivolgiamoci di nuovo ai vocabolari dell'epoca. Il *Dictionnaire de l'Académie française*, del 1694, ne fornisce una definizione che sottolinea tanto il significato generale, quanto la molteplicità dei suoi ambiti di applicazione.

Interesse. [...] Ciò che importa, ciò che conviene in qualche maniera all'onore, all'utilità o alla soddisfazione di qualcuno.

Il dizionario riporta anche, alla rinfusa, una serie di espressioni che traducono questa polivalenza, da «interesse pubblico, generale, comune, interesse di famiglia, interesse particolare, interesse d'onore, interesse pecuniario», a «interesse di Stato» e «interesse dei principi». Nelle note, il *Dictionnaire* riporta alcune locuzioni d'uso, da cui risulta che il riferimento all'utilità e al guadagno monetario non è preponderante:

Qualche volta si considera anche l'*interesse* come ciò che riguarda l'utile in senso stretto [...] Lo si interpreta anche come il profitto che si ricava dal denaro dato in prestito.

Il *Dictionnaire de Trevoux*, del 1704, presenta una definizione simile del sostantivo, precisando anche, nelle edizioni successive, che esso «significa talvolta passione in senso morale. Un giudice, un mediatore deve essere privo di *interesse*, ossia senza passione». Per quanto riguarda il verbo «interessare», il dizionario insiste sul suo utilizzo nei dibattiti religiosi del tempo.

6. Ornaghi (1984), Taranto (1992), Lazzeri (1995), Ornaghi e Cotellessa (2000).

I Mistici chiamano *amore interessato* l'amore per Dio, che ha come oggetto la ricompensa e la beatitudine, poiché è un amore mercenario, che ha nell'interesse il suo motivo principale.

Per comprendere queste definizioni, va ricordato che il vocabolo *interesse* è di origine essenzialmente giuridica: esso indica in origine non soltanto il danno subito – ciò che si ritrova nell'espressione “danni e interessi” – ma anche il *risarcimento*, pecuniario o meno, di tale danno e di conseguenza, genericamente, il rimborso di un prestito. Quest'ultimo significato si è affermato in occasione dei dibattiti sull'usura, imponendosi a poco a poco, senza tuttavia eclissare totalmente il primo, che si ritrova ancora alla fine del sedicesimo secolo e all'inizio del diciassettesimo, benché il *Dictionnaire de l'Académie française* consideri questa accezione come ormai marginale.

Ciò che colpisce leggendo simili definizioni è la notevole estensione dell'utilizzo del vocabolo al di fuori del suo ambito di origine, in cui la sua connotazione materiale era prettamente materiale. La «smaterializzazione» della nozione, come hanno mostrato le ricerche più recenti, è il risultato di un'evoluzione prodottasi in parallelo nel pensiero politico e religioso (Taranto 1992; Lazzeri 1995).

Per quanto concerne le dottrine politiche, tale fenomeno si può addebitare principalmente a Francesco Guicciardini, nel Cinquecento, e ad Henri de Rohan⁷, all'inizio del Seicento. La riflessione riguarda la politica dei principi – poi la ragion di Stato – ma si estende facilmente al comportamento dei semplici cittadini. L'interesse del Principe è un “interesse di posizione”, che deriva dall'analisi del suo ambiente e dalla considerazione degli interessi dei soggetti che lo circondano. È un principio di azione, nel senso che detta la condotta da tenere in determinate circostanze, ed è anche un principio di previsione della condotta altrui: infatti, al di là dei discorsi, che possono essere ingannevoli, gli interessi del principe, una volta da lui conosciuti, determinano il suo modo di agire. *Interesse* arriva ad indicare allora qualsiasi beneficio, economico certamente, ma anche politico e morale; esso è

7. *De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté*, 1638 (trad. it. *Dell'interesse dei principi e Stati della cristianità*, Joachim Netchourri, Orlins 1646). La traduzione di quest'opera in inglese da parte di Henry Hunt – *A Treatise of the Interest of the Princes and States of Christendome*, 1640 – introdusse l'uso e determinò il successo immediato del termine Oltremarica, conducendo in poco tempo alla formula «*Interest will not lie*» (Gunn 1968, 1969). La traduzione è pubblicata di nuovo nel 1641 e poi nel 1660. Segnaliamo che l'opera di Senault del 1641, anch'essa tradotta in inglese da Henry Carey of Monmouth, nel 1649, col titolo di *The Use of Passions*, verrà ristampata nel 1671.

connotato dall'idea di una strategia lungimirante, che punta a conservare o ad acquisire un vantaggio, oppure a sbarazzarsi di uno svantaggio.

Si assiste alla smaterializzazione dell'interesse anche nel pensiero religioso spagnolo, presso autori mistici come Sant'Ignazio di Loyola, Santa Teresa d'Avila o San Giovanni della Croce. Per loro, l'*interesse* è nei confronti di Dio, in un senso sia positivo (quando si configura come volontà di realizzarne i comandamenti, per puro amore nei Suoi confronti), sia negativo (quando è dettato dalla speranza di un qualunque vantaggio che si possa ottenere dalla pratica religiosa), che si tratti, ad esempio, di una soddisfazione personale derivante dall'osservanza dei precetti religiosi o dalla volontà di evitare la dannazione. Questo è quanto riporta il *Dictionnaire de Trévoux*.

Da tale duplice evoluzione, risulta che, alla metà del Seicento, la parola *interesse* riveste il significato generale di un beneficio di qualsiasi tipo da ottenere. La Rochefoucauld lo precisa ulteriormente, presentando la quinta edizione delle sue *Réflexions ou sentences et maximes morales* (1678):

Con la parola *interesse* non si intende sempre un interesse materiale, ma il più delle volte un interesse d'onore e di gloria.

Il termine rinvia anche all'idea di un comportamento lucido e calcolatore, di un'analisi chiara e razionale di una determinata situazione.

Tuttavia, questa connotazione sembra in contrasto con altre precisazioni fornite dagli stessi testi. La Rochefoucauld segnala che l'interesse può accecare: è l'opinione sostenuta da Blaise Pascal (1963, p. 44) e Jacques Esprit (1678, p. 112). L'idea è ripresa anche dal *Dictionnaire de l'Académie française*: «La maggior parte delle persone non comprende il proprio interesse, è cieca di fronte ad esso». In realtà, ciò accade perché l'analisi dell'interesse o degli interessi non può essere dissociata da quella delle *passioni*. Interviene qui un forte elemento di disturbo. Da un lato, la varietà e la forza delle passioni, come ad esempio la collera o l'orgoglio, possono agire da filtro, falsando l'analisi ed impedendo così di percepire chiaramente i veri interessi legati ad una determinata situazione. Dall'altro lato, anche se ciò non avviene – e dunque se gli interessi sono esattamente determinati – altre passioni ed altri interessi collegati possono interferire ed impedire la realizzazione dei primi.

Questo tipo di discorso conduce così inevitabilmente alla considerazione dell'*amor proprio*. Come osserva il *Dictionnaire de Trévoux*:

Si dice a mo' di proverbio che l'interesse ci acceca [...] per intendere che il nostro amor proprio [...] non ci permette di conoscere i nostri difetti e la debolezza della nostra causa.

Anche questa espressione dell'*amor proprio*, o “amore che l'essere umano nutre verso se stesso”, deriva dalla terminologia religiosa ed è legata al dogma del peccato originale, come vedremo più avanti. Nel diciassettesimo secolo, essa deve essere intesa nel senso peggiorativo di “egoismo” o di “amore esclusivo che l'essere ha per se stesso”. Tale caratterizzazione è evidentemente molto negativa e va distinta dall'espressione più neutra di *amore di sé*, che alcuni autori – Francesco di Sales, Jean-Pierre Camus e Jean Suho, tra gli altri – propongono per evidenziare il fatto che l'essere umano può e deve legittimamente preoccuparsi della propria autoconservazione, voluta da Dio⁸.

I discorsi sull'interesse, sulle passioni e sull'*amor proprio* si intersecano dunque inevitabilmente ed i concetti sono talvolta confusi. È però il caso, nei limiti del possibile, di distinguerli, ad esempio nella maniera seguente: a) l'interesse costituisce un vantaggio potenziale, definito per quanto possibile in maniera razionale; b) esso è legato ad una determinata passione, che andrà di volta in volta precisata: nell'ambito dell'economia, questa passione è l'*avarizia* (nel suo significato originario), la *cupidigia*; c) l'interesse è così un motivo d'azione per l'egoismo, di cui costituisce l'“anima”⁹.

1.2 *Agostinismo e giansenismo*

Nel Seicento, l'agostinismo, soprattutto nella sua versione giansenista, pone l'accento sugli scritti più rigoristi e pessimisti di Sant'Agostino. Nella netta opposizione tra la Città di Dio e la città degli uomini, tra le figure emblematiche di Gesù Cristo e di Adamo, si sottolineano il peccato originale, la Caduta e la completa depravazione della natura umana che ne è derivata. L'uomo rimpiazza il Sovrano, che è Dio, con la propria persona; egli sostituisce quindi all'amore di Dio l'amore per se stesso, o *amor proprio*, e vive nella concupiscenza. La soddisfazione dei bisogni legati a questo egoismo costitutivo diventa così la sua preoccupazione esclusiva. Da ciò deriva un triplice problema: morale, religioso e politico.

8. È tuttavia sintomatico che, persino in questo contesto, gli autori rimangano attenti all'aspetto negativo dell'espressione – l'amore *esclusivo* per sé stessi – e siano consapevoli della tendenza dell'uomo a scivolare più o meno rapidamente in questa direzione, andando dunque al di là del semplice imperativo dell'autoconservazione. Per questo motivo, viene sempre precisato che l'amor di sé deve restare “moderato”.

9. La Rochefoucauld, massima 510 (postuma): «L'interesse è l'anima dell'egoismo: come il corpo, privato dell'anima è senza vista, senza udito, senza conoscenza, senza sensibilità e senza movimento, così l'egoismo separato, per così dire, dal suo interesse, non vede, non sente e non si agita più (trad. it. Rizzoli, pp. 301-303)».

Il *problema morale*, in primo luogo, è quello della possibilità stessa di un'azione virtuosa. La natura umana è così irrimediabilmente corrotta che la carità e la virtù non sono altro che apparenze ingannevoli, che occorre smascherare: è ciò a cui si dedicano vivacemente i teologi agostiniani ed i moralisti dell'epoca (Senault, Pascal, Esprit, La Rochefoucauld, La Bruyère, Nicole, e così via), in una vasta impresa di «demolizione degli eroi», per riprendere la felice espressione di Paul Bénichou (1948, cap. IV). Ma, insieme agli eroi stoici, è anche il cristiano che soccombe, rivivendo così il momento della Caduta. «Proponete dunque l'esempio di un atto di carità o di un'azione virtuosa e subito avrete modo di apprezzarvi i movimenti segreti dell'amor proprio che li hanno, in realtà, procurati!» Un'illustrazione eloquente di tale intonazione spirituale è il trattato di Jacques Esprit, *La fausseté des vertus humaines* (1678), opera che fornisce peraltro numerose citazioni al *Dictionnaire de Trévoux* per i lemmi «interesse» e «interessato».

L'amor proprio è al centro di tutto. Il «secolo di Sant'Agostino» è anche quello dell'«io sole». Questa dissezione del cuore umano rivela fino a che punto ogni uomo si nasconda dietro ad una maschera. Si pone allora un problema di discernimento della verità, tanto nell'ambito privato, quanto in quello pubblico.

Il *problema religioso*, in secondo luogo, è quello della salvezza. Essendo la natura umana depravata fino a questo punto, è ancora possibile amare Dio in modo puro? E si può essere salvati? A questo riguardo, l'agostinismo rigorista si distingue per il suo pessimismo. L'anima umana è talmente corrotta che non potrebbe mai, con i propri soli mezzi, raggiungere la salvezza. Soltanto Dio, mediante «la predestinazione gratuita» e «la grazia efficace», che è libero di concedere – secondo criteri impenetrabili alla mente umana –, può permettere agli uomini di redimersi. Accordando la propria grazia, Dio si limita a consentire agli sforzi compiuti per la redenzione di raggiungere immancabilmente il loro scopo, ma senza dispensare mai l'uomo dal compimento di tali sforzi. D'altra parte, senza questa grazia essi rimarrebbero vani, riuscendo soltanto a neutralizzare alcune delle passioni, col contrapporre le une alle altre: il risultato sarebbe dunque una limitata virtù pagana. Infatti, oltre al fatto che è sempre pericoloso incoraggiare una passione a lottare contro un'altra, il solo esito certo del combattimento è quello di valorizzare una passione particolare (ad esempio l'orgoglio, come per gli stoici).

Inoltre, come potrebbero gli uomini ricercare la salvezza, se l'amor proprio regna incontrastato e nasconde loro Dio? Alcuni teologi, pur riconoscendo che all'uomo rimangono alcuni barlumi di ragione, affermano anche che questa è troppo debole e sottomessa alle passioni per poterlo condurre all'amore di Dio. Se una simile ricerca esiste, può prendere le mosse soltanto dall'amor

proprio: essa è condotta in vista di un vantaggio futuro, che si concretizzerà sotto forma di ricompense e favori divini. Gli uomini vanno accettati come sono perché Dio li ha voluti così dopo la Caduta e non serve a nulla esigere da loro un'attitudine di cui sono, per loro stessa costituzione, incapaci. Ecco un punto su cui, a vari livelli, la maggior parte dei teologi concorda, ma che viene rigettato con forza dai sostenitori della dottrina dell'"amore puro"¹⁰.

Infine, il *problema politico* riguarda il legame degli uomini tra loro e la natura dell'obbedienza e della sottomissione, in un contesto in cui gli egoismi sono portati ineluttabilmente a scontrarsi. Se ognuno segue solo le proprie passioni e agisce solo per soddisfare il proprio egoismo, l'esistenza stessa di una società diventa problematica, perché «è assolutamente necessario alla sopravvivenza della società degli uomini che essi si amino e si rispettino reciprocamente» (Nicole 1671, p. 231).

Tuttavia,

[...] l'amor proprio degli altri uomini si oppone a tutti i desideri del nostro. Noi vorremmo che tutti gli altri ci amassero, ci ammirassero, si sottomettessero a noi e fossero preoccupati soltanto dal desiderio di soddisfarci. Essi non solo non ne hanno alcuna voglia, ma trovano ridicole le nostre pretese e sono disposti a fare di tutto per impedirci di riuscire nelle nostre aspirazioni e per assoggettarci piuttosto alle loro. Ecco, dunque, con quale obiettivo gli uomini si stringono la mano reciprocamente (Nicole 1675, p. 116).

Le società, però, esistono e perdurano: una regolazione dei comportamenti è dunque possibile. In che modo essa opera? Di certo non tramite la ragione, che in questo campo funziona soltanto a livello della moralità degli uomini; qui, invece, si deve «regolare un manicomio» (Pascal 1963, 533, p. 356). La soluzione è opposta a quella adottata per risolvere il problema della moralità cristiana e della trasformazione dei vizi in virtù (questioni in cui solo la grazia poteva essere efficace e in cui era da escludere la possibilità di equilibrare o neutralizzare le passioni, facendole agire le une contro le altre). In ambito sociale, lo scopo da raggiungere non è la salvezza o l'autentica virtù, bensì quello di instaurare e regolare una società di uomini decaduti, *per mezzo della loro stessa decadenza*:

L'amor proprio, che è la causa di questa guerra, fornirà pure il mezzo per farli [gli uomini] vivere in pace (Nicole 1675, p. 117).

10. Sulla polemica relativa all'"amore puro", un utile riferimento recente è Terestchenko (2000).

Le ragioni degli effetti segnalano la grandezza dell'uomo, per aver tratto dalla concupiscenza un così bello ordinamento (Pascal 1963, 106, trad. it. p. 138).

Le società politiche s'instaurano e si perpetuano attraverso la ragione del più forte e l'azione di differenti passioni, tra le quali figura al primo posto la paura della morte.

2. IL MOMENTO DI PIERRE NICOLE

2.1 *Il tema dell'amor proprio "illuminato"*

Oltre alla presenza dell'amor proprio, altri due tratti caratterizzano lo stato di peccato che segue la Caduta. In primo luogo, gli uomini non sono auto-sufficienti: essi

sono legati tra loro da un'infinità di bisogni, che li costringono per necessità a vivere in società, poiché nessuno può fare a meno degli altri. Questa società è conforme all'ordine che Dio ha voluto, in quanto permette di soddisfare determinati bisogni per un determinato fine (Nicole 1671, p. 321).

Per "soddisfare determinati bisogni", il lavoro è considerato una penitenza generale, a cui nessuno dovrebbe poter sfuggire.

Lo stato di peccato, poi, moltiplica i bisogni come se volesse umiliare meglio gli uomini, accrescendone la necessità di lavorare e l'interdipendenza. Sforzandosi di soddisfare le proprie esigenze, essi

non fanno che aumentare i loro bisogni e le loro necessità e, di conseguenza, la loro debolezza [...]. Chi ha bisogno di molte cose [...] è schiavo di molte cose, è servitore dei suoi stessi servitori e dipende da loro più di quanto essi non dipendano da lui. In tal modo, l'aumento dei bisogni e degli onori di questo mondo [...] ci riduce ad una maggiore miseria (Nicole 1671, pp. 56-57).

La questione della coesione sociale viene così precisata: l'interdipendenza degli uomini richiede la loro cooperazione, ma la loro concupiscenza spinge in direzione contraria.

Posto in questi termini, il problema – che Boisguilbert riprenderà quasi alla lettera – trova la sua soluzione nella radice stessa dei mali. L'uomo agisce per una sorta di *stratagemma della passione*, in virtù del quale

[...] non è la ragione che si serve delle passioni, ma le passioni che si servono della ragione per raggiungere i loro scopi (*ivi*, p. 43).

Egli si sottomette ad ogni sorta di regole e di false apparenze. L'amor proprio si trasforma in «amor proprio illuminato, che sa riconoscere i propri veri interessi» (Nicole 1675, p. 115). Gli uomini sostituiscono

l'artificio alla forza, e non trovano altra soluzione che cercare di soddisfare l'amor proprio di coloro dei quali hanno bisogno, invece di tiranneggiarli. Gli uni cercano di rendersi utili agli interessi altrui e gli altri impiegano l'adulazione per ottenerli. Si dà per ricevere. Questo è il fondamento e l'origine di ogni commercio¹¹ che si pratica tra gli uomini e che si diversifica in mille maniere (*ibidem*, pp. 118-119).

L'amor proprio illuminato non è altro che l'*onestà umana*,

un amor proprio intelligente e più astuto di quello comune, che sa evitare ciò che nuoce ai propri disegni (*ibidem*, p. 126).

Benché intimamente corrotta, la società sembra generosa, pacifica ed onesta: l'amor proprio, motore di tutto, agisce nascostamente, mentre la carità, da cui ogni azione sembra dipendere, vi è del tutto assente.

L'amor proprio si adatta a tutto per accontentarsi di tutto; e sa associare così bene differenti andature a differenti strade, che obbedisce a tutti gli imperativi, fino a contraffare tutte le virtù (*ibidem*, p. 26).

In un passaggio di notevole interesse¹², Nicole dipinge in questi termini l'armonia che ne deriva per uno Stato (1670, pp. 204-205):

Ad esempio, passeggiando in campagna si incontrano quasi dappertutto persone che sono disposte a servire i pellegrini e che hanno una dimora pronta ad ospitarli. Se ne può disporre a piacimento. Si ordina loro ed essi obbediscono. Sembra che si faccia loro un piacere nell'accettare i loro servizi. Essi non si rifiutano mai di fornire gli aiuti che sono loro richiesti. Che cosa ci sarebbe di più ammirevole di queste persone, se esse fossero animate dalla carità? È invece la loro cupidigia che agisce, ma così di buona grazia da pretendere che le si riconosca come un favore l'essersi impegnata a

11. Beninteso, nel significato molto ampio che questo termine aveva all'epoca.

12. Che sarà ripreso in seguito da Boisguilbert (1705 b, pp. 748-749) e Smith (1776), libro I, cap. 2.

fornirci questi servizi. Ma quale carità può essere quella di costruire dalle fondamenta una casa per un altro, di ammobiliarla, di tappezzarla e di fornirgliela gratuitamente? Solo per cupidigia lo si farà con gioia. Dov'è la carità in chi va a cercare fortuna nelle Indie, si abbassa a svolgere i compiti più meschini e a fornire agli altri i servizi più vili e più penosi? Solo la cupidigia fa fare tutto questo senza lamentarsi.

Ecco l'innovazione introdotta da Nicole. Innanzitutto, egli descrive una società che sembra autoregolamentata dalla cupidigia (Nicole 1675, pp. 153-155). Poi, gli esempi che fornisce suggeriscono che le attività economiche siano uno strumento per istituire tale regolamentazione. Infine, in termini di risultati concreti, si percepisce che «costruire una casa dalle fondamenta per un altro» e «cercare fortuna nelle Indie», in nome della sola carità, non potrebbero essere azioni abituali, mentre la cupidigia permette di ottenere normalmente «tutti i servizi umani che si potrebbero ottenere dalla carità più ardente» (Nicole 1670, p. 206). Vi è qui un'idea di efficienza che verrà ripresa e accentuata da Pierre Bayle.

2.2 *Le basi: l'ordine politico*

Le passioni, l'amor proprio e l'interesse, se restano forze negative sul piano religioso e morale, non sono dunque più considerate corrosive del legame sociale. Gli effetti che esse producono conferiscono loro una legittimità tale da non costringerle più a celarsi.

L'innovazione introdotta da Nicole non è però completa: gli elementi che cementano la società e giustificano tale legittimità rimangono di natura *politica*. In ogni uomo sono il desiderio di sicurezza e la paura della morte a controbilanciare l'impulso distruttivo, parimenti presente in lui, a dominare gli altri (1675, pp. 117-118). *L'ordinamento politico* contiene tutti nei limiti di un comportamento compatibile con quello altrui. Si tratta di un ordine politico assolutamente non egualitario, nel quale gli uomini non hanno per nascita gli stessi diritti, e fondato sulla "grandezza": «Come lo stato d'innocenza non poteva ammettere la disuguaglianza, così lo stato di peccato non può sopportare l'uguaglianza». È ancora l'ordine politico che costringe a fare ricorso agli stratagemmi della passione e che obbliga l'amor proprio a farsi illuminato. Esso è il principale responsabile del presente stato di cose: gli uomini gli devono il riposo, la sicurezza, la protezione e, di conseguenza, tutti i benefici del commercio e dell'industria; è un'«ammirevole invenzione», poiché non vi è nulla «da cui si traggano maggiori benefici che dalla stessa cupidigia umana», anche se è necessario che quest'ultima sia disposta a fornirli. Ora,

[...] se la si abbandona a sé stessa, essa non ha alcun limite o misura. Invece che essere utile alla società umana, la distrugge [...]. È stato dunque necessario escogitare un metodo per temperare la cupidigia e questo metodo consiste nell'ordine politico che la limita, mediante il timore della punizione, stimolandola ad applicarsi alle cose utili alla società. È quest'ordine a fornirci i mercanti, i medici, gli artigiani e, in generale, tutti coloro che contribuiscono ai nostri svaghi e che soddisfano i nostri bisogni quotidiani [...]. L'ordine politico è un'ammirevole invenzione, che gli uomini hanno trovato per procurare a tutti le comodità di cui nemmeno i più grandi Re potrebbero godere [...], qualora quest'ordine fosse distrutto (Nicole 1670, pp. 205-207).

Ma se l'ordine politico è il fondamento della società, i legami spirituali della religione svolgono anch'essi il loro ruolo, insieme a quelli della buona educazione e della civiltà. La debolezza dell'Io induce l'uomo a ricercare l'approvazione e la stima degli altri, per trovare in loro qualche conforto e un riscontro riguardo all'immagine lusinghiera di sé che egli vuole trasmettere: «Il suo scopo [...] è ottenere la stima e l'amore degli uomini» (Nicole 1675, p. 127). Questi molteplici legami contribuiscono a sostenere l'ordine politico, rendendolo meno rigido. Al di là delle costrizioni, o anche delle relazioni di amicizia, la società è dunque sostenuta da questa infinità di «piccoli vincoli puramente umani», che legano le persone a loro insaputa (1670, pp. 308-310).

Tale prospettiva sarà ampliata da Bayle che, qualche anno più tardi, farà scandalo con la sua analisi dell'ordine che potrebbe regnare in una società di atei. Una società formata da atei mossi unicamente dall'amor proprio, dall'avarizia, dall'ambizione e dalla vanagloria risulterebbe molto più forte e prospera di una società costituita da persone che seguissero strettamente i precetti della religione cristiana (Labrousse 1904, cap. 4)¹³. L'idea della possibilità di una simile società non è nuova, ma il rilievo e gli sviluppi che Bayle conferisce ad essa nella *Continuation des pensées diverses sur la comète*¹⁴ sono sbalorditivi, così come le conclusioni che il filosofo ne trae. Una società di veri cristiani sarebbe rapidamente soggiogata da un potente vicino, dato che i suoi membri sono stati «educati alla sopportazione delle ingiurie, alla delicatezza dello spirito [...] alla mortificazione della carne, alla preghiera [...], al disprezzo delle ricchezze». Una società di atei mossa da un amor proprio lungimirante può invece prosperare.

13. Si vedano anche James (1973); Tocanne (1978), pp. 174-175, 204-205, 214-215; Scrivano (1980), cap. 2; 1981 e Taranto (1982).

14. Trad. it. *Pensieri sulla cometa*, Laterza, Bari 1997.

Se volete che una nazione sia tanto forte da resistere ai suoi vicini, lasciate ai predicatori gli insegnamenti del Cristianesimo: conservateli per la teoria e prendete a modello pratico le leggi della Natura, che permettono di rispondere colpo su colpo e che ci incitano ad elevarci al di sopra della nostra condizione, a diventare più ricchi e a migliorare la nostra condizione rispetto a quella dei nostri padri. Conservate tutta la vivacità dell'avarizia e dell'ambizione e guardatevi solo dal furto e dalla frode [...]. Fate in modo che né il caldo, né il freddo, né altro possa impedire alla passione di arricchirsi (in É. Labrousse, 1964, p. 117, n. 50).

3. BOISGUILBERT, LA CONCORRENZA E L'EQUILIBRIO DELL'OPULENZA

Boisguilbert trova dunque un ambiente già predisposto a riconoscere il ruolo sociale positivo dell'amor proprio e dell'interesse, nonché a portare alla luce un ordine nascosto, un meccanismo basato su energie che Dio ha riposto nel cuore degli uomini, per permettere loro di sopravvivere autonomamente. Tali energie, di origine divina, sono state definite dai teologi «legami invisibili», in quanto la loro dinamica rivela la «mano invisibile» di Dio. Prendendo in esame i fenomeni economici in maniera più approfondita rispetto a quanto aveva fatto Nicole, Boisguilbert si trova di fronte, come i teologi ed i moralisti del suo tempo, al conflitto degli interessi, ma dei soli «interessi per l'utilità». Presentiamo qui gli elementi fondamentali del suo ragionamento¹⁵.

3.1 *La forza aggregante della concorrenza*

Per individuare un ordine nell'attività economica, è sufficiente considerare le motivazioni dei soggetti coinvolti, le quali sono l'esatto riflesso del comportamento egoista degli uomini:

Ognuno pensa a procurarsi il proprio interesse personale al massimo grado e con la maggiore facilità possibile (Boisguilbert 1705b, p. 749).

Quali sono le caratteristiche dell'ordine che Boisguilbert mette in luce? Esso è definito innanzitutto in rapporto alle attività economiche. È quello che Boisguilbert chiama un «equilibrio», uno «stato di opulenza» o anche un'«armonia»: una situazione in cui si realizza un particolare sistema di prezzi relativi, «il prezzo di proporzione».

15. Per maggiori dettagli, si veda Faccarello (1986).

Occorre che tutte le cose e tutte le derrate siano in equilibrio e conservino un prezzo proporzionale in rapporto le une con le altre e coi costi che si son dovuti sostenere per produrle (Boisguilbert 1707b, p. 993; trad. it. p. 193).

Tali prezzi particolari mettono ogni produttore «al riparo dalle perdite» e generano un’«utilità reciproca», un «profitto condiviso»¹⁶.

Un simile sistema di prezzi di proporzione si basa sull’equivalenza della domanda e dell’offerta di ogni merce, ciò che Boisguilbert presenta come la condizione implicita dell’equilibrio, «condizione di rigore, benché tacita e non espressa» (*ibidem*, p. 986), secondo la quale esiste una necessaria reciprocità indiretta tra i partecipanti al mercato:

Un contadino che vende del grano ad un mercante di tessuti non riceve questa derrata in cambio, poiché non gli serve affatto; riceve invece del denaro, che darà ad un fabbricante di scarpe o di vestiti, il quale, vivendo in affitto nella casa di un signore, gli consegnerà questo denaro del contadino, ricevuto dal mercante di tessuti, che verrà restituito o scalato dall’affitto da questo proprietario di casa al mercante, per avere in cambio del tessuto, secondo quanto pattuito dai due contraenti. Questa circolazione è sempre la stessa anche quando tutto ciò richieda il passaggio tra duecento mani o professioni [...], come peraltro è necessario che sia, per la loro comune sopravvivenza (Boisguilbert 1704 b, p. 966).

Ma l’equilibrio sembra davvero fragile: basta infatti che uno dei soggetti non venda la propria merce ad un prezzo di proporzione oppure tutte le sue merci al prezzo di equilibrio perché, non rientrando delle spese, egli non sia più «al riparo dalle perdite»:

[...] altrimenti è come se non vendesse affatto; e se perisce lui, succederà [per i partecipanti allo scambio] come in quei vascelli attaccati l’uno all’altro, quando uno dà fuoco alle polveri, il che li fa saltare tutti e due (Boisguilbert 1707b, p. 986; trad. it. pp. 184-185).

Le cose non andrebbero diversamente, se un agente rompesse l’accordo tacito e decidesse di non spendere a sua volta le somme che riceve. Il soggetto economico che rompe la catena degli scambi

16. I termini “utilità” e “profitto” erano ampiamente utilizzati come sinonimi e devono essere interpretati in senso lato: indicano il profitto monetario, ma anche la soddisfazione generata dal risultato di un’attività, dal possesso o dal consumo di un bene.

si distrugge il terreno sotto i piedi perché, a causa di tale interruzione, non solo ognuno farà perire l'altro [il suo vicino] ma causerà anche la propria personale rovina, in quanto metterà così l'altro nell'impossibilità di fare acquisti da lui, il che gli farà fare bancarotta e chiudere bottega (*ibidem*; trad. it. p. 184).

Ogni uomo può attendersi la propria prosperità solo dalla prosperità generale, ma, aggiunge Boisguilbert, con uno stile che ricorda quello di Nicole:

[...] a causa dell'orrenda corruzione del cuore, non vi è nessuno che, benché possa sperare la propria felicità solo dal mantenimento di tale armonia, non si dia da fare da mattina a sera e in ogni maniera per rovinarla (Boisguilbert 1707a, p. 891).

Sui mercati, infatti, gli uomini sono destinati ad agire sotto l'effetto di un interesse cieco:

[...] mentre ogni uomo lavora per il proprio utile personale, non deve perdere di vista l'equità e il bene generale, in quanto è da essi che deriva la sua sussistenza. Inoltre, dopo averli calpestati una volta nello scambio con un commerciante, per quanto a causa di un errore comune e della corruzione del cuore possa credere di averci guadagnato, deve al contrario attendersi, qualora tale condotta diventasse generale [...], di pagare un prezzo enorme per la completa rovina che il suo comportamento finirà per provocare [...]. Tuttavia, gli uomini sono tanto accecati nel perseguimento del proprio interesse, da prodigarsi di continuo a fare esattamente l'opposto e non ve n'è uno che sia scontento, acquistando la merce di un altro, di ottenerla, non solo provocando una perdita al venditore, ma anche guadagnandoci il più possibile (Boisguilbert 1704 a, pp. 830-831).

In che modo, dunque, potrà instaurarsi il necessario equilibrio? Si deve, come Nicole, fare appello al concetto di «amor proprio illuminato»? Questo, assieme ad altre istituzioni politiche e morali, potrebbe consentire, malgrado tutto, la salvaguardia di una coesione economica e sociale? Nonostante le apparenze, la posizione di Boisguilbert è differente: anche in queste condizioni di difficoltà, lo stato di opulenza può, a suo avviso, realizzarsi *spontaneamente*. In che modo? La sua risposta sembra *a priori* bizzarra. Egli cita «l'armonia della Repubblica, retta in modo invisibile da una potenza superiore» (Boisguilbert 1695, p. 621) ed evoca più volte l'azione della Provvidenza, «autorità suprema e generale», che mantiene l'equilibrio sui mercati «in punta di spada». Non bisogna però farsi trarre in inganno: la Provvidenza, a quest'epoca, indica soprattutto l'ordine instaurato da Dio per il funzionamento del mondo, e non il Suo intervento miracoloso nel

corso della Storia. Che cosa intende dunque Boisguilbert? Se ci si sofferma sulla descrizione dell'azione di questa Provvidenza, si noterà che si tratta, in definitiva, della *concorrenza*, forza superiore e legge generale che regola l'economia. Essa permette di raggiungere l'equilibrio o lo stato di opulenza, in assenza di «amor proprio illuminato», *costringendo* gli interessi all'obbedienza, all'accordo e piegandoli, *ipso facto*, al bene generale.

Per convincersene, basta rileggere i passaggi in cui Boisguilbert descrive l'azione della «natura e della Provvidenza». Da un lato, egli insiste sul fatto che la concorrenza debba essere «equilibrata», vale a dire sulla necessità che esista nel mercato un uguale bisogno di vendere e di acquistare: non vi deve essere, cioè, alcuna posizione dominante. Dall'altro, egli sottolinea che ogni venditore desidera fare fronte alle esigenze del maggior numero possibile di acquirenti ed essere libero di vendere la propria merce dovunque e a chiunque lo desideri. Ogni acquirente si trova in una situazione analoga: il suo interesse sta nel trovarsi in presenza del più gran numero possibile di venditori.

Nel commercio di tutte le [...] merci, l'uno vorrebbe ottenerle gratis e l'altro le vorrebbe vendere ad un prezzo quattro volte più caro dell'ordinario. Per il commerciante esiste solo la certezza che il suo vicino, avendo il magazzino pieno zeppo di scorte, sarà più ragionevole di lui e farà così intender ragione anche a lui (Boisguilbert 1704 a, p. 848).

L'interesse di ogni acquirente è che vi siano molte merci e molti commercianti, in modo tale che la concorrenza faccia loro proporre la derrata ad un prezzo basso, rendendo l'acquisto più appetibile. [...] Al contrario, il commerciante vende sempre meglio quando è sicuro, a causa della scarsità della derrata, di non avere concorrenti diretti e che l'acquirente sia in pratica costretto a stare alle sue condizioni (*ivi*, p. 849).

Poiché è nella natura dei soggetti economici di cercare di vendere una merce al prezzo più elevato possibile o di acquistarla “gratis”, solo una concorrenza completamente libera può fare intendere ragione ai contendenti: essa permette di bilanciare le opposte passioni. La conclusione non lascia spazio a dubbi:

Non si tratta di agire, è invece necessario soltanto cessare d'agire e porre termine all'enorme violenza che si fa alla natura, la quale tende sempre alla libertà e alla perfezione (Boisguilbert 1707 b, p. 1005; trad. it. p. 210).

In altre parole, per utilizzare espressioni note, ma posteriori: “*laissez faire*” e “*laissez passer*”. Un ministro,

avendo convocato un importante commerciante [probabilmente Thomas Le Gendre] per discutere con lui dei possibili mezzi per risollevere il commercio [...], si sentì rispondere che ne esisteva uno assai sicuro e assai facile da praticare: bastava che lui e i suoi simili non si immischiassero affatto e tutto sarebbe andato per il meglio, poiché la bramosia di guadagni era cosa tanto naturale che non servivano motivazioni diverse dall'interesse personale per farla agire (Boisguilbert 1705 b, p. 795).

La portata di una simile analisi è evidente. Innanzitutto, gli interessi si trovano a concordare in maniera non intenzionale: sui mercati l'amor proprio non ha bisogno di essere "illuminato". Esiste già un meccanismo di regole, ma è indiretto e impersonale e funziona senza esigere dagli agenti che essi imbriglino la loro smania di profitti. La concorrenza prende il posto dell'«amor proprio illuminato» e dei legami politici, sociali, morali o religiosi che per i giansenisti costituiscono il fondamento di un ordine politico rigoroso e gerarchizzato (la «*grandeur*» di Pascal e di Nicole, la «nazione organizzata» di Domat). La società è fondata sul mercato; le operazioni di produzione, di vendita e di acquisto formano il legame sociale fondamentale tra agenti indipendenti:

un regno come la Francia è un mercato generale in cui si può trovare di tutto (Boisguilbert 1705 a, p. 683).

Inoltre, ogni soggetto, realizzando il proprio interesse particolare, concorre al bene generale. Non esiste contrapposizione tra i due livelli; i vizi privati costituiscono pubbliche virtù. Infine, in un regime di libertà di commercio, l'equilibrio ottenuto è uno stato di opulenza, vale a dire il migliore possibile per il Paese. In questo senso, la regolazione è efficace, in quanto l'economia adegua perfettamente i mezzi ai fini; qualsiasi altra disposizione dei mezzi è invece suscettibile di provocare una crisi.

L'originalità di Boisguilbert consiste nell'evidenziare l'esistenza di un meccanismo sociale – la concorrenza – che, sulla base di comportamenti regolari indotti dalla cupidigia, neutralizza gli effetti deleteri di questa passione, la cui forza e la cui presenza generalizzata nel genere umano erano state ben sottolineate dalla riflessione religiosa precedente. L'originalità del meccanismo consiste nel fatto che, affinché tale neutralizzazione si produca, non occorre contrapporre in uno stesso individuo la cupidigia alle altre passioni – il motivo, caro a Hirschman (1977) della «passione compensatrice» – ma è sufficiente mettere a confronto tra loro in modo pacifico gli individui affetti da questa stessa passione: in altri termini, si tratta di *contrapporre questa passione a se stessa*.

3.2 *Alcune conseguenze*

Questa analisi presenta tre notevoli conseguenze. La prima riguarda il *ruolo della spesa* nel mantenimento della società. In un regime di libertà del commercio, la classe produttiva spende il reddito prodotto, ma questa classe costituisce soltanto una parte della società: la sua consistenza è limitata a tutti quelli che comprano e vendono sul mercato e che sono dunque soggetti alla concorrenza. Un'altra parte della società vive, direttamente o meno, di rendite: si tratta della “classe improduttiva”, costituita dai proprietari terrieri e da tutti coloro che partecipano all'amministrazione dello Stato. Boisguilbert afferma che anche questi ultimi devono spendere il proprio reddito, perché non si interrompa il circolo virtuoso degli acquisti e delle vendite e i prezzi di proporzione non scompaiano. All'interno della classe improduttiva, però, la modalità di regolazione non si basa sulla concorrenza: il modello sociale descritto è quello del *gentiluomo* o del cortigiano. Del loro comportamento, basato sull'apparenza e sull'adulazione, Boisguilbert sottolinea con insistenza i pericoli. Questi individui vivono essenzialmente nell'ignoranza delle esigenze della vita economica e delle condizioni di realizzazione dello stato di opulenza, un'opulenza di cui, tuttavia, essi sono i primi beneficiari. Si dedicano ad atti che, come la tesaurizzazione o la regolamentazione dei mercati, infrangono direttamente o indirettamente il tacito accordo degli scambi, rischiando di innescare una crisi. Rispetto a tali figure, è sufficiente segnalare due *implicazioni*. La prima è che, per costoro, l'amor proprio deve essere illuminato: essi devono, cioè, essere consapevoli delle conseguenze dei loro atti e regolarsi, nel loro stesso interesse, in funzione del mantenimento dell'armonia economica (sorge dunque un problema di informazione e di conoscenza, che non si poneva invece per la classe produttiva). La seconda implicazione è che la natura dei beni prodotti e di quelli scambiati è poco rilevante per l'ordine economico. È vero che Boisguilbert gerarchizza i beni e le professioni e che il suo giudizio, nella tradizione agostiniana, è in parte morale; tuttavia, pur stigmatizzando il lusso, ogni giorno più ricercato dai «cuori corrotti», egli afferma al contempo che, una volta creata una professione, per quanto «superflua» e moralmente condannabile essa sia, la sua conservazione diventa tanto necessaria per il mantenimento dello stato di opulenza, quanto quella della produzione dei beni di prima necessità. Le professioni

sono tutte quante (sino alla meno importante o meno necessaria) come l'imperatore Augusto, di cui si diceva assai giustamente che o non sarebbe mai dovuto nascere, o non sarebbe mai dovuto morire (Boisguilbert 1707 b, p. 986; trad. it. p. 184)

Una seconda conseguenza dell'analisi di Boisguilbert riguarda la *moneta*. Lo stato di opulenza viene raggiunto se prevale un particolare sistema di prezzi relativi: sono questi prezzi che contano, non i prezzi assoluti. Le condizioni di equilibrio sono reali e non monetarie e lo stesso vale per le cause delle crisi. Boisguilbert si oppone quindi a quanti vorrebbero rilanciare l'economia, aumentando la quantità di moneta in circolazione: il loro errore consiste nello scambiare l'effetto per la causa. I disordini rilevati a livello della circolazione monetaria non sono che la conseguenza di una crisi originata da altre circostanze:

Ciò non lo si deve imputare alla mancanza di denaro, ma al fatto che esso non circola come al solito. Ed il vasellame d'argento trasformato in moneta nei giorni scorsi non ha portato rimedio a questo male, più di quanto non apporti rimedio alla miseria della Spagna l'arrivo di una flotta dal Perù (Boisguilbert 1695, p. 620; trad. it. p. 88).

Una terza conseguenza riguarda, infine, il *commercio estero*, di cui, negli scritti dell'epoca, è riconosciuta l'importanza politica e diplomatica. Anche Boisguilbert sottolinea tale importanza, ma per tutt'altre ragioni, le quali costituiscono una critica nei confronti delle politiche condotte dalla maggior parte degli Stati. Poiché i prezzi di proporzione si stabiliscono sotto l'effetto della concorrenza, la libertà del commercio estero costituisce una colonna portante della libertà del commercio in generale. Senza di essa, anche se all'interno del Paese regnasse la libera concorrenza, il comportamento interessato dei soggetti coinvolti negli scambi sarebbe destabilizzante: senza questa libertà esterna, i prezzi agricoli fluttuerebbero violentemente, rovinando in alternativa venditori e acquirenti, provocando crisi cicliche ed impedendo l'instaurarsi di un sistema di prezzi di proporzione. Boisguilbert non tace il fatto che le quantità scambiate sui mercati possono essere trascurabili, se non addirittura nulle. L'importanza della libertà del commercio estero è piuttosto di ordine qualitativo: giocando sulle anticipazioni, essa stabilisce i prezzi di proporzione, sulla base del fatto che esiste la semplice *possibilità* di scambi con l'estero. Le politiche relative al commercio estero sono, di conseguenza, nefaste. E lo sono tanto più, quanto più la giustificazione economica abitualmente avanzata in loro favore – procurarsi più moneta per stimolare l'economia, mediante un avanzo della bilancia commerciale – è falsa.

Al tempo stesso, la riflessione di Boisguilbert affronta il problema della composizione degli interessi non più all'interno di un singolo Stato, ma a *livello internazionale*. Se, infatti, gli interessi possono conciliarsi all'interno

delle società politiche grazie alla concorrenza, che ne è degli interessi di queste stesse società politiche nei loro rapporti reciproci? La dottrina di Boisguilbert risolve così il problema, *almeno per quanto riguarda gli interessi economici*: con la libertà del commercio estero – ossia applicando la regolazione concorrenziale al livello delle relazioni fra Stati – si può raggiungere un equilibrio basato sull’abbondanza per tutti. L’armonia delle relazioni internazionali passa attraverso il predominio delle passioni economiche sulla passione per il dominio, sull’orgoglio e sulle virtù guerriere.

3.3 *I compiti del legislatore*

In un simile contesto, i compiti assegnati al legislatore sono tutt’altro che trascurabili, anche se risultano marginali rispetto alla prassi dell’epoca. Si tratta evidentemente, in primo luogo, delle funzioni di amministrare la giustizia, la polizia e la difesa, che permettono di garantire le condizioni per un buon funzionamento della concorrenza. Per “gestire” l’opulenza e promuovere l’instaurarsi dei prezzi di proporzione, è necessaria la creazione di un ambiente giuridico favorevole allo sviluppo delle attività economiche:

si dice che è *meglio che si lasci fare alla natura*, vale a dire che la si lasci libera e si intervenga soltanto per fornire la protezione e impedire la violenza (Boisguilbert 1707 a, p. 892).

In generale, poi, il legislatore deve guardarsi bene dall’intervenire sui mercati e deve resistere alle pressioni che vorrebbero spingerlo in questa direzione. Egli deve anche frenare i propri istinti caritatevoli che, ascoltando le grida di miseria del popolo, lo spingerebbero a prendere decisioni dannose, ad esempio in materia di commercio del grano: «Strana fatalità quella della monarchia che, per essere ricca e felice, deve soprattutto difendersi dallo zelo e dalle buone intenzioni di quelli che la reggono!» (Lettera a Desmaretz, novembre 1704, in Boisguilbert 1906, p. 336). Di conseguenza, il mezzo per fare uscire il regno dalla crisi in cui è piombato si rivela molto semplice. Poiché, secondo Boisguilbert, la principale causa di distruzione dello stato di opulenza risiede nel mancato rispetto di regole precedenti – negli ostacoli costituiti in particolare dalla regolamentazione del mercato dei grani o da una cattiva imposizione fiscale – sarà sufficiente rimuovere questi ostacoli: ciò può essere fatto in «due ore di lavoro dai Signori Ministri» (Boisguilbert 1707 a, p. 879). E i risultati sperati si preannunciano rapidi: affinché la macchina economica funzioni di nuovo in maniera naturale, e dunque ottimale,

non si deve dire che ciò richiede un certo tempo (Boisguilbert 1695, p. 646; trad. it. p. 122)¹⁷.

Infine, se gli interessi materiali e la concorrenza devono regolare la società, ciò non significa assolutamente che non esista alcuna altra regola oltre a quella della concorrenza. Infatti, la società, come si è visto, non è formata dalla sola classe produttiva, ma anche da altri gruppi, il cui comportamento, non dettato dalla “libertà del commercio”, è comunque fondamentale per l’armonia del regno. È necessario dunque che tali gruppi siano informati in merito alle conseguenze delle loro azioni. Tuttavia, Boisguilbert si preoccupa soltanto del vertice dello Stato: i suoi interlocutori naturali sono il re e i suoi ministri. Egli, diventato uomo di corte, cercherà appoggi come quelli del marchese di Vaubourg, nipote di Colbert; incontrerà gli ispettori generali delle finanze e scriverà loro di frequente (è a costoro che sono destinati i suoi manoscritti), contando su di loro per modificare radicalmente il corso della politica economica. Viceversa, e malgrado la pubblicazione delle proprie opere, non si preoccuperà realmente di istruire i membri di questa classe indolente (in cui egli vede, in particolare a livello di necessità della spesa, un potenziale pericolo per l’opulenza), forse ritenendo – in maniera assai tradizionalista – che per rettificarne il comportamento, basato sulle regole della «civiltà» e dell’«educazione», sia sufficiente il buon esempio proposto dall’alto.

Permane un problema non da poco. Chi predisporrà il Legislatore a ricercare la verità e come potrà egli riconoscerla? La questione, affermano i giansenisti, si pone in maniera cruciale a tutti i livelli. A livello personale, la debolezza dell’Io fa sì che ogni uomo rifiuti di considerarsi per quello che è e provoca ciò che Pascal chiama un’«avversione per la verità». Se a ciò si aggiunge il potere dell’immaginazione, si capisce come un uomo possa ingannarsi a proposito dei propri interessi. A livello interpersonale, il problema si complica ancor di più. Non sempre l’interesse è lungimirante. Inoltre, dal momento che ognuno si cela dietro una maschera ed utilizza un linguaggio ingannevole – tanto più se ha interesse alla piaggeria, ossia quanto più ci si avvicina ai vertici dello Stato – come è possibile raccapezzarsi in questo groviglio di menzogne e ipocrisie? Si comprende perciò la difficile posizione dei governanti:

17. È vero che Boisguilbert attenua a volte questo automatismo: se è facile precipitare un Paese nella crisi, è più difficile invece ritornare all’opulenza, a causa del tempo necessario alla diffusione dell’informazione sulla rimozione degli ostacoli e della lentezza nel ripristino dei rapporti di fiducia. Tuttavia, nell’insieme, la posizione di fondo non risulta modificata.

[...] per lo più la loro vita non è che un sogno, in cui essi scorgono soltanto falsità e fantasmi ingannevoli (Nicole 1670, p. 23).

Non è pertanto sorprendente che s’ingannino e Boisguilbert è sincero quando sottolinea che non dovremmo prendercela con i “Signori Ministri”, in quanto

per loro sarebbe stato impossibile comportarsi diversamente, come lo sarebbe stato per una persona, nata nell’errore, abbracciare e professare la religione cattolica in un Paese abitato solo da eretici (Boisguilbert 1707a, p. 927).

Come è possibile che, malgrado tutto, il legislatore possa arrivare a detenere una conoscenza affidabile? Ricercando senza tregua l’*informazione* e la *competenza*. In altri termini, ascoltando prima di tutto ciò che i vari mestieri e le varie professioni hanno da dire. Boisguilbert insiste qui sull’importanza «degli Stati generali del regno» e, dopo la loro «soppressione», dei Parlamenti, per questa circolazione delle informazioni.

Inoltre, il legislatore deve nominare ai posti di responsabilità persone che comprendano le esigenze della vita economica e che possano informare correttamente il governo su ciò che accade nelle province. In concreto, bisogna assumere come intendenti delle province dei «fedeli interpreti dei luoghi», membri del Terzo Stato che abbiano dimostrato il proprio valore nelle rispettive professioni (Boisguilbert 1703, p. 297).

Infine, occorre ascoltare lui stesso, Boisguilbert, nel suo ruolo di consigliere del Principe. Ma perché bisognerebbe dargli credito? Boisguilbert può anche presentarsi come «il nuovo ambasciatore arrivato dal Paese del popolo» (Boisguilbert 1705 b, p. 743), ma perché non potrebbe anch’egli ingannarsi o mentire? La sua risposta è semplice: egli non pretende di innovare. Nella disputa tra Antichi e Moderni, egli adotta la retorica dell’Antico, lasciando contemporaneamente spazio al Moderno. Propone di ritrovare uno stato di opulenza che la Francia o altri Paesi hanno già conosciuto in passato, grazie al ricorso – possibile, a suo dire – agli stessi mezzi utilizzati in altri tempi e in altri luoghi. Le proposte avanzate non sarebbero dunque frutto della sua sola immaginazione. Egli si difende dall’accusa di essere un «visionario», un pensatore le cui «elucubrazioni», «completamente campate in aria» e «lontanissime dalla realtà» (Boisguilbert 1966, p. 330),

sono destinate a generare dei mostri nelle arti, le quali si apprendono solo mediante la pratica (Boisguilbert 1707 a, p. 887)¹⁸.

18. Si veda anche la lettera a Chamillart, datata 1 novembre 1704 (Boisguilbert 1966, p. 331).

4. TURGOT E L'ECONOMIA POLITICA SENSUALISTA

Le analisi di Boisguilbert costituiscono il nucleo su cui si fondano gli importanti sviluppi dell'economia politica del Settecento. Cantillon lo cita e gli stessi fisiocratici si richiamano a lui; ma è soprattutto Turgot ad offrire il principale approfondimento dell'idea di mercato come luogo in cui si stringono i legami sociali¹⁹. In questo senso, egli completa e porta a termine l'opera di Boisguilbert, dando un impulso decisivo al pensiero economico successivo, tanto a quello classico, quanto a quello neoclassico. Turgot riprende naturalmente il principio fondamentale della concorrenza, attorno a cui organizza in maniera sistematica il proprio pensiero. Tuttavia, su alcuni punti, l'analisi di Boisguilbert viene modificata, per offrire una base più solida ad alcuni sviluppi decisamente «moderni», eliminando così determinati aspetti dell'autore giansenista, che si collocavano ancora nella tradizione bodiniana.

4.1 *Il sensualismo di Turgot*

Il pensiero di Boisguilbert affondava le proprie radici nei dibattiti religiosi e morali della metà del diciassettesimo secolo. Quello di Turgot è invece ancorato al sensualismo. Fin dai suoi primi scritti, egli si richiama a Locke, per poi schierarsi apertamente dalla parte di Condillac, dopo la pubblicazione delle prime opere di quest'ultimo. Inizia così, ad esempio, il suo *Plan des deux discours sur l'histoire universelle*:

Partiamo da quel caos in cui la mente non conosce altro che le sue *sensazioni*, in cui suoni più o meno forti, più o meno acuti, la temperatura e la resistenza degli oggetti circostanti, un quadro di figure bizzarre diversamente colorate, assalendo la mente da ogni parte, la gettano in una sorta di ubriachezza che è nondimeno il germe della ragione. La maniera in cui le idee cominciano a divenire un po' distinte e ad influire sulla nostra volontà dipende da una sorta di meccanica intellettuale comune a tutti gli uomini (Turgot 1751 a, p. 298; trad. it. p. 56).

L'essere umano «si conosce soltanto attraverso le sue sensazioni, che si rapportano tutte agli oggetti esterni» (*ibidem*, pp. 275-276; trad. it. p. 31). Pertanto, se il nome di Locke è citato, lo si trova sempre insieme a quello dell'«abate di Condillac» (per quanto Turgot, su qualche punto, sottolinei la propria originalità rispetto ai due). È sotto tale duplice patronato che l'economista scrive la voce «*Existence*», pubblicata, nel 1756, nel libro IV dell'*Encyclopédie*;

19. Per le analisi riguardanti Quesnay, si veda Steiner (1998).

la stessa influenza è riscontrabile per quanto riguarda la voce «*Étymologie*», che Turgot redige per il medesimo volume.

Non è questa la sede per valutare come e in quale misura il riferimento al sensualismo possa costituire, malgrado tutto, uno sviluppo del discorso sulle passioni, l'interesse e l'amor proprio, risalente al secolo precedente. Potranno essere sufficienti due osservazioni. La prima riguarda le passioni, di cui tutti gli autori segnalano la molteplicità e a proposito delle quali non si accordano, in generale, né sul numero, né sulla classificazione. Un principio riesce, tuttavia, a trovarli unanimi: una passione può generare un male o un bene, vale a dire una pena o un piacere, qualcosa di dannoso o di utile. Esse possono dunque essere comprese, in qualunque modo le si voglia designare, mediante i loro effetti generali, positivi o negativi, per la persona. Turgot accetta l'idea secondo cui la natura umana impara, tramite le sensazioni, a ricercare il piacere e ad evitare il dolore.

La seconda indicazione riguarda la teoria della conoscenza. Il giansenismo di Nicole, La Rochefoucauld o Esprit metteva l'accento sulla difficoltà di accedere alla verità delle cose, in un mondo di ipocrisia e di discorsi ingannevoli, indotti dall'interesse e dall'amor proprio. *La logique ou l'art de penser*²⁰ di Arnauld e Nicole, *La fausseté des vertus humaines* di Esprit insistono anche sul fatto che è impossibile basarsi sui propri sensi come principio di conoscenza, poiché essi sono ingannevoli quanto il linguaggio. Di qui, l'importanza attribuita, nonostante tutto, alla ragione e alla logica, per uscire da tale *impasse*. Tuttavia, l'altra strada, basata sulle sensazioni, sembra essere preferibile. Essa permette di condurre un'analisi “oggettiva”, evitando le trappole del linguaggio, e fornisce una spiegazione del comportamento dei soggetti coinvolti migliore del semplice riferimento all'amor proprio. Infatti, a partire dal momento in cui, in generale, tutto può essere ricondotto all'interesse, ogni spiegazione specifica diventa superflua e la ricerca non approda a nulla. È questo uno degli aspetti della critica di Turgot nei confronti del trattato *De l'esprit*²¹ di Helvétius. Egli commenta in questi termini il principio secondo cui *l'interesse è l'unico principio che fa agire gli uomini*:

[...] nel senso in cui questa proposizione è vera, essa è una constatazione puerile ed un'astrazione metafisica, da cui non può trarsi alcun risultato pratico, dal momento che equivale a dire che *l'uomo desidera solo ciò che desidera* (lettera a Condorcet, dicembre 1773, in: Turgot 1913-23, III, p. 638).

20. Trad. it. *La logica o l'arte del pensare*, appresso Tommaso Bettinelli, Venezia 1765.

21. Trad. it. *Dello spirito*, Editori Riuniti, Roma 1994.

Il riferimento alla teoria della conoscenza comporta anche un altro aspetto importante. Per evitare la tautologia, si deve non soltanto fondare meglio la logica dell'interesse laddove essa si applica, ma anche delimitarne esattamente l'ambito di applicazione nell'insieme delle attività umane (il campo sarà in realtà ristretto alle attività economiche e alla logica dei mercati). È anche questo il significato dell'osservazione precedente, che continua così:

Se [Helvétius] parla dell'interesse ponderato e calcolato, tramite cui l'uomo si confronta con gli altri e si preferisce, è falso che gli uomini, anche i più corrotti, si comportino sempre in base a questo principio. È falso che i sentimenti morali non influiscano sui loro giudizi, sulle loro azioni e sui loro affetti. La dimostrazione è che essi hanno bisogno di fare uno sforzo per vincere il loro sentimento quando questo si trovi contrapposto al loro interesse (*ibidem*).

Si deve infine notare che, per quanto riguarda la teoria della conoscenza, Turgot sottolinea, sulla scia di Condillac, che la nostra mente è troppo limitata per conoscere la natura delle cose. Solo i *rapporti* esistenti tra le cose possono essere conosciuti:

[...] non conosciamo purtroppo che i rapporti. Voler affermare qualcosa di più significa confondere i confini del nostro spirito e quelli della natura (Turgot 1750, p. 168; trad. it. p. 139).

Si tratta di un'affermazione fondamentale, applicabile in campi molto differenti e legata alla critica della nozione di sostanza, un'idea astratta e deificata, che, pur essendo illusoria, riceve nella mente degli uomini un'esistenza propria. Un campo di applicazione di tale affermazione sarà la teoria del valore e dei prezzi.

4.2 *Diritti naturali, proprietà e valore*

All'inizio del celebre *mémoire* sulle municipalità, redatto, è vero, da Pierre-Samuel Dupont – prima che questi assumesse il titolo “de Nemours” – ma volto a tradurre in termini essenziali, e dietro sua stessa richiesta, le idee di Turgot, si può leggere la seguente affermazione:

I diritti degli esseri umani che vivono in società non sono fondati sulla loro storia, ma sulla loro natura (Turgot 1775, p. 575).

Occorre dunque partire dall'essere umano e delimitare i suoi diritti fondamentali. L'uomo nasce libero, deve vedere garantita la propria sicurezza e gode naturalmente del diritto di proprietà. L'ottica è evidentemente quella sensualista: per farsi un'idea esatta delle «vere nozioni di possesso e di proprietà», tradotte solo in maniera imperfetta dall'abituale definizione giuridica del diritto di usare e di abusare (Turgot 1753-1754 a, p. 379), si deve

risalire ai principi primi del possesso, esaminare i primi rapporti che abbiamo con gli oggetti della natura, rapporti tramite i quali essi scatenano i nostri desideri e le nostre paure. Essi soddisfano i nostri bisogni e diventano la fonte comune da cui traiamo di volta in volta il piacere o il dolore (*ibidem*).

L'idea di piacere ha inevitabilmente fatto nascere l'idea di possesso, poiché era necessario sottrarre gli oggetti alla comunione generale, affinché potessero servire ai bisogni dei singoli individui (*ibidem*, pp. 380-381). Da qui è nato il diritto di proprietà, derivante da una convenzione sociale. Come ogni altro diritto, questo non è assoluto, bensì soggetto ad alcune regole che ne delimitano l'estensione.

Un diritto non si estende oltre il titolo su cui è fondato, poiché l'effetto è sempre proporzionato alla sua causa (Turgot 1753-1754 b, p. 439).

Prendiamo, ad esempio, il diritto alla proprietà fondiaria. Se è vero che in origine «la terra è stata donata a tutti gli uomini, in quanto tutti figli dello stesso Padre, nessuno dei quali è stato diseredato» (Turgot 1753-1754 b, p. 439), come è possibile che la si sia potuta espropriare a beneficio di alcuni e che siano molti quelli che sono stati esclusi dal suo possesso? In primo luogo, tale appropriazione deriva dal diritto che ognuno possiede sul prodotto del proprio lavoro e le terre non sarebbero coltivate se non fossero messe a disposizione di coloro i quali le lavorano. Tale appropriazione, però, è anche giustificata dalle esternalità positive che essa procura a livello dell'intera società: aumenta l'incentivo al lavoro e alle innovazioni, determina un processo di prosperità e di crescita ed ognuno si trova, alla fine, in una condizione migliore rispetto a quella precedente.

La divisione delle terre è una conseguenza inevitabile della natura della società: le inclinazioni particolari portano immancabilmente ad un tale risultato e tale ordine nasce dalla strada che la Provvidenza ha tracciato per stabilire nelle società la disuguaglianza delle ricchezze [...]. Questa gerarchia si articola nelle varie arti necessarie al benessere di tutti, le quali non avrebbero mai potuto essere esercitate da uomini

sempre occupati a provvedere alle primarie necessità, come avverrebbe in un regime di uguale distribuzione delle ricchezza e di generalizzazione della povertà. Si trovano pertanto legittimati la divisione delle terre e i diritti di proprietà (*ibidem*).

Il legislatore può quindi intervenire non appena la giustificazione di un diritto non esiste più o viene messa in dubbio, al fine di ristabilire la situazione secondo l'ordine naturale. Sempre per quanto riguarda la proprietà fondiaria, che dire del caso in cui il proprietario trasformi le proprie terre in un parco di divertimenti invece di coltivarle o non bonifichi paludi insalubri a danno della salute degli abitanti delle zone limitrofe e delle loro colture?

Il diritto naturale sembra consentire ad ognuno di disporre a suo piacimento della propria terra. È una conseguenza del diritto di proprietà [...], ma [...] il legislatore ha senza dubbio il diritto di regolare quest'uso per l'utilità generale della società, impedendo, ad esempio, che un uomo sostituisca uno sterile sfarzo ad un'utile fertilità e che una terra destinata a nutrire un popolo di lavoratori rimanga solo la passeggiata di nobili improduttivi [...]. Il diritto di proprietà è stabilito sulla base dell'utilità generale e vi è dunque subordinato (*ibidem*).

Questo ragionamento è generale ed è condotto in termini di quelle che in economia politica verranno chiamate esternalità positive o negative. Lo si ritrova applicato in altri aspetti del pensiero di Turgot, ad esempio nella sua voce "Fondation", pubblicata nel 1757, nel libro VII dell'*Encyclopédie*.

Stabilite queste limitazioni, la proprietà privata moltiplica gli scambi, la dinamica dei mercati e la natura dei legami sociali che vi sono implicati: i legami di utilità. È ciò che spiega Turgot fin dal suo *Plan d'un ouvrage sur le commerce, la circulation et l'interêt de l'argent, la richesse des États*:

La proprietà è sempre alla base degli scambi, i quali, senza di essa, non possono avere luogo. Il desiderio è sempre il motivo degli scambi ed è dal confronto tra i desideri reciproci che nascono la valutazione o l'apprezzamento dei beni scambiati, poiché il prezzo di una cosa, il motivo che spinge il possessore a disfarsene, non può che consistere in un beneficio equivalente. Egli ritiene che questo beneficio sia equivalente solo considerando il desiderio che può soddisfare vendendo tale bene. Pertanto, tutto ciò che può essere posseduto e desiderato può essere oggetto di scambio ed entrare nel commercio (Turgot 1753-1754a, p. 379).

È in quest'ottica che Turgot (1766, 1769, 1770a) sviluppa una teoria del valore che spiega la formazione dei prezzi a partire dai bisogni di ogni individuo, dall'utilità generata dalla loro soddisfazione, dalla compensazione di pia-

cere e dolore e dalla volontà di ciascuno di migliorare la propria situazione mediante lo scambio.

Nello scambio, il prezzo o «valore apprezzativo», costituisce il risultato di un processo di contrattazione e di accordo tra i contraenti in concorrenza reciproca (Turgot 1769, pp. 89-91, 97-98). In tale situazione, ognuno di essi è mosso dal desiderio di cedere il meno possibile per ricevere il più possibile e fonda la propria offerta e la propria domanda sui «valori estimativi» – soggettivi, in termini di utilità – che attribuisce rispettivamente al bene ceduto e a quello acquistato. Al momento dello scambio delle merci, i contraenti scambiano «valori equivalenti», poiché il valore apprezzativo è unico ed ogni merce esprime il proprio valore nell'altra. Ma, allo stesso tempo, ogni contraente migliora la propria posizione, poiché, se scambia liberamente, vuol dire che il valore estimativo del bene ricevuto è maggiore di quello del bene ceduto. Ognuno di essi realizza dunque un guadagno di utilità: secondo Turgot, il guadagno è addirittura identico per ognuno dei contraenti e il valore apprezzativo è un «valore estimativo medio» (*ibidem*, p. 92).

Va sottolineato che è questa stessa analisi, unita al principio della «preferenza per il presente», ad essere sviluppata nell'opera del 1770, il *Mémoire sur les prêts d'argent* (Turgot 1770 a), a giustificazione del fatto che, in materia di prestiti e di crediti, il tasso di interesse non è che un prezzo come un altro e deve dunque potersi fissare liberamente sul mercato. Nel *Mémoire* è anche proposta la prima spiegazione teorica della determinazione di tale tasso, mettendo da parte il ragionamento legato al dibattito sull'usura in termini di «titoli estrinseci». Di conseguenza, con una tale analisi dello scambio di mercato, il legame sociale, fondato sull'interesse, appare ora chiaramente come un legame di utilità.

4.3 Alcune conseguenze

Le analisi precedenti comportano alcune conseguenze notevoli, riguardanti il concetto di moneta, quello di capitale, la libertà del commercio estero ed il ruolo dei commercianti.

Per prima cosa, Turgot percepisce la difficoltà fondamentale posta dalla misura del valore, ossia:

l'impossibilità di enunciare il valore in sé stesso (Turgot 1769, p. 94, trad. it. p. 356).

Ritroviamo qui il punto di vista sensualista: occorre studiare i rapporti tra le cose e non la natura delle cose stesse, che sfugge alla nostra conoscenza e per la quale i filosofi hanno reificato la nozione di sostanza. Il valore di una

merce non è una “sostanza” esprimibile in quanto tale. Ciò significherebbe anche che il prezzo possiede una propria realtà; esso è, invece, un valore relativo ed esprime soltanto un rapporto tra gli individui per mezzo di quello tra le cose che essi desiderano.

Il solo mezzo di enunciare il *valore* è dunque [...] di enunciare che una cosa è uguale ad un'altra in valore [...]. Il valore non ha [...] altra misura che sé medesimo: e se si misurano i valori, paragonandovi dei valori, come si misurano le lunghezze paragonandovi delle lunghezze, nell'uno e nell'altro mezzo di paragone non c'è guari niuna *unità fondamentale* data dalla natura, non c'è che un'*unità arbitraria* e di convenzione (Turgot 1769, p. 95; trad. it. p. 356).

Per questo motivo, ogni merce è moneta e la moneta è necessariamente una merce. Turgot insiste su tale punto e rimprovera a Law di averlo trascurato. Infatti, la convenzione cui si fa cenno nel brano citato non riguarda la moneta in quanto tale, ma solo la scelta della merce che, tra tutte, sarà considerata dai soggetti coinvolti come l'espressione più comoda del valore delle loro merci:²².

Non si può prendere come misura comune dei valori se non ciò che ha un valore, ciò che nel commercio si scambia con altre merci poiché non esiste garanzia di un determinato valore. Una moneta puramente convenzionale è dunque una cosa impossibile (Turgot 1766, § 40; trad. it. p. 59).

Una seconda importante conseguenza è che Turgot arriva a segnare una svolta decisiva rispetto alla speculazione economica precedente. Dalla nozione di valore egli passa infatti a quella di *capitale* – di cui considera altresì l'origine: i profitti e il risparmio – estendendo il meccanismo concorrenziale ed il principio della libertà del commercio alla *concorrenza dei capitali*. Questa intuizione, davvero innovativa, pone le basi per tutta l'economia politica successiva. La dinamica degli interessi è dunque prolungata e completa la definizione dell'equilibrio economico che ne deriva: a parità delle altre condizioni, la concorrenza dei capitali provoca il livellamento dei tassi di profitto.

22. L'analisi è sviluppata nelle *Riflessioni sulla formazione e la distribuzione delle ricchezze*, del 1766 (§. 33-48), dove Turgot descrive la forma relativa del valore in maniera estesa: il valore apprezzativo di una merce è espresso da ciascuna delle quantità di ogni altra merce contro cui la prima può essere scambiata. Egli ne deduce quindi la forma monetaria in senso proprio: per le sue qualità intrinseche – legate alle esigenze delle funzioni di misura dei valori e di mezzo di circolazione – una merce si sgancia dal mucchio e tutte le altre, per convenzione, esprimono il loro valore nei termini di questa merce, che diventa così la forma unica di espressione del valore.

La terza conseguenza riguarda quello che più tardi si chiamerà il “libero scambio”. Per Boisguilbert, la libertà del commercio estero è la principale componente della libertà del commercio in generale. Turgot, come Quesnay, condivide questo punto di vista e ne accetta le conseguenze, che abbiamo già analizzato. In particolare, egli non può ignorare che questa posizione si scontra frontalmente con un’idea molto radicata nella società del suo tempo, quella secondo cui è necessario che, in modo particolare per il grano, il commercio estero – tra le province come tra i Paesi – sia rigorosamente controllato. Tra la popolazione è forte il timore che il grano venga a mancare: pertanto, si deve cercare di trattenerlo in patria, nel timore che arrivi lo «straniero» a sottrarlo. È nota la posizione di Quesnay in merito²³, quando, nelle voci che scrive per l’*Encyclopédie*, avanza la propria distinzione tra «il prezzo comune dell’acquirente» e «il prezzo comune del venditore». Ragionando in termini di prezzi medi e non di prezzi correnti, Quesnay porta a termine il suo arduo tentativo di dimostrare che il prezzo del grano, per quanto aumenti sensibilmente per il produttore per effetto della libertà del commercio – occorre che esso raggiunga il «giusto prezzo», affinché le terre siano coltivate al meglio ed il regno raggiunga uno stato di completa prosperità – non risulta al contrario modificato per il consumatore: i timori popolari sono dunque infondati.

Turgot riprende questa argomentazione nelle sue lettere al controllore generale, l’abate Terray (Turgot 1770b). Raffinando le analisi precedenti – e rispondendo implicitamente alle critiche che Ferdinando Galiani gli aveva mosso nei suoi *Dialoghi sul commercio dei grani*²⁴ (Faccarello 1998) – egli non solo ribadisce che il prezzo comune del consumatore non aumenterebbe con la libertà del commercio, ma addirittura che esso diminuirebbe nel tempo. L’argomentazione si basa sulla sua teoria dei prezzi e sul fatto che, sulla scena internazionale, la Francia non potrà essere trattata come un «piccolo Paese», le cui variazioni nella produzione non influenzano i prezzi di equilibrio di libero scambio. La libertà di commercio, creando nel regno uno stato di «completa prosperità», provocherebbe una crescita sensibile della produzione di grano; dunque, per un determinato fabbisogno complessivo, il prezzo del «mercato generale», vale a dire il prezzo di equilibrio internazionale dei grani, diminuirebbe ed il popolo sarebbe il primo a beneficiare di tale riduzione.

Veniamo infine alla quarta conseguenza. L’accento posto sulla libertà del commercio in generale, e su quella del commercio estero in particolare, implica che ci si preoccupi di un fattore essenziale di questa libertà:

23. Si veda il secondo capitolo di Philippe Steiner, *supra*.

24. Trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 1969.

il commerciante, che è continuamente sospettato dall'opinione pubblica di manipolare i mercati a spese del popolo. Turgot, come Quesnay, ritiene che questo pregiudizio debba essere rimosso: il commerciante, soprattutto quello di derrate agricole, è essenziale al buon funzionamento della società. È dunque necessario riabilitarlo agli occhi dell'opinione pubblica: una volta che la professione sarà sottratta all'ignominia, infatti, gli imprenditori, attualmente restii a farsi avanti, per il rischio di perdere la propria onorabilità e la propria sicurezza, potranno contribuire in maniera fondamentale alla regolare circolazione, senza sbalzi e scossoni²⁵, della ricchezza.

Si crede che limitando il commercio con ostacoli avvilenti [...], proclamando che si ritiene la proprietà del grano meno sacra di altre, sottomettendola all'arbitrio e all'ispezione ignorante e interessata di una pletera di giudici o di amministratori subalterni, si farà crescere questo commercio o si riempiranno i magazzini? Se ci fossero ancora persone dedite a questa attività commerciale, non vi è alcun dubbio che annovererebbero tra le loro spese questi nuovi rischi ed il disprezzo nei loro confronti e farebbero pagare il tutto ai consumatori; ma non ce ne saranno più, perché per far sì che questa attività commerciale risponda ai bisogni di un popolo indigente, servono [...] enormi capitali [...]. Ebbene, dei negozianti ricchi e accreditati non si faranno assolutamente inserire in un registro di polizia: non metteranno affatto la loro fortuna alla mercé di un giudice e nemmeno del governo (Turgot, 1770 b, p. 323).

4.4 *La prudenza del legislatore*

A differenza di Boisguilbert, di Quesnay, o, più tardi, di Jean-Baptiste Say, Turgot ebbe delle responsabilità politiche rilevanti che, prima come intendente e poi come ministro, lo misero di fronte alle difficoltà poste dalla concreta attuazione delle riforme. Le idee sviluppate in merito alla "libertà del commercio" offrono certamente alcuni principi d'azione. Ma questa teoria, precisa Turgot, è necessariamente molto generale: l'approccio scientifico può

25. È questo un punto su cui Turgot insisterà sempre. Una volta giunto al potere, fin dalla decisione del Consiglio del 13 settembre 1774, che sancisce la liberalizzazione del mercato interno del grano, egli inizierà a moltiplicare i propri interventi presso le autorità provinciali e le camere di commercio, al fine di esorcizzare i vecchi pregiudizi interventisti, spiegare in maniera chiara il nuovo orientamento e fare in modo che nessuno – il popolo, ma anche un intendente, un procuratore generale o un giudice – turbi la libertà e la sicurezza dei commercianti. Si vedano la circolare che notifica la decisione al Consiglio degli Intendenti (19 settembre 1774), in Turgot 1913-1923, pp. 210-211; la circolare per i Procuratori generali, *ibidem* pp. 212-213; la circolare ai Presidenti delle Camere di Commercio, *ibidem* pp. 214-215; la lettera a Bethmann, console imperiale e negoziante di Bordeaux, 31 ottobre 1774, IV, pp. 227-228.

sviluppare i principî teorici solo nella loro semplicità e generalità, trascurando, in un primo tempo, le complicazioni di tempo e di luogo, vale a dire, in effetti, i problemi legati alla loro attuazione concreta in un determinato ambiente. Turgot afferma (Turgot 1763, p. 294) che solo procedendo in questo modo si può definire il miglior stato di cose possibile. Solo quando il senso di questo «migliore» è stato definito ci si può interrogare sulla maniera di realizzarlo.

[...] è sempre del meglio che ci si deve occupare nella teoria. Trascurare questa ricerca, col pretesto che questo meglio non è praticabile nelle circostanze attuali, equivale a voler risolvere due problemi alla volta: primo, rinunciare al vantaggio di porre le questioni con semplicità, unico modo in cui queste possono essere risolte; secondo, entrare senza guida in un labirinto inestricabile e volerne percorrere tutte le strade insieme (Turgot 1764, p. 294).

Le ipotesi di «completa prosperità» e di «concorrenza generale» (Turgot 1913-1923, libro II, p. 311), che sono alla base del ragionamento dei sostenitori della libertà del commercio, derivano proprio da tale approccio teorico. Ma, evidentemente, la conseguenza di un simile approccio è che è molto più facile «vedere il bene nella teoria che conformarvisi nella pratica» (Turgot a Dupont, 14 luglio 1772, in Turgot 1913-1923, libro III, p. 562). Nel ragionamento teorico, «si sistemano le cose come dovrebbero essere»; nella pratica, al contrario,

si dipende da mille circostanze esterne che si complicano all'infinito, fanno nascere difficoltà e persino impossibilità relative alle cose che si vorrebbero maggiormente fare. La ragione combatte la ragione, i doveri combattono i doveri stessi (14 luglio 1772, in Turgot 1913-1923, libro III, p. 562).

Si può allora comprendere il problema del legislatore. Quanto un ragionamento teorico deve essere chiaro e privo di ambiguità, tanto un programma d'azione riformatrice deve essere prudente. Su questo punto la concezione di Turgot non è, in definitiva, molto lontana da quella di Galiani e Necker, nonostante alcune affermazioni che lo fanno passare per un dottrinario accanito²⁶. Infatti,

26. Turgot, ad esempio, si dichiara sostenitore del motto «o tutto o niente, sempre» (a Dupont 20 dicembre 1768, in Turgot 1913-1923, libro III, p. 24), o anche: «Quando qualcosa è riconosciuto giusto, quando è di una necessità assoluta, non bisogna fermarsi a causa delle difficoltà: bisogna superarle» (al re, *ibidem*, v, p. 150) – essendo riconosciuta l'utilità di una riforma, «non la si può fare troppo presto» (*ibidem*, p. 159). Sui dibattiti tra i riformatori dell'epoca, si veda Faccarello (1998).

la formulazione di una politica in generale impone di tener conto della storia e della complessità della società per cui la si concepisce. Turgot fa suo questo tema antico e riprende il motto di Solone, secondo cui non si possono dare ad una nazione le leggi migliori, «ma solo le migliori fra quelle che essa è in grado di sopportare» (Turgot 1751 b, p. 326). Egli insiste spesso su questo punto e il modo in cui riporta le opinioni di Vincent de Gournay è sintomatico a riguardo. Gournay, egli afferma, era consapevole delle attenzioni che occorreva avere nella messa in opera di una politica di riforme:

egli ben sapeva come tutte le riforme necessitino di essere preparate, e come le scosse troppo repentine siano pericolose,

ma credeva semplicemente

che la moderazione debba essere nell'azione e non nella speculazione (Turgot 1759, p. 621; trad. it. p. 296).

È necessario dunque tenere sotto controllo alcuni atteggiamenti mentali ed alcuni interessi, al fine di minimizzare gli scossoni e gestire al meglio il periodo di transizione verso lo stato della società che si vuole raggiungere. Giunto al potere, Turgot liberalizzerà solo il mercato interno dei grani e non quello estero, pur riconoscendo il valore strategico di quest'ultimo. Un altro esempio è quello relativo alle esenzioni d'imposta, di cui beneficiano gli ordini privilegiati. Turgot vorrà eliminare gli abusi più recenti e più ingiusti, come la corvée per la costruzione di strade; ma la soppressione di altri non sarà considerata tra i compiti più urgenti, rispetto allo stato della società da riformare, «per tenere a freno i pregiudizi e non mettere in agitazione la vecchia proprietà» (Turgot 1776, p. 192). In breve, per riprendere una frase epigrafica di Condorcet:

non basta fare il bene, bisogna farlo bene (Condorcet 1779, p. 373).

4.5 *Vincere i pregiudizi e lo spirito corporativo*

Gli ostacoli che il legislatore deve affrontare nell'attuazione della sua politica sono essenzialmente costituiti dai pregiudizi alimentati da ogni sorta d'interesse particolare e cristallizzati nell'opinione pubblica:

Bisogna [...] lavorare lentamente, nella misura in cui l'opinione pubblica ed il corso degli eventi renderanno possibili alcuni cambiamenti (Turgot 1776, p. 184).

Ma non si deve per questo rimanere passivi. Ci si deve presentare davanti «al tribunale del pubblico» (Turgot 1770b, p. 268).

Ma da chi è costituito il pubblico? La questione è importante per ogni riformatore. Non può, infatti, bastare un vago riferimento alla nuova nozione di opinione pubblica²⁷, come osserva ironicamente il contemporaneo Louis-Sébastien Mercier, nei suoi *Tableaux de Paris*.

Il pubblico esiste davvero? [...] Dov'è? Attraverso quale organo manifesta la sua volontà? [...] Un pittore che volesse rappresentarlo nei suoi veri tratti, potrebbe ritrarlo sotto forma di un personaggio dai capelli lunghi, in abito gallonato, una calotta sulla testa, la spada al fianco, il mantello corto e le scarpe rosse, con in mano un bastone a becco di corvo, una spallina, la croce all'occhiello sinistro e l'almozia sul braccio destro. Ovvio che questo signore dovrà ragionare in modo più o meno conforme al suo vestito (in Mercier 1978, pp. 349-350).

Turgot distingue tre categorie di persone che formano altrettanti uditori potenziali – di uno solo dei quali, tuttavia, è importante tenere conto. Al gradino più basso della scala sociale si trova il popolo, che è soggetto a molti pregiudizi. Non è però a lui che ci si deve rivolgere: per essere convinti della ragionevolezza di una riforma, occorre poter riflettere e il popolo non ne è in grado, a causa della «sorta di apatia» in cui lo fa precipitare la miseria, «estirpando da esso l'ideale di una condizione migliore» (Turgot 1762, p. 235).

La società comprende poi un secondo gruppo: le persone che sono generalmente istruite e che, grazie alla loro posizione, sono al riparo dalle incessanti preoccupazioni dovute al bisogno. Queste persone possono essere vittima dei pregiudizi e fraintendere i propri interessi. Avendo tuttavia l'abitudine di informarsi, di leggere e di discutere – in breve, di far uso della ragione – sono in grado di essere disingannate, qualora l'economista additi loro il loro vero interesse.

Esiste però anche un terzo gruppo, costituito da persone che hanno particolari interessi corporativi – i parlamentari, ad esempio (Turgot 1768, p. 29). Questi interessi sono potenti, sordi e impermeabili alla ragione. L'interesse generale è sacrificato alla gloria e all'interesse corporativo, che costituiscono

27. Dopo l'innovativo saggio di Jürgen Habermas (1962), sono fioriti gli studi storici sul concetto di opinione pubblica. A questo proposito, si veda Baker (1990). Sullo “spazio pubblico”, si vedano anche Habermas (1990), Baker (1992) e Calhoun (1992). Farge (1992) descrive la formazione e la percezione dell'opinione pubblica in Francia nel Settecento, a partire da alcuni avvenimenti politici e religiosi, e Kaplan (1982) studia le paure popolari riguardo al mercato dei grani.

altrettanti ostacoli alle riforme. Una buona organizzazione della società non dovrebbe tollerarli: infatti come il buon funzionamento dei mercati presuppone individui atomizzati, senza una posizione dominante e regolati dalla concorrenza, così il buon funzionamento della società politica richiede la scomparsa di tutti i corpi intermedi tra il legislatore e i cittadini. Una società costituita da corpi intermedi è basata sulla contrapposizione di interessi che si limitano reciprocamente, sul modello del bilanciamento delle forze o dei poteri. La società proposta da Turgot vuole, al contrario, far emergere la convergenza degli interessi, unico strumento in grado di permettere l'unità della volontà.

Ciò che conta è dunque l'opinione del secondo gruppo, in quanto questo rappresenta ciò che Turgot chiama «il pubblico che legge e che riflette», interlocutore privilegiato del filosofo economista:

[...] è al pubblico che legge e che riflette che bisogna parlare, è a lui che bisogna piacere, è lui e solo lui che bisogna convincere; tutte le piaggerie nei confronti della gente che conta, tutti i piccoli sotterfugi di cui ci si serve per evitare di scioccarli sono una perdita di tempo (lettera a Dupont, 16 luglio 1771, in Turgot 1913-1923, libro III, p. 491).

In questa lettera, Turgot insiste anche sulle precauzioni da prendere. Vanno, ad esempio, evitate le invettive – «aver ragione non è tutto: bisogna anche essere educati» – e si deve utilizzare piuttosto il linguaggio pacato della ragione: si persuade il pubblico «solo con buone dimostrazioni, capaci di convincere i buoni spiriti» (lettera a Dupont, 12 aprile 1771, in Turgot 1912-1913, libro III, p. 482). L'amministratore ed il legislatore devono agire nello stesso modo. Dapprima come intendente di Limoges, in seguito come ministro, Turgot si sforza costantemente di fornire spiegazioni: lo provano i lunghi preamboli, sempre ritenuti necessari, che accompagnano i suoi editti.

Dibattere con questo pubblico e illuminarlo significa però, non solo neutralizzare gli interessi corporativi, ma anche diffondere progressivamente le conoscenze tra i legislatori. Che cosa fanno, infatti, i principi che non utilizzano la propria ragione, se non seguire l'opinione dominante? Essi «saranno veramente persuasi solo da ciò di cui sono convinti tutti quelli che li circondano» (lettera a Dupont, 12 aprile 1771, in Turgot 1913-1923, libro III, p. 481). Si capisce dunque facilmente il ruolo-chiave attribuito al filosofo economista,

infatti, questo pubblico che influenza gli uomini potenti è a sua volta influenzato dagli uomini illuminati (*ibidem*, p. 482).

Le opinioni di Turgot culminano nel suo ambizioso progetto di *assemblee municipali*²⁸ che, se fosse stato adottato, avrebbe certamente trasformato la classe politica e amministrativa francese. Si trattava di creare, a livello dei villaggi, dei cantoni, delle province e infine del Paese, una piramide di assemblee «municipali», aventi potere decisionale in materia economica e giudiziaria sulla loro giurisdizione territoriale. Ogni assemblea avrebbe inoltre dovuto designare alcuni membri dell'assemblea immediatamente superiore. Alla base il modello era elettivo; gli elettori erano i proprietari terrieri ed i voti si contavano in proporzione al valore delle proprietà, al di sopra di una certa soglia²⁹. Le elezioni dovevano tenersi – e le assemblee riunirsi – senza alcuna distinzione di ordini.

Parallelamente, sarebbe stato istituito un Consiglio dell'istruzione pubblica e si sarebbe attuato un vasto piano didattico, di cui si sarebbe fatto promotore lo Stato e che avrebbe avuto la funzione di trasformare i sudditi in cittadini illuminati.

Secondo la testimonianza di Dupont, Turgot desiderava apportare alcune modifiche al progetto, nel senso di una maggiore apertura. Le assemblee avrebbero così avuto anche altre funzioni, oltre a quella di decidere sulla fiscalità e su alcune spese; ciò interessava in primo luogo i proprietari, in ragione della concezione fisiocratica dell'incidenza dell'imposta. Altre materie sarebbero state loro sottoposte, richiedendo allora anche l'opinione di altri segmenti della popolazione.

[Turgot] riteneva utile affidare loro il controllo sui corpi di polizia che, potendo togliere la libertà dell'individuo, esigevano il consenso anche di quelli che non avevano alcuna proprietà terriera. Ciò avrebbe potuto illuminare il governo sulla scelta delle persone a cui demandare l'esercizio di questa porzione di autorità (lettera a Dupont, in Turgot 1913-1923, libro IV, p. 571).

Da parte sua, Condorcet, nella *Vie de M. Turgot*, insiste su due punti, tra loro collegati. A suo avviso, il progetto di Turgot, rifiutando ogni rappresentanza

28. Il *Memoire sur les municipalités*, raccolto nelle opere di Turgot (1775), è stato scritto da Dupont. Sulle traversie di questo testo, si vedano le osservazioni di G. Schelle (in Turgot, IV, pp. 568-574). Sul tema, ci si deve anche riferire alle testimonianze di Condorcet (1786), di Dupont (in Turgot 1913-1923, libro IV, pp. 570-72) e dell'abate di Véri (1933). Questo progetto si iscriveva in una generale corrente di pensiero, del resto già ampiamente presente nel dibattito intellettuale (si veda ad esempio Charles e Steiner 1999).

29. Al di sotto di questa soglia, i proprietari avrebbero avuto la possibilità di raggrupparsi per votare: avrebbero così potuto usufruire collettivamente di uno o più voti non appena, ad esempio, la somma delle loro proprietà avesse raggiunto o superato la soglia.

in base agli ordini ed omogeneizzando la società su una base economica, evitava la manifestazione dei particolari interessi corporativi in contrasto con l'interesse generale. Inoltre, una delle principali funzioni di questa piramide di assemblee sarebbe stata anche quella di strutturare, incanalare e far conoscere l'opinione illuminata meglio di quanto avrebbe potuto fare un'attenzione, anche costante, a una vaga opinione pubblica. Turgot considerava quest'ultima come

una sorta di ostacolo comune ad ogni governo assoluto, la cui resistenza è meno costante, ma anche meno tranquilla, spesso assai potente, a volte nociva e sempre comunque pericolosa (Condorcet 1786, p. 123).

Si deve infine notare che, anche in questo campo, la strada proposta da Turgot restava prudente e tanto più progressiva, quanto più importante era la posta politica in gioco. I differenti livelli di assemblee non dovevano essere creati contemporaneamente³⁰: all'inizio si sarebbero dovuti istituire solo i due primi gradini, per lasciare loro il tempo di creare una consuetudine e affinché l'opera educativa nazionale potesse iniziare a produrre alcuni effetti. Una volta completata questa fase, sarebbe stato necessario andare oltre, istituendo dapprima le assemblee "municipali" provinciali, poi, dopo un certo periodo, l'assemblea generale (o nazionale). Quando queste due ultime tappe fossero state raggiunte, il processo avrebbe assunto una forma differente, implicando inevitabilmente un trasferimento parziale di potere dal re a queste assemblee. Turgot, secondo le testimonianze concordi di Condorcet e di Véri, era consapevole del problema ed era combattuto fra la fedeltà al re ed il suo desiderio di realizzare questa trasformazione. Se ne rese conto, in particolare, dopo essere caduto in disgrazia, all'epoca dell'analogo tentativo di Necker di istituire alcune assemblee provinciali.

Qualunque freno si possa mettere al rodaggio di queste assemblee, non c'è dubbio che col tempo esse acquisteranno, a causa della loro instaurazione in ogni provincia e della possibilità dei loro reciproci rapporti, un grado di forza che altererà certamente il regime monarchico fino ad ora esistente. Come cittadino ne ero molto contento, ma come ministro del Re mi facevo degli scrupoli a servirmi della sua fiducia per indebolire la sua stessa autorità. Non è che non lo pianificassi, ma volevo aspettare che il re avesse avuto più anni, più esperienza e più maturità, in modo tale che potesse giudicare da sé (Turgot, in Véri 1933, vol. II, p. 147).

30. Né dappertutto: solo le «regioni a governo democratico» avrebbero applicato la riforma. Turgot contava sul successo di questa, per estenderla in seguito a «tutte le regioni dello Stato».

È nel quadro di un nuovo regime politico, rispettoso dei valori fondamentali dei diritti dell'uomo e attento alla loro effettiva applicazione, che si sarebbe potuto raggiungere, attraverso il buon funzionamento dei mercati in regime di “libertà del commercio”, un equilibrio economico e sociale di cui tutta la popolazione avrebbe beneficiato. È a questo Stato democratico che Turgot e i suoi discepoli si sforzarono di pensare e al quale tentarono di fornire la teoria³¹.

Ci siamo soffermati su due tappe decisive dello sviluppo dell'idea del mercato come legame sociale e abbiamo mostrato nelle pagine precedenti – almeno così speriamo – l'ampiezza della rivoluzione intellettuale che fu necessaria alla sua affermazione. È così possibile valutare tutto ciò che queste idee, che possono oggi sembrare scontate, devono agli sviluppi proposti da Boisguilbert e Turgot³². Ci si può rendere conto di come una dottrina economica fondata sui concetti di libera concorrenza e di equilibrio di mercato richieda da parte dei soggetti attivi nella vita sociale l'adozione di regole di condotta economiche, sociali e politiche – una «condotta di vita» – conformi al buon andamento delle cose e come questa adozione non sia necessariamente automatica³³. Si può, infine, vedere chiaramente come questa nuova filosofia politica, che si fa avanti presentandosi come una nuova scienza – la scienza economica – si radichi nei dibattiti religiosi, violenti perché essenziali per gli uomini e le donne dell'epoca, che scossero i mondi della Riforma e della Controriforma e che segnarono la nascita e lo sviluppo della filosofia giansenista in Francia³⁴.

31. Infatti, il buon funzionamento dei mercati in regime di concorrenza, qualora voglia essere conforme al rispetto dei diritti umani, richiede alcune regole ed esige, a volte, che lo Stato intervenga in ambiti che vanno oltre quelli di polizia, giustizia e difesa (Faccarello 2006). Non ci è purtroppo possibile affrontare qui questo tema.

32. Tali sviluppi non sono però isolati. Fanno parte di una dinamica che si impone alla fine del diciottesimo secolo e all'inizio del diciannovesimo: quella della *filosofia economica* (Faccarello e Steiner 2004 a e b).

33. Anche autori come Quesnay e Say – altre figure importanti della *filosofia economica* – ne sono perfettamente consapevoli (Faccarello e Steiner 2004 b).

34. Gli sviluppi delineati si situano evidentemente su un piano assai differente rispetto a quello immaginato da Max Weber in *Letica protestante e lo spirito del capitalismo*, come si evince dall'eccellente edizione francese, davvero completa (contiene, tra l'altro, degli studi su «Le sette protestanti» e le «Anticritiche», che Weber contrappose ai suoi detrattori), pubblicata di recente da Jean Pierre Grossein (Weber 1904-1905). Ma Weber si pone sul piano della *prassi*: l'adozione, da parte degli adepti delle sette protestanti ascetiche, di una «condotta di vita» fondata sulla «professione come vocazione» e sull'«ascesi intramondana», dettata dalla necessità psicologica della «certezza della salvezza». Egli spiega questa attitudine e mostra come e perché essa concordi con l'ideale «capitalista», basato sull'accumulazione senza fine. Per Boisguilbert e la filosofia giansenista, si tratta dello sviluppo di una *teoria* economica

BIBLIOGRAFIA³⁵

- Auerbach Erich (1941), "Passion als Leidenschaft", *Publications of the Modern Language Association of America*, LV1, pp. 1179-1196. Trad. fr. "De la passio aux passions", in Erich Auerbach, *Le culte des passions. Essais sur le XVII^e siècle français*, Macula, Parigi 1998, pp. 57-81.
- Baker Keith Michael (1990), *Inventing the French Revolution*, Cambridge University Press Cambridge, Edizione francese modificata, *Au tribunal de l'opinion: Essais sur l'imaginaire politique au XVIII^e siècle*, Parigi, Payot, 1993.
- (1992), *Defining the Public Sphere in Eighteenth Century France: Variations on a Theme by Habermas*, in C. Calhoun 1992, pp. 181-211.
- Bénichou Paul (1948), *Morales du grand siècle*, Gallimard, Parigi, nuova edizione 1988 (trad. it. *Morali del Grand Siècle: Cultura e Società nel Seicento francese*, il Mulino, Bologna 1990).
- Béraud Alain e Gilbert Faccarello (a cura di) (1992), *Nouvelle histoire de la pensée économique*, vol. 1: *Des scolastiques aux classiques*, La Découverte, Parigi.
- Biziou Michaël (2003), *Adam Smith et l'origine du libéralisme*, Presses Universitaires de France, Parigi.
- Bodei Remo (1991), *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano.
- Boisguilbert Pierre Le Pesant de (1695), *Le Détail de la France. La cause de la diminution de ses biens, et la facilité du remède, en fournissant en un mois tout l'argent dont le Roi a besoin, et enrichissant tout le monde*, in Boisguilbert 1966, pp. 581-662 (trad. it. *Ragguaglio della Francia*, in *Economisti francesi del primo Settecento*, ETS, Pisa 2003, pp. 37-153).
- (1703), *Maximes ou principes incontestables pour rétablir ou soutenir la France dans la conjoncture présente*, in Boisguilbert 1966, pp. 295-297.
- (1704 a), *Traité de la nature, culture, commerce et intérêt des grains, tant par rapport au public qu'à toutes les conditions d'un État. Divisé en deux parties. Dont la première fait voir que plus les grains sont à vil prix, plus les pauvres, surtout les ouvriers, sont misérables. Et la seconde, que plus il sort des blés d'un royaume, et plus il se garantit des funestes effets d'une extrême disette*, in Boisguilbert 1966, pp. 827-878.
- (1704 b), *Causes de la rareté de l'argent et éclaircissement des mauvais raisonnements du public à cet égard*, in Boisguilbert 1966, pp. 965-971.
- (1705 a), *Mémoire sur l'assiette de la taille et de la capitation*, in Boisguilbert 1966, pp. 663-740.
- (1705 b), *Factum de la France, contre le demandeurs en délai pour l'exécution du projet traité dans le «Détail de la France», ou le Nouvel ambassadeur arrivé du pays du peuple. Réflexions sur l'état de la France. Mémoire pour faire voir qu'on ne peut éviter la famine en France de temps en temps qu'en permettant l'enlèvement des blés hors du royaume, hors le temps de cherté*, in Boisguilbert 1966, pp. 741-798.

e politica fondata sulla "libertà del commercio". Le due opzioni non sono peraltro affatto contraddittorie.

35. I volumi indicati con l'asterisco possono essere scaricati liberamente in pdf da *Gallica*, sito della *Bibliothèque nationale de France*, all'indirizzo internet <http://gallica.bnf.fr>.

- (1707 a), *Factum de la France, ou Moyens très faciles de faire recevoir au Roi quatre-vingts millions par-dessus la capitation, praticables par deux heures de travail de Messieurs les ministres, et un mois d'exécution de la part des peuples, sans congédier aucun fermier général ni particulier, [...] et l'on montre à même temps l'impossibilité de sortir autrement de la conjoncture présente*, in Boisguilbert 1966, pp. 879-956.
- (1707 b), *Dissertation de la nature des richesses, de l'argent et des tributs, où l'on découvre la fausse idée qui règne dans le monde à l'égard de ces trois articles*, in Boisguilbert 1966, pp. 973-1012 (trad. it. *Dissertazione sulla natura delle ricchezze*, in *Economisti francesi del primo Settecento*, op. cit., pp. 167-222).
- (1966), *Pierre de Boisguilbert ou la naissance de l'économie politique*, (a cura di) Jacqueline Hecht, 2 vol., INDIR, Parigi.
- Brown Vivienne (1997), “‘Mere inventions of the imagination’: A survey of recent literature on Adam Smith”, *Economics and Philosophy*, 13 (2), pp. 281-312.
- Caillé Alain, Lazzeri Christian e Senellart Michel (a cura di) (2001), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, La Découverte, Parigi.
- Calhoun Craig (a cura di) (1992), *Habermas and the Public Sphere*, The MIT Press, Cambridge (Massachusetts).
- Carpenter Kenneth (2002), *The Wealth of Nations in French and in France, 1776-1843*, The Bibliographical Society of America, New York.
- Charles Loïc e Philippe Steiner (1999), “Entre Montesquieu et Rousseau. La Physiocratie parmi les origines intellectuelles de la Révolution française”, *Études Jean-Jacques Rousseau*, vol. 11, pp. 83-159.
- Cognet Louis (1961), *Le Jansénisme*, Presses Universitaires de France, Parigi.
- Condorcet Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat de (1786), *Vie de M. Turgot*, in Condorcet 1847-1849, libro v, pp. 1-233.
- (1779), *Dissertation philosophique et politique, ou réflexions sur cette question: s'il est utile aux hommes d'être trompés?*, in Condorcet 1847-1849, libro v, pp. 343-389 (trad. it. *Dissertazione filosofica e politica, ovvero riflessioni sulla questione seguente: se agli uomini torni utile essere ingannati, in Bisogna ingannare il popolo?*, Bari, De Donato 1968, pp. 71-128).
- (1847-1849), *Œuvres*, pubblicate da Arthur Condorcet-O'Connor e François Arago, Parigi, Firmin Didot, 12 voll.
- Delumeau Jean (1971), *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, seconda ediz., 1979, Presses Universitaires de France, Parigi (trad. it. *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, Mursia, Milano 2004).
- Domat Jean (1689)*, *Traité des lois*, dans *Œuvres de Jean Domat*, Didot e Béchet, Parigi vol. 1, pp. 1-75.
- Esprit Jacques (1678)*, *La fausseté des vertus humaines*, Guillaume Després, Parigi, nuova ediz. Aubier, Parigi 1996.
- Faccarello Gilbert (1986), *Aux origines de l'économie politique libérale: Pierre de Boisguilbert*, Anthropos, Parigi; ediz. rivista: *The Foundations of Laissez-faire. The Economics of Pierre de Boisguilbert*, Routledge, Londra 1999.
- (1991), “Le legs de Turgot: aspects de l'économie politique sensualiste de Condorcet à Rœderer”, in Gilbert Faccarello e Philippe Steiner (a cura di), *La pensée économique pendant la Révolution française*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, pp. 67-107.

- (1992), "Turgot et l'économie politique sensualiste", in Alain Béraud e Gilbert Faccarello 1992, pp. 254-288.
 - (1998), "Galiani, Necker and Turgot: a debate on economic reforms and policies in eighteenth century France", in G. Faccarello (a cura di) *Studies in the History of French Political Economy: From Bodin to Walras*, Routledge, Londra, pp. 120-195.
 - (2006), "An 'Exception culturelle'? French sensationist political economy and the shaping of public economics", in *The European Journal of the History of Economic Thought*, 13 (1) pp. 1-38.
- Faccarello Gilbert e Philippe Steiner (2002), *The Diffusion of the Work of Adam Smith in the French Language: An Outline History*, in Keith Tribe 2002, pp. 61-119.
- (2004 a), "La Philosophie économique et la monnaie: les enjeux d'une mutation", in Daniel Carey e Christopher Finlay in *Money and Enlightenment*, The Voltaire Foundation, Oxford.
- (2004 b), "Interests, sensationism and the science of the legislator. French "Philosophie économique" 1695-1830", *The Gimon Conference on French Political Economy 1650-1848*, Stanford University, 17-19 aprile 2004.
- Farge Arlette (1992), *Dire et mal dire: l'opinion publique au XVIII^e siècle*, Le Seuil, Parigi.
- Fleischacker Samuel (1999), *A third concept of liberty. Judgement and Freedom in Kant and Adam Smith*, Princeton University Press, Princeton.
- (2004), *On Adam Smith's Wealth of Nations. A Philosophical Companion*, Princeton University Press, Princeton.
- Force Pierre (2003), *Self interest Before Adam Smith. A Genealogy of Economic Science*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Griswold Charles L. (1999), *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gunn John Alexander Wilson (1968), "Interest will not lie. A seventeenth century political maxim", *Journal of the History of Ideas*, n. 29, pp. 551-564.
- (1969), *Politics and the Public Interest in the 17th Century*, Londra, Routledge & Kegan Paul, University of Toronto Press, Toronto.
- Habermas Jürgen (1962), *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied, Hermann Luchterhand (trad. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 2006).
- (1990), Prefazione alla 17^e ediz. tedesca di Habermas (1962), pp. I-xxxv.
- Hecht Jacqueline (1966), *La vie de Pierre Le Pesant, seigneur de Boisguilbert*, in Boisguilbert 1966, pp. 121-244.
- Hirschman Albert O. (1977), *The Passion and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton, Princeton University Press (trad. it. *Le passioni e gli interessi: argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Feltrinelli, Milano 1993).
- James Edward Donald (1972), *Pierre Nicole, Jansenist and Humanist: A Study of his Thought*, Martinus Nijhoff, La Haye.
- James Susan (1997), *Passion and action. The emotions in seventeenth-century philosophy*, Clarendon Press, Oxford.
- Kambouchner Denis (1995), *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes*, Albin Michel, Parigi.

- Kaplan Steven L. (1982), *The Famine Plot Persuasion in Eighteenth-century France*, American Philosophical Society, Philadelphia.
- Keohane Nannerl O. (1980), *Philosophy and the State in France: the Renaissance to the Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton.
- Labrousse Élisabeth (1964), *Pierre Bayle: Hétérodoxie et rigorisme*, Martinus Nijhoff, La Haye; nuova ediz. Albin Michel, Parigi, 1966.
- La Rochefoucauld François VI, duca di (1678), *Réflexion ou sentences et maximes morales*, quinta ediz., in La Rochefoucauld, *Œuvres complètes*, Gallimard, Parigi 1964 (trad. it. *Riflessioni, o sentenze e massime morali: riflessioni, autoritratto*, Rizzoli, Milano 2001).
- Lazzeri Christian (1995), "Introduction à Henri de Rohan (1638)", *De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté*, Presses Universitaires de France, Parigi 1995, pp. 1-156.
- (1998), *Peut-on composer les intérêts? Un problème éthique et politique dans la pensée du XVII^e siècle*, in Lazzeri e Reynié 1998, pp. 145-191.
- Lazzeri Christian e Dominique Reynié (a cura di) (1998), *Politique de l'intérêt*, Presses universitaires Franc-comtoises, Besançon.
- Levi Anthony (1964), *French moralists: the theory of passions, 1585 to 1649*, Clarendon Press, Oxford.
- Mercier Louis-Sébastien (1978), *Dictionnaire d'un polygraphe*, U.G.E, Parigi «10\18».
- Marrou Henri-Irénée (1955), *Saint Augustin et l'augustinisme*, Le Seuil, Parigi (trad. it. *Agostino e l'agostinismo*, Queriniana, Brescia 1990).
- Moreau Pierre-François (2003), *Les passions: continuités et tournants*, in Bernard Besnier, Pierre-François Moreau e Laurence Renault (a cura di), *Les passions antiques et médiévales*, Presses Universitaires de France, Parigi, pp. 1-2.
- Nicole Pierre (1670)*, *De l'éducation d'un prince. Divisé en trois parties, dont la dernière contient divers Traités utiles à tout le monde*, ripubblicato nel 1671 come vol. 2 degli *Essais de Morale*, vedova Charles Savreux, Parigi.
- (1671), *Essai de Morale*, vol. 1, Adrian Moetjens, La Haye; ottava ediz. 1700 (trad. it. in *Saggi di morale del signor di Chanteresse*, presso l'erede di Niccolò Pezzana, Venezia).
- (1675), *Essai de Morale*, vol. 3, Adrian Moetjens, La Haye, ediz. rivista, 1700 (trad. it. in *Saggi di morale del signor di Chanteresse, op. cit.*).
- (1845)*, *Œuvres philosophiques et morales de Nicole, comprenant un choix de ses Essais et publiés avec des notes et une introduction par Charles Marie Gabriel Bréchillet Jourdain*, Hachette e Ladrange, Parigi.
- Ornaghi Lorenzo (1984), *Il concetto di interesse*, Giuffrè, Milano.
- Ornaghi Lorenzo e Silvio Cotellessa (2000), *Interesse*, il Mulino, Bologna.
- Otteson James R. (2002), *Adam Smith's: Market Place of Life*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Pascal Blaise (1963), *Pensées*, édition Lafuma, in Pascal, *Œuvres complètes*, Le Seuil, Parigi (trad. it. *Pensieri*, 2 voll., Fabbri, Milano 1996).
- Senault Jean-François (1641), *De l'usage des passions*, Fayard, Parigi 1987 (trad. it. *Dell'uso delle passioni*, presso Giuseppe Campo, Napoli 1783).
- Steiner Philippe (1998), *La "Science nouvelle" de l'économie politique*, Presses Universitaires de France, Parigi.

- Taranto Domenico (1982). *Abilità del politico e meccanismo economico. Saggio sulla "Favola delle Api"*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- (1992), *Studi sulla protostoria del concetto di interesse. Da Comynnes a Nicole (1524-1675)*, Liguori, Napoli.
- Taveneaux René (1965), *Jansénisme et politique*, Armand Colin, Parigi.
- Terestchenko Michel (2000), *Amour et désespoir de François de Sales à Fénelon*, Le Seuil, Parigi.
- Tocanne Bernard (1978), *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Contribution à l'histoire de la pensée classique*, Klincksieck, Parigi.
- Tribe Keith (1999), "Adam Smith: Critical theorist?", *Journal of Economic Literature*, 37(2), pp. 609-632.
- (a cura di) (2002), *A Critical Bibliography of Adam Smith*, Pickering & Chatto, Londra.
- Turgot Anne-Robert-Jacques (1750), *Remarques critiques sur les Réflexions philosophiques de Mauvertuis sur l'origine des langues et la signification des mots*, in Turgot 1913-1923, libro 1, pp. 157-179 (trad. it. *Osservazioni critiche sulle riflessioni filosofiche di Mauvertuis, in Origine e funzione del linguaggio*, Laterza, Bari 1971, pp. 129-149).
- (1751a), *Plan de deux discours sur l'histoire universelle*, in Turgot 1913-1923, libro 1, pp. 275-323 (trad. it. *Piano di due discorsi sulla storia universale in Le ricchezze, il progresso e la storia universale*, Einaudi, Torino 1978, pp. 29-100).
- (1751b), *Pensées et fragments pour l'un des ouvrages sur l'Histoire Universelle ou sur les Progrès et la décadence des Sciences et des Arts*, in Turgot 1913-1923, libro 1, pp. 324-327.
- (1753-4a), *Plan d'un ouvrage sur le commerce, la circulation et l'intérêt de l'argent, la richesse des États*, in Turgot 1913-1923, libro 1, pp. 376-387.
- (1753-4b), *Sur la géographie politique*, in Turgot 1913-1923, libro 1, pp. 436-441.
- (1759), *Éloge de Vincent de Gournay*, in Turgot 1913-1923, libro 1, pp. 595-622. Trad. it. *Elogio di Gournay*, in *Biblioteca dell'economista*, cugini Pomba, Torino 1860, prima serie, vol. 1, pp. 279-297).
- (1762), *Sur un projet d'association d'assistance mutuelle*, in Turgot 1913-1923, libro II, pp. 234-235.
- (1763), *Plan d'un mémoire sur les impositions*, in Turgot, 1913-1923, libro II, pp. 293-308.
- (1766), *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*, in Turgot 1913-1923, libro II, pp. 533-601 (trad. it. *Riflessioni sulla formazione e la distribuzione delle ricchezze*, Editori Riuniti, Roma 1975).
- (1769), *Valeurs et monnaies*, in Turgot 1913-1923, libro III, pp. 79-98 (trad. it. *Valori e monete*, in *Biblioteca dell'economista*, op. cit., pp. 346-359).
- (1770a), *Mémoire sur les prêts d'argent*, in Turgot 1913-1923, libro III, pp. 154-202 (trad. it. *Memoria sui prestiti in denaro*, in *Biblioteca dell'economista*, op. cit., pp. 360-394).
- (1770b), *Lettres au Contrôleur général sur le commerce de grains*, in Turgot 1913-1923, libro III, pp. 266-354.
- (1775), *Mémoire sur les municipalités*, in Turgot 1913-1923, libro V, pp. 574-621.
- (1776), *La corvée des chemins. Observations du Garde de sceaux, Miromesnil, et réponses de Turgot*, in Turgot 1913-1923, libro V, pp. 163-200.

- (1913-23), *Ceuvres de Turgot et documents les concernant*, a cura di Gustave Schelle, Félix Alcan, Parigi 5 voll.

Véri Joseph-Alphonse de (1933), *Journal de l'abbé de Véri*, Éditions d'histoire de l'art, Parigi.

Vivenza Gloria (1984), *Adam Smith e la cultura classica*, Il pensiero economico moderno, Pisa.

Weber Max (1904-1905), *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*, 2^a ediz. 1920 (trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Fabbri, Milano 1996).



Il dibattito sulla libertà di commercio del grano (1750-1775)

L'obiettivo di questo capitolo è di mostrare in quale modo la riflessione economica avviata alla metà del XVIII secolo da François Quesnay portò all'idea che la libertà del commercio dei grani era la politica economica adatta a risolvere il problema della nutrizione delle popolazioni ma anche quello del finanziamento delle spese militari necessarie a mantenere il rango internazionale della Francia di fronte all'aumento della potenza dell'Inghilterra.

Dopo una breve introduzione di presentazione del contesto storico (§ 1), mostreremo il modo in cui Quesnay paragona il funzionamento di una nazione in situazione di autarchia e quando mette in atto una politica di libertà del commercio (§ 2). Quindi esamineremo come Turgot sviluppi il modello di Quesnay (§ 3) prima di passare alle obiezioni formulate da Jacques Necker sul funzionamento del libero mercato (§ 4).

1. LA QUESTIONE DEI GRANI ALLA METÀ DEL XVIII SECOLO

A partire dal 1750 la riflessione economica subisce una rapida trasformazione, assumendo una rilevanza che non aveva mai avuto fino ad allora. Non che la riflessione sulle condizioni di funzionamento dell'attività economica fosse stata trascurata – le opere di Pierre de Boisguilbert o del maresciallo de Vauban dimostrano il contrario, così come le discussioni critiche sul sistema finanziario di John Law – ma, come dice una celebre frase di Voltaire, «a partire dal 1750 la nazione si mise finalmente a ragionare sul grano». In effetti se si considerano, decennio per decennio, le pubblicazioni economiche francesi nel periodo 1700-1789 (Théré 1998), si constata che esse si mantengono a un livello basso fino al 1750 (con una percentuale pari al 10,5% sul totale delle pubblicazioni), mentre, a partire dal decennio 1750-1760, si moltiplicano poiché si calcolano in questo periodo lo stesso numero di pubblicazioni che erano uscite nei cinque decenni precedenti. Questo incremento non è un fuoco di paglia poiché queste pubblicazioni raddoppiano nei due decenni

seguenti, prima di raddoppiare ancora nel decennio che precede la Rivoluzione francese.

L'emergere di questa letteratura è legato all'inasprimento dello scontro tra la Francia e l'Inghilterra, come si rileva dagli scritti di Jacques Vincent de Gournay (Charles 1999). In effetti le condizioni economiche, fiscali e finanziarie diventano elementi determinanti della lotta diplomatica e militare tra i Paesi che allora dominavano l'Europa e il mondo. I dibattiti di cui parleremo vanno dunque collocati nel contesto degli scontri tra le due nazioni europee.

La riflessione economica mette in discussione la natura e il ruolo dell'amministrazione. In effetti in quegli anni, senza dubbio indipendentemente dalle riflessioni di Boisguilbert, si sono levate molte voci critiche nei confronti dell'intervento dell'amministrazione nel commercio del grano, quella che si chiama la «polizia del grano». Come mostra in dettaglio l'opera di Steven Kaplan (1976), la polizia considera il commerciante un individuo potenzialmente pericoloso nel senso che, attraverso la sua attività di acquirente e venditore, può destabilizzare il funzionamento economico delle comunità locali. Questa pericolosità naturalmente si accresce quando si tratta di assicurare la sussistenza dei popoli, vale a dire quando si tratta del commercio dei grani. Di conseguenza la polizia dei grani si traduce in un insieme di misure tese a inquadrare il funzionamento dei mercati locali nello scopo di un contenimento degli effetti sociali del commercio¹. Anche se, come ha giustamente sottolineato Kaplan (1976), la polizia si mostra piuttosto conciliante, lasciando i commercianti abbastanza liberi di gestire i loro affari fino a che non sussiste il rischio specifico di carestia, questi sono sempre sotto la minaccia di sanzioni amministrative suscettibili di mettere in discussione la loro attività.

All'inizio del 1750 alcuni autori si interrogano sull'efficacia di queste misure per assicurare l'approvvigionamento delle popolazioni. Lo si vede nel commento che il marchese d'Argenson indirizza al *Journal économique* nell'aprile 1751 a proposito di un'opera che sostiene le misure tradizionali in materia di commercio. Argenson respinge con vigore l'idea che possa esistere una scienza del commercio e che questa possa essere messa in pratica dall'amministrazione poiché bisognerebbe che coloro che ne hanno la responsabilità siano in grado di conoscere informazioni che solo i privati posseggono:

1. Queste misure di polizia vietano l'acquisto del raccolto prima che venga effettuato e la vendita al dettaglio nelle fattorie o per strada: tutte le transazioni devono svolgersi sulla piazza del mercato. Il funzionamento di quest'ultima naturalmente è regolamentato: i privati fanno i loro acquisti per primi, i commercianti intervengono solo dopo di loro, è vietato ritirare dal mercato il grano già messo in vendita, ecc.

Il commercio è la scienza dei privati, ma la gestione centralizzata del commercio non può essere una scienza poiché è impossibile. Se ricerchiamo spesso conoscenze al di là della nostra portata, come il sistema generale del mondo, l'infinito e l'unione dello spirito e della materia, ce la caviamo semplicemente con una perdita del nostro tempo; ma in politica queste false presunzioni portano su strade pericolose di rovina e sventura per i sudditi. Ci si persuada finalmente del fatto che per controllare il commercio non basterebbe padroneggiare gli interessi di tutte le nazioni e neppure di tutte le province, ma che bisognerebbe anche avere le stesse conoscenze di tutti i privati e sapere la qualità e il valore di ogni merce! Chi si sbagliasse sul più piccolo articolo, potrebbe sbagliare anche sul resto, guidare in modo sbagliato i cittadini e fare cattive leggi. Chi pretenderà dunque di possedere una tale capacità sovrumana e universale? *Non datur scientia* (Argenson 1751, p. 42).

Dal canto suo, Claude-Jean Herbert nel suo *Essai sur la police générale des grains*² (1753) sostiene che la libertà di commercio è preferibile alla creazione di una compagnia di Stato. Usando argomentazioni non prive di assonanze con quelle sviluppate da Turgot nel 1770, Herbert ritiene che sia più efficace lasciare il commercio nelle mani degli interessi privati anziché abbandonarlo a funzionari più indolenti e meno informati di quanto potrebbero esserlo i commercianti. Quesnay imprime una svolta al dibattito grazie a una dimostrazione semplice e solida dei vantaggi della libertà del commercio in un articolo apparso nell'*Encyclopédie*, il che era indubbiamente una garanzia di un'ampia diffusione – oltre a quella assicurata dagli scritti di alcuni dei suoi discepoli, come l'*Essai sur l'amélioration des terres* di Henri Patullo che contiene ampi stralci di articoli fondamentali di Quesnay sull'argomento (Charles 1999, pp. 302-309).

2. QUESNAY E LA LIBERTÀ DEL COMMERCIO DEI GRANI

Quesnay appare sulla scena come un pensatore interessato alle questioni socio-politiche a partire dagli anni 1756-1757, con una serie di articoli destinati all'*Encyclopédie*: «Fermiers» (economia politica), «Grains» (economia politica), «Hommes», «Impôts» e «Intérêt de l'argent». Solo i primi due saranno pubblicati poiché Quesnay, primo medico ordinario del re, ritira i suoi testi non appena l'impresa di Diderot e d'Alembert si scontra con la censura reale.

2. Trad. it. *Saggio sulla polizia generale dei grani*, Stamperia Paolo Emilio Giusti, Milano 1816.

Questa serie di testi è influenzata dalla situazione diplomatica e militare del momento (Charles & Steiner 1999; Steiner 2002), ossia dall'inizio delle ostilità tra la Francia e l'Inghilterra che porteranno alla Guerra dei Sette anni (1757-1763) in cui la Francia – mentre l'Inghilterra solo in una misura minore – patisce la sua cattiva situazione finanziaria e che si concluderà con un disastro sul piano militare e diplomatico, determinando la perdita dell'impero coloniale. Secondo Quesnay la soluzione ai problemi finanziari che condizionano gli interventi militari e diplomatici sulla scena mondiale e il dominio del commercio marittimo passa per il risanamento dell'attività agricola. E suggerisce una misura originale: la libertà del commercio dei grani.

La dimostrazione della bontà della sua proposta si basa su due tavole numeriche che mettono a confronto il funzionamento di un'economia agricola chiusa e di un'economia agricola che ha optato per la libertà del commercio. Modifico leggermente la presentazione fornita da Quesnay per semplificarne l'esposizione³.

TAVOLA 1. IL GOVERNO ECONOMICO DEL REGNO AGRICOLO: CONFRONTO DELL'AUTARCHIA E DEL LIBERO SCAMBIO

Prezzo fondamentale	Qualità climatica dell'anno	Quantità prodotta per unità di terra q_t	Autarchia		Libertà del commercio	
			Prezzo corrente p_t	Prodotto netto per unità di terra	Prezzo corrente p'_t	Prodotto netto per unità di terra
74	Abbondante	7	10	-4	16	38
74	Buona	6	12	-2	17	28
74	Media	5	15	1	18	16
74	Mediocre	4	20	6	19	2
74	Cattiva	3	30	16	20	-14

Fonte: Quesnay (1958, pp. 532-533)

Quesnay parte dall'ipotesi divenuta classica secondo cui un'economia agricola d'Ancien régime dipende dagli eventi climatici; questi ultimi sono presi in considerazione sotto forma di un ciclo tipo che si ripete ogni cinque anni.

3. Si troverà in un altro testo una presentazione che segue da vicino l'argomentazione stessa di Quesnay (Steiner 1994).

Ogni anno climatico è poi tradotto in termini quantitativi: una quantità di grano prodotto per unità di terra. Va da sé che l'agricoltore si trova in una situazione di ignoranza di fronte al clima e investe ogni anno la stessa somma (74 lire, il «prezzo fondamentale» nel vocabolario di Quesnay) senza sapere quali saranno i risultati futuri. L'incertezza non deriva dal mercato (dal rapporto tra l'offerta e la domanda) ma dalla maniera in cui il mercato riflette le incertezze climatiche. Tuttavia l'agricoltore è un imprenditore nel senso di Cantillon, vale a dire che affronta costi certi, senza i quali l'attività economica non può avere inizio, e ne ricava un reddito incerto. Le prime tre colonne della tabella non cambiano qualunque sia la politica economica adottata dal governo, che è la variabile indipendente, mentre i prezzi e l'ammontare del prodotto netto sono le variabili dipendenti.

Quesnay non ha alcuna teoria esplicita dei prezzi o del valore venale. La sua riflessione su questo punto si limita al rilievo che, da una parte, l'economista politico si interessa al valore venale e non al valore d'uso e, dall'altra, il prezzo – di cui si ignora quali cause contribuiscano a formarlo – non dipende dalla *volontà* di una delle parti (i commercianti nella fattispecie), né da un accordo tra i contraenti. Ciò basta a porre il prezzo al centro della riflessione, pur attribuendogli il carattere di un elemento «naturale» – come dirà più tardi Léon Walras – ossia indipendente dalle volontà degli attori.

Su questa base limitata, Quesnay moltiplica le categorie di prezzo. Accanto al *prezzo corrente* introduce il *prezzo fondamentale* o costo di produzione, incluso il pagamento della rendita, e soprattutto i *prezzi del venditore* e i *prezzi dell'acquirente* che sono prezzi correnti, ma diventano prezzi medi sui cinque anni del ciclo quando si tratta di *prezzi comuni* (del venditore o dell'acquirente).

Il prezzo dell'acquirente viene determinato facendo l'ipotesi del consumatore tipo che assicura la sua sussistenza consumando 3 unità di grano all'anno. Per un determinato anno, questo prezzo o spesa annua del consumatore sul mercato dei grani dipende dal solo prezzo corrente; sui cinque anni rappresentativi del ciclo economico attraverso cui ogni nazione di regola passa, la spesa annua media del consumatore dipenderà solo dalle variazioni annue del prezzo (dato che acquista sempre la stessa quantità, qualunque sia il livello del prezzo corrente)⁴. Il prezzo del venditore o reddito lordo del

4. Va da sé che non tutti i consumatori possano fare lo stesso quando la quantità prodotta diminuisce e il prezzo sale; ma piuttosto che supporre che i consumatori riducano la loro spesa ogni volta che il prezzo corrente sale, Quesnay fa gravare integralmente il razionamento sui più poveri, che sono esclusi da mercato del grano e si rivolgono per la loro sussistenza ai cereali inferiori. A meno che non ce la facciano a sopravvivere e di conseguenza muoiano.

coltivatore dipende dal prezzo corrente e dalla quantità prodotta e integralmente venduta; sui cinque anni rappresentativi del ciclo climatico il prezzo comune del venditore, o reddito lordo medio per unità prodotta, dipenderà dal rapporto tra il ricavo totale, con le quantità prodotte ponderate ai prezzi correnti, e la quantità totale prodotta. A partire dai dati di Quesnay, si ottengono le seguenti cifre, utili a mettere a confronto le due politiche economiche (tavola 2):

TAVOLA 2. LA POLITICA ECONOMICA

	<i>Autarchia</i>	<i>Libertà del commercio</i>
Prezzo comune del venditore $P_c^v = \sum p_t q_t / \sum q_t$	15,48 lire	17,6 lire
Prezzo comune dell'acquirente $P_c^a = 1/5 \sum p_t$	17,4 lire	18 lire

La prima colonna di questa seconda tavola mostra la parte sorprendente dei calcoli di Quesnay: in effetti in media la stessa unità di grano costa nettamente di più al consumatore (17,4 lire) di quanto non renda al produttore (15,48 lire). La prima reazione sarebbe di spiegare questa differenza con i costi di commercializzazione e i profitti del commerciante. Tuttavia questa spiegazione non è accettabile poiché Quesnay suppone che il produttore venda direttamente la sua produzione al consumatore sul «mercato di prima mano»⁵. Una volta esclusa questa via bisogna tornare al punto cruciale che fa la differenza tra il venditore e l'acquirente: mentre quest'ultimo acquista ogni anno la *stessa quantità* di grano, il primo ne produce quantità variabili. Insomma in un caso la spesa varia unicamente in funzione dei prezzi, mentre nell'altro il reddito dipende dalla variazione delle quantità ponderate per i prezzi.

Torniamo alla tavola 1. Il modello di autarchia di Quesnay dipende dalla relazione strutturale tra prezzo e quantità fissata dalla legge detta di King-Davenant secondo cui una riduzione della quantità prodotta si accompagna a un aumento più che proporzionale dei prezzi – in altri termini l'elasticità

5. Questa particolarità spiega del resto alcune differenze notevoli tra il modello del mercato del grano di Quesnay e quello di Adam Smith. Nella *Ricchezza delle nazioni* quest'ultimo parte al contrario dall'idea di una divisione del lavoro tra il produttore e il commerciante, ma soprattutto ritiene che sia il commerciante che sopporta il rischio d'impresa poiché paga in anticipo all'agricoltore il raccolto a un prezzo convenuto.

al prezzo della domanda di grano è superiore a 1 in valore assoluto. Questa relazione si spiega col fatto che, quando il raccolto è abbondante, è impossibile smerciare l'eccedenza all'estero e i prezzi sono dunque molto bassi; per contro, non appena il raccolto diminuisce (da abbondante a buono, ossia da 7 unità a 6 per unità di terra), il prezzo aumenta (+20%) in modo più che proporzionale alla diminuzione del raccolto (-14%). Questa relazione si accentuerà man mano che la diminuzione del raccolto peggiora, fino ad arrivare all'annata del «cattivo» raccolto in cui una diminuzione della quantità prodotta (-25%) si traduce in un forte aumento del prezzo (+50%). La politica di autarchia economica penalizza dunque, da una parte, l'imprenditore agricolo (scarso prodotto netto nei cinque anni) e dall'altra, il consumatore (sussistenza non assicurata e rischio di prezzi molto alti) e, soprattutto, crea una situazione in cui l'uno e l'altro hanno interessi contrapposti. L'agricoltore perde su ogni unità di terra messa a coltura quando ha successo come produttore (i raccolti sono abbondanti o sufficienti) e guadagna quando la sua produzione diventa insufficiente (soprattutto nelle annate di cattivo raccolto), mentre il consumatore è soddisfatto o insoddisfatto in condizioni opposte. E non esiste alcuna situazione che possa essere soddisfacente per l'uno e per l'altro nello stesso tempo.

La politica di libertà del commercio modifica questo stato di cose in modo semplice ma radicale, come si vede considerando la seconda colonna della tavola 2. I prezzi comuni del venditore e dell'acquirente sono ora molto vicini, il che si spiega con il cambiamento dei livelli di prezzo e soprattutto con l'ampiezza delle loro variazioni sul mercato nazionale (colonna dei prezzi p'_t della tavola 1). Con la libertà del commercio i prezzi francesi non sono più «discordanti», si allineano a quelli correnti sul mercato globale. Rispetto a ciò che avveniva con una politica di autarchia, i prezzi sono più elevati (in 3 casi su 5) quando il raccolto è abbondante poiché il grano può essere venduto all'estero senza più provocare il crollo dei prezzi; per contro i prezzi sono minori quando il raccolto è mediocre o cattivo perché le importazioni permettono di limitare l'ampiezza dello scarto tra la produzione e la domanda potenziale. Nel complesso l'aumento del prezzo comune del venditore (+13,7%) si traduce in un beneficio per i produttori poiché i prezzi sono ora remunerativi quando il raccolto è «abbondante», «buono» o «medio», il che più che compensa le perdite subite nel caso di un raccolto «cattivo»; quanto agli acquirenti, è vero che sopportano prezzi più elevati nei periodi in cui la produzione è buona, ma beneficiano di una situazione molto più favorevole in caso di cattivo raccolto poiché in questo caso il prezzo aumenta solo di molto poco e, nell'insieme, il prezzo comune dell'acquirente è aumentato solo di poco (+3,4%).

In regime di libertà del commercio la situazione degli uni (i venditori) è migliorata senza che sia peggiorata quella degli altri (gli acquirenti) nel breve periodo; possiamo peraltro pensare che il prodotto netto notevolmente più elevato sul ciclo di cinque anni – passa da 17 a 70 lire per unità di terra coltivata – offra prospettive di miglioramento delle condizioni economiche nel lungo periodo. In effetti non solo il produttore si è arricchito, ma la relazione prezzo-quantità che affronta lo stimola a produrre di più poiché la relazione quantità prodotta/prodotto netto è positiva e crescente. Quesnay non approfondisce oltre questa riflessione, per quanto si trovino ulteriori spunti in alcuni testi successivi, come la *Philosophie rurale* (Eltis 1996) o l'opera di Pierre Samuel Dupond de Nemours (1764) *De l'exportation et de l'importation des grains*. La logica dell'argomentazione è la seguente: fino a quando le locazioni non vengono rinegoziate gli agricoltori possono tenere per sé la quota supplementare del prodotto netto derivante dall'aumento del prezzo comune del venditore e possono dunque investire questa risorsa supplementare e avviare una dinamica di crescita accedendo progressivamente a tecniche di coltivazione più redditizie.

3. TURGOT E LO SVILUPPO DEL MODELLO DI QUESNAY

La riflessione di Turgot sul mercato lo porta a separarsi su alcuni punti dai Fisiocratici. Tre sono gli argomenti centrali che permettono a Turgot di allontanarsi dalla dottrina fisiocratica: in primo luogo egli considera il commerciante un elemento importante del fenomeno concorrenziale⁶; in secondo luogo, sviluppa l'idea secondo cui il meccanismo concorrenziale controlla *de facto* l'attività del commerciante; in terzo luogo, ha imparato nel corso della sua attività di Intendente del Limosino a trattare i commercianti come interlocutori i cui problemi meritano la massima attenzione.

A proposito del primo punto, Turgot indica che il commerciante fornisce un servizio eccellente sia al produttore che al consumatore e che perciò è utile e necessario al buon funzionamento dell'attività economica:

6. «Vi sbagliate di molto a considerare in maniera negativa il commercio e i commercianti poiché anziché dividerli in commercianti illuminati – che desiderano solo la libertà e che, come dite molto bene in una delle vostre note, sono il legame tra le nazioni e intermediari della pace universale – e piccoli commercianti ignoranti, avidi, concentrati sull'angusta sfera dei loro miserabili interessi, molto male interpretati – che sollecitano monopoli e privilegi esclusivi, che temono la concorrenza degli stranieri, ecc. – attribuite ai commercianti in generale ciò che si addice solo ai carrettieri di Orléans e ai trafficanti di carne umana di Nantes» (Turgot 1913-1923, vol. II, p. 508; lettera a Dupont del 20 febbraio 1766).

Questo duplice interesse che hanno produttore e consumatore, il primo di trovar da vendere, il secondo di trovare da acquistare, senza tuttavia perdere tempo prezioso ad attendere il compratore o a cercare il venditore, ha dovuto suggerire a dei terzi di porsi come intermediari fra l'uno e l'altro. È questa la sostanza del mestiere dei mercanti, che acquistano il bene dal produttore per accumularlo in empori, in cui il consumatore va a rifornirsi. In tal modo l'imprenditore, certo della sua vendita e del rientro dei suoi fondi, si dedica senza inquietudine e senza interruzioni alla produzione di altri beni e il consumatore trova in qualsiasi momento alla sua portata le cose di cui ha bisogno (Turgot 1766, p. 573; trad. it. p. 146).

Compiuto questo passo, Turgot è indotto a compierne immediatamente un secondo: l'attività economica del commerciante, così come quella dell'agricoltore, presuppone l'impiego di capitali; a questo titolo, il commerciante percepisce per i suoi capitali un profitto il cui tasso è identico a quello che remunera i capitali negli altri settori dell'economia.

Per quanto riguarda il secondo punto, Turgot completa il suo approccio suggerendo che il meccanismo concorrenziale vincola il commerciante: questi non può godere di profitti sproporzionati rispetto al tasso d'interesse in vigore e non può permettersi comportamenti disonesti. La formazione del mercato è un processo che genera da sé l'esistenza di un gran numero di venditori e di acquirenti, il che assicura un livellamento dei prezzi nel tempo e nello spazio⁷. Questo è un primo fattore in grado di assicurare un rapporto di fiducia tra l'acquirente e il venditore: se si lascia da parte il problema

7. «È evidente che i commercianti e gli acquirenti non possano riunirsi in un certo momento e in un certo luogo senza un'attrattiva, un interesse che compensi o persino superi le spese di viaggio e di trasporto delle derrate e delle merci. [...] Il corso naturale del commercio basta a formare questa affluenza e aumentarla fino a un certo punto. La concorrenza dei venditori limita il prezzo delle derrate e il prezzo delle derrate limita a sua volta il numero dei venditori» (Turgot 1757, pp. 577-578). «La concorrenza degli acquirenti attira i mercanti con la speranza di vendere i loro prodotti; se ne stabiliscono molti per la stessa derrata. La concorrenza dei commercianti attira gli acquirenti con la speranza di ottenere prodotti a buon mercato ed entrambe continuano ad alimentarsi reciprocamente fino a che il vantaggio della distanza compensa per gli acquirenti lontani il buon mercato della derrata prodotto dalla concorrenza e anche ciò che l'uso e la forza dell'abitudine aggiungono all'attrattiva del buon mercato» (*ibidem*, p. 578). Senza sviluppare completamente questi aspetti, è necessario ricordare che se questa concezione della concorrenza è scontata ai giorni nostri, non lo era all'epoca in cui scrive Turgot. In effetti sotto la penna di autori della sua epoca si trova frequentemente espressa l'inquietudine suscitata dall'accrescimento del numero dei commercianti. Se il numero dei commercianti aumenta e se ognuno deve trarre dal suo commercio un reddito sufficiente a nutrire lui e la sua famiglia, allora i prezzi aumentano all'aumentare del numero dei commercianti, e non l'inverso, poiché gli acquisti dei consumatori non hanno ragione di crescere con la moltiplicazione dei commercianti.

posto dalla qualità del bene venduto, l'esistenza di un prezzo di riferimento permette di confrontare il prezzo proposto dai vari venditori:

Poiché il compratore essendo sempre padrone di comperare o di non comperare, è certo che egli sceglierà tra i venditori colui che gli darà a miglior patto la mercanzia che più gli conviene. Né meno certo è, ciascun venditore avendo l'interesse più principale a meritare la preferenza sui suoi concorrenti, venderà generalmente la miglior mercanzia e al più basso prezzo che potrà per attirarsi gli avventori. Non è dunque vero che il mercante abbia interessi d'ingannare, a meno che non abbia un privilegio esclusivo (Turgot 1759, p. 603; trad. it. p. 284).

Ma non è tutto poiché Turgot fa intervenire un meccanismo di apprendimento interno al processo concorrenziale che permette al consumatore ingannato di prendere coscienza dell'abuso di cui è vittima e di sanzionare quindi il commerciante disonesto. Nel caso in cui un venditore disonesto inganni un acquirente inesperto, la concorrenza, mediante la diffusione di informazioni che essa opera, permette a quest'ultimo di prendere coscienza della truffa di cui è stato vittima e, allo stesso tempo, di far sapere a tutti quanta poca fiducia si possa dare a questo commerciante che viene così punito per il suo misfatto.

Per quanto concerne il terzo punto, Turgot prende posizione in favore della «protezione» che i commercianti devono ricevere dall'amministrazione per potere assolvere alla loro importante funzione. Fin dal 1769 egli ha conosciuto le difficoltà pratiche legate alla debole influenza dell'economia di mercato in Francia – per lo meno nella zona di Limoges, rientrando sotto la sua giurisdizione. In periodo di carestia Turgot può sperare solo nella collaborazione dei commercianti; ma non riesce a trovare nessuno che voglia impegnarsi nel commercio dei grani e rischiare i propri capitali, senza aver prima ottenuto la promessa di essere garantiti contro tutte le perdite. Ciò significa che Turgot comprende la difficoltà che esiste ad innestare il meccanismo di auto creazione del mercato concorrenziale di cui ha precedentemente elaborato la teoria. Per ovviare alla difficoltà e per evitare di ricorrere all'intervento diretto dello Stato suggerisce una soluzione. Bisogna sostenere lo sforzo dei commercianti prestando capitali a negozianti fidati e concedendo sovvenzioni a quelli che importano i grani. Questa soluzione viene nuovamente adottata da Turgot nella veste di Controllore Generale: di fronte alle difficoltà di approvvigionamento incita fermamente gli Intendenti a incoraggiare il commercio e a mettere in movimento i «negozianti intelligenti» (Lettera del 23 giugno 1775; Turgot 1913-23, vol. IV, p. 462). Ciò non gli impedisce di spiegare allo stesso Intendente di Caen che non vi è motivo di lamentarsi se i commercianti non importano grani:

Bisogna tuttavia che i prezzi non siano ancora molto alti se, nonostante le sovvenzioni, i negozianti non trovano alcun vantaggio a importare grani dall'Olanda o da altri Paesi stranieri. [...] Se i prezzi in Normandia non sono abbastanza elevati da ricompensare i negozianti, è una prova del fatto che i grani non mancano e fino a che essi saranno meno cari di quelli che arrivano dall'Olanda, incluse le spese di trasporto, non c'è di che lamentarsene (lettera del 15 giugno 1775; *ibidem* p. 493).

Il profitto dei commercianti è messo sullo stesso piano del profitto di ogni altra attività produttiva e il suo tasso è determinato dalle leggi generali della concorrenza. Turgot spinge la sua riflessione fino a indicare che – paradosso dei paradossi per l'«economia morale»⁸ – è il commerciante che deve essere protetto dal popolo e non il contrario, e questo per il bene del popolo. Questo approccio di Turgot, con il rigore che lo caratterizza, è impressionante se lo si riferisce alle condizioni del mondo economico di allora e, più specificamente, alle difficoltà che Turgot, agronomo esperto in quanto Intendente del Limosino dal 1761 al 1774, conosce bene quando si tratta di attendere dal solo meccanismo di mercato il sostentamento delle popolazioni.

Mentre ricopre questa alta funzione amministrativa, Turgot incontra una difficoltà che dipende dal fatto che i Limosini sono poveri e molto spesso ottengono quanto è necessario alla loro alimentazione senza passare per il mercato o servendosi solo marginalmente – acquistano poco o acquistano derrate e cereali poveri diversi dal frumento. Di conseguenza, nei periodi di carestia Turgot affronta il seguente problema: come provvedere al sostentamento delle persone tramite il mercato quando una gran parte della popolazione non ricorre al mercato nei periodi normali? Come aiutare le popolazioni importando grano, necessariamente a un prezzo elevato – poiché è stato acquistato all'estero e affronta elevate spese di trasporto – quando queste popolazioni non acquistano grano in periodi di raccolto normale poiché si nutrono di prodotti meno onerosi, poco o per nulla commercializzati? Ci si trova in una situazione di fallimento del mercato:

Potete facilmente capire, Signore, che un popolo così povero non è in grado di pagare per i grani un prezzo proporzionato alla loro scarsità; perciò, a causa di un crudele intreccio di circostanze, il commercio non fornisce il minimo aiuto poiché

8. Per «economia morale» del popolo si intende, seguendo il lavoro di Edward P. Thompson (1970), la forma di comprensione del funzionamento del mercato da parte di agenti che non hanno studiato la scienza economica e non sono neppure mercanti professionisti. Questo «senso comune» economico è chiamato «morale» poiché sono dei sentimenti di ingiustizia che possono spiegare le ragioni per cui, quando i prezzi fluttuano, i «popoli si ribellano», ossia saccheggiano i convogli di grani, bloccando i commercianti.

i grani non hanno un prezzo abbastanza elevato da permettere la copertura delle spese di trasporto e, malgrado l'eccesso di domanda, i prezzi dei grani non possono raggiungere questo livello poiché il popolo è nell'assoluta impossibilità di pagarli (Turgot 1770°, p. 133)⁹.

La coraggiosa conclusione che Turgot ne trae è che bisogna modificare la condizione economica della popolazione in modo tale che le persone *entrino nell'economia di mercato*. In altri termini, bisogna livellare i divari esistenti tra le grandezze economiche (prezzi e salari) di differenti zone geografiche per potersi attendere dal mercato la soluzione dei problemi posti: «Allora, ma solo allora, la libertà del commercio proteggerà davvero il popolo dalla carestia» (Turgot 1770b, p. 347). Nell'attesa, Turgot non trova altra soluzione che la dimostrazione di forza e la distribuzione di aiuti o sotto forma monetaria o sotto forma di lavoro di utilità pubblica nell'ambito degli istituti di carità.

4. IL DIBATTITO TRA TURGOT E NECKER SUL FUNZIONAMENTO DEL MERCATO DEL GRANO

La riflessione di Necker si basa su tre differenti rappresentazioni dell'attività commerciale: i proprietari, i negozianti e il popolo. La natura del bene in ognuna delle rappresentazioni è associata all'interesse dell'agente appartenente a un determinato gruppo, senza che sia necessario pensare che l'interesse determini la rappresentazione o viceversa. Ogni rappresentazione è inoltre associata al punto di vista con cui l'agente valuta ciò che è giusto e ciò che non lo è; tutto questo serve da criterio a partire dal quale gli agenti si sentiranno lesi in ciò che ritengono essere il loro diritto. Così con Necker i principi di giustizia vengono presi in considerazione nella loro *molteplicità* e nella loro conflittualità (Necker 1775, pp. 68, 70) poiché il principio di sussistenza si contrappone ai principi del guadagno dei proprietari e dei commercianti.

9. Il ragionamento contenuto nelle lettere destinate all'abate Terray è più completo poiché evoca il problema del grano, ma anche quello della non-commercializzazione dei prodotti inferiori: «Infatti in questo caso il vuoto [riguardante i prodotti abitualmente consumati dalle persone povere] può essere colmato solo dai grani dato che non si potrebbero trovare castagne o grano saraceno da importare e che il valore di queste derrate non potrebbe ripagare le spese di trasporto. I grani sono sempre cari poiché vengono da lontano; di conseguenza le sussistenze sono necessariamente al di sopra delle possibilità di un popolo per cui, anche quando il prezzo dei grani è basso, essi sono una specie di lusso che non è in grado di procurarsi» (Turgot 1770b, p. 347).

Peraltro Necker si interessa alle relazioni esistenti tra gli agenti che beneficiano *del mercato*, e gli agenti incaricati di organizzare dall'esterno il *sistema di mercato*. Egli introduce tre tipi di mediazione tra questi due livelli. Esiste innanzitutto la mediazione astratta fornita dall'economista politico. Esiste poi la mediazione assicurata dall'amministrazione subalterna. Questa viene dipinta con i tratti tipici della burocrazia abitudinaria e superficiale che cerca innanzitutto di proteggersi dalle rivendicazioni discordanti provenienti dal popolo, dai commercianti e dai proprietari. Si può supporre che questa caratteristica sia tanto più forte quanto più l'amministrazione locale è incaricata di far applicare misure di politica economica che vengono abbastanza spesso modificate a partire dagli anni '60. Peraltro l'amministrazione subalterna ha questa particolarità: è indubbiamente la sola parte fra i partecipanti esterni al funzionamento del mercato stesso che si interessa solo a un determinato mercato o a un insieme circoscritto di mercati, mentre gli altri mediatori affrontano il sistema del mercato nel suo insieme. Questo può indubbiamente spiegare una buona parte dei casi in cui gli amministratori, ivi compresi peraltro gli Intendenti di provincia, fissano il loro sguardo esclusivamente sui mercati di cui sono responsabili, senza preoccuparsi di quanto accade altrove. Infine c'è il Legislatore, il cui compito è proprio quello di assicurare la più armoniosa coesistenza possibile delle differenti rappresentazioni degli agenti. Questa funzione non viene svolta né dall'economista, che nega l'esistenza delle differenti rappresentazioni riconducendole tutte all'interesse economico, né dall'amministratore, che cerca di tenerle lontane. Per svolgere il suo ruolo il Legislatore deve dunque a tenere a distanza il teorico e infondere un po' di risolutezza nell'amministratore in modo tale che quest'ultimo possa mettere in atto in maniera soddisfacente la politica economica decisa dal Legislatore. In questo quadro il Legislatore potrà introdurre quella che è la funzione specifica della politica, ossia *decisioni* fondate su principi materiali di natura politica o etica. Peraltro Necker non fa mistero della sua preferenze in materia:

l'uomo forte nella società è il proprietario, il debole è l'uomo senza proprietà. Se vi si riflette, si vedrà che la maggior parte delle leggi proibitive, che si perseguono in nome della libertà, son quasi sempre la salvaguardia del povero contro il ricco (*ibidem*, p. 72; trad. it. p. 126).

L'argomentazione di Necker si basa sulla presa in considerazione di *due regimi di funzionamento del mercato*. Quando il raccolto è abbondante, è possibile vedere coesistere i tre tipi di rappresentazione e le rispettive rivendicazioni. Per il proprietario, il grano prodotto è un reddito che spera di scambiare

con manufatti; per il popolo, il grano è un bene di sussistenza acquistato a un prezzo ragionevole; infine per il commerciante, il grano è il mezzo per guadagnare quando lo trasporta da un luogo a un altro, cosa che può fare quando non vi siano grandi problemi di approvvigionamento. Il prezzo si forma allora in funzione del rapporto esistente tra la quantità offerta e i bisogni, ossia la quantità domandata.

Quando c'è carestia, il problema si pone in maniera differente e Necker mette in evidenza la contrapposizione tra proprietari e commercianti da una parte e il popolo dall'altra. Per queste tre categorie, le rappresentazioni della merce non sono cambiate, ma il razionamento e l'aumento dei prezzi creano una contrapposizione di interessi che evidenzia le discordanti rivendicazioni degli agenti. I proprietari e i commercianti considerano sempre il grano come una fonte di reddito monetario o come una merce come ogni altra (la ricchezza astratta), mentre il popolo vi vede sempre un bene materiale e un valore d'uso (la ricchezza materiale); il movente dei primi è l'interesse pecuniario, quello dei secondi è la sussistenza. Ebbene, la carestia (reale o presunta) suscita, dice Necker, la comparsa di rapporti di potere tra le due categorie di agenti. Quando non vi è più quel "superfluo" in grado di sottomettere i proprietari alla legge del mercato, in base a cui il prezzo dipende dal rapporto tra le quantità offerte e domandate, allora c'è un'asimmetria tra ciò che conviene agli acquirenti e ciò che conviene ai venditori. Entrano in gioco i rapporti di dominio e con essi fanno il loro fragoroso ingresso sul mercato le passioni. Gli acquirenti sono dominati dal timore della scarsità delle risorse, mentre i venditori cercano di soddisfare il loro interesse, ossia di ricavare dal grano disponibile il maggiore reddito monetario possibile¹⁰. I commercianti, dice allora Necker, cercheranno di

mantenere questo timore con la scaltra maniera di ammonticciar quei pani per diminuirne l'apparenza (*Ivi*, p. 31; trad. it. p. 47).

Ma si deve insistere sul fatto che il ragionamento di Necker non si basa unicamente sulle "manovre" dei commercianti: a causa dell'imperfezione dell'informazione disponibile sullo stato del mercato, i prezzi hanno una natura particolare secondo lui:

10. Turgot non nega l'esistenza di tali fenomeni, ma ne ricollega l'esistenza a ciò che si ritiene ne impedisca la nascita: la regolamentazione. Secondo lui, la concorrenza elimina tali rapporti di potere tra gli agenti sul mercato. Tuttavia l'argomentazione di Turgot è meno soddisfacente di quanto lui stesso non voglia credere nella misura in cui trascura l'elemento temporale e prende in considerazione solo anticipazioni stabilizzatrici (Turgot 1770b, p. 332).

i rapporti tra le quantità e i bisogni non si sanno, se ne forma un'idea solo per congetture ed il risultato variabile di tali congetture è quello che accresce o modera le pretese. I prezzi dunque sono un composto di realtà e immaginazione (*ibidem*, vol. 2, p. 47; trad. it. p. 105).

Questa situazione di mercato in cui regna l'informazione imperfetta fa sì che il funzionamento mercato debba tener conto delle rappresentazioni degli agenti a causa dei differenti moventi degli uni e degli altri (il guadagno monetario/la sussistenza), della convenienza asimmetrica (poca fretta di vendere/fretta di comprare) e delle passioni che ne derivano (tenere vivo il timore/allarme). Nel caso del popolo, Necker aggiunge che non si può trascurare il fatto che se esso constata perfettamente ciò che accade al *prezzo*, non è la stessa cosa quando si tratta della *formazione di questo prezzo*. Il popolo constata il prezzo, ma non comprende le ragioni della sua formazione, come possono invece fare quelli che esperti nell'esercizio della teoria economica; nel frattempo possono dunque insinuarsi ogni sorta di inquietudine o di rappresentazione che attribuisce al commerciante le variazioni dei prezzi. È a questo punto che la dimostrazione di Necker incontra il nucleo di quella di Quesnay, ripresa da Turgot sulla questione della fissazione del prezzo del grano:

Bisogna dunque distinguere il prezzo alto costante dal rincari; il prezzo costantemente alto dei grani non rende migliore la sorte dei proprietari delle terre perché viene ad eguagliarvisi il prezzo del lavoro; ma il rincaro, ossia il passaggio dal basso prezzo all'alto, e questi primi tempi di carestia procurano un vantaggio reale a quei proprietari; infatti, mentre essi aumentano il prezzo delle loro derrate, resistono all'aumento di quello del lavoro; per lo meno combatto le pretese degli operai, e mentre che si mantiene la sproporzione, i proprietari profittano di tutta la tolleranza dell'uomo di fatica (*Ivi*, p. 37; trad. it. p. 60).

Se da un lato i proprietari e i commercianti possono giocare sulle paure del popolo e sulla sua fretta di acquistare, dall'altro possono approfittarne anche perché i salari non rispondono meccanicamente a un aumento del prezzo del grano. Nell'intervallo che separa i periodi in cui esiste una proporzione tra i prezzi stabiliti nei due mercati differenti (mercato del grano e mercato del lavoro) il proprietario e il commerciante soddisfano il loro interesse, ottenendo il maggior reddito possibile, mentre il popolo soffre e mormora; inoltre questa situazione è propizia ad alimentare le rappresentazioni popolari sull'ingiustizia del sistema dei mercati. Il prezzo del grano è aumentato mentre i salari non sono aumentati; si afferma l'idea che il lavoro non dia più da mangiare e che la stessa quantità di lavoro, se non addirittura una

maggiore, non sia più sufficiente, mentre altri si arricchiscono; tutto ciò alimenta il sentimento di ingiustizia e di iniquità.

Necker propone a questo punto di prendere in considerazione due modalità differenti di funzionamento del sistema di mercato. Quando le merci sfuggono all'influenza delle inquietudini popolari (essenzialmente la sussistenza) poiché esiste un «superfluo necessario» che mette sullo stesso piano la convenienza degli uni e degli altri, Necker è favorevole alla libertà degli scambi nel senso richiesto dai commercianti e simile a quello in cui può intenderlo Turgot¹¹. Le cose cambiano quando si entra nella sfera sensibile per l'«economia morale» del popolo. L'idea di Necker è che in questo caso bisogna far leva su una proibizione condizionata di esportazione dei grani. La proibizione gli sembra essere la soluzione migliore, se si vuole conservare il «superfluo necessario» a un livello tale da poter equilibrare i rapporti economici di forza sul mercato. Si mantiene la passione del proprietario nei limiti di quella del popolo, mentre quest'ultimo non è inquieto per la sua sussistenza poiché il primo deve disfarsi di una eccedenza di grano. Tuttavia non bisogna lasciare che la situazione del proprietario si degradi in caso di buoni raccolti, infatti la proibizione porterebbe all'aumento del superfluo al di là del necessario e potrebbe tradursi nel futuro in una diminuzione delle superfici seminate a grano e in una loro scarsità. In questo caso conviene ammorbidire la politica economica e permettere l'esportazione del grano (*ibidem*, p. 120-123). Perciò Necker legittima la pratica dell'amministrazione reale che, di fronte ai problemi provocati dall'approvvigionamento della capitale e dal commercio dei grani, si mantiene nella via di mezzo a seconda dello stato dei raccolti e delle difficoltà di approvvigionamento.

Necker arriva dunque a una proposta di politica economica moderata che rifiuta la contrapposizione tra la libertà e la proibizione. Turgot non può certamente accettare questa proposta che non può non sembrargli incoerente rispetto alle necessità del commercio. In effetti, secondo lui, i vantaggi che si ha il diritto di attendersi dal libero commercio non possono manifestarsi quando la libertà è sotto la minaccia di essere sospesa da parte del governo; per agire secondo i principi posti dall'economia politica, il commerciante *fa affidamento sulla libertà come regola fissa e intangibile* (Turgot 1913-1923, vol. III, p. 119). In mancanza di ciò, non intraprenderà alcunché temendo che le sue speculazioni vengano annullate in qualsiasi momento da una decisione

11. «La libertà è quasi sempre favorevole al commercio perché la maggior parte degli scambi essendo utili o indifferenti alla società, il sottoporli a leggi equivarrebbe a voler supplire con l'occhio insensibile e indifferente dell'amministrazione agli sguardi attivi e solleciti dell'interesse personale» (*ibidem*, p. 73; trad. it. p. 128).

difficile da prevedere e contro cui non potrà fare niente. Al contrario, la posizione di Turgot può, dal punto di vista di Necker, prestare il fianco a critiche legate alle incertezze dei punti di vista di Turgot stesso quando si tratta dei termini di realizzazione del benessere atteso dalle misure di libero scambio. In effetti quando Turgot dichiara che il libero scambio si rivelerà in tutta la sua efficacia una volta che le abitudini del popolo saranno state sovvertite e che nell'attesa è inutile esigere dalla libertà ciò che può risulterne solo a una scadenza tanto indeterminata¹², Necker si crede in diritto di affermare di aver a che fare con un ciarlatano che crede

persuadere della nettezza delle proprie idee con la semplicità dei mezzi scelti e dell'arditezza delle proprie mire con la temerarietà degli espedienti (*ibidem*, vol. 2, p. 121; trad. it. vol. 2, p. 55).

CONCLUSIONE

Nella seconda metà del XVIII secolo l'impulso fornito da Quesnay caratterizza la riflessione economica in favore della libertà del commercio sia nella sostanza, a causa dell'eccezionale qualità delle sue argomentazioni, che nella forma, a causa dell'eco che le sue idee avranno tramite i suoi discepoli.

Tuttavia il dibattito contrappone raramente i sostenitori della libertà del commercio e altri che sarebbero radicalmente contrari. In realtà, come si vede nel caso assolutamente eccezionale di Turgot e di Necker, esso verte piuttosto tra forme "moderate" di libertà degli scambi e quella, totale, proclamata da Turgot, così come peraltro quest'ultimo indica nella sua famosa lettera a Josiah Tucker. Ciò non vuol dire che non ci sia un vero dibattito tra le due opzioni, ma piuttosto il contrario, infatti fin da questo periodo vediamo instaurarsi la contrapposizione tra quelli che, come Turgot, insistono sulla giustizia e sull'equità derivanti dal funzionamento autonomo dei mercati e quelli che, come Necker, affermano che il funzionamento di questi mercati richiede una regolamentazione in grado di soddisfare gli imperativi di giustizia sociale.

12. «Quand'anche, a seguito dell'affermazione di una libertà più antica e più completa [di quella ottenuta a partire dal 1764], ma che tuttavia non avrebbe ancora arricchito abbastanza il popolo né cambiato il suo modo di vivere in alcune province povere, in queste ultime si assistesse ancora alle carestie, non bisognerebbe farne un'obiezione contro la libertà; bisognerebbe solo concluderne che la libertà non si è instaurata da abbastanza tempo per riuscire a produrre tutti i suoi effetti. Essa un giorno assicurerà il sostentamento dei popoli, malgrado le disuguaglianze delle terre e delle stagioni; ma è un debito che bisognerà esigere dalla libertà solo a scadenza» (Turgot 1770b, p. 348).

DISCUSSIONE

PHILIPPE NEMO: Perché impiegare il termine “economia morale” per indicare un’economia amministrata, il che sembra implicare che l’economia liberale sarebbe immorale?

PHILIPPE STEINER: L’espressione “economia morale” non si contrappone a un’economia che non lo sarebbe. È semplicemente l’espressione utilizzata da E.P. Thomson. Sono d’accordo con lei: esiste una moralità profonda e fortemente radicata nel punto di vista dei liberali. Ne è un bell’esempio la voce “Carestia”, redatta da Jules Dupuis nel *Dictionnaire d’économie politique* di Coquelin e Guillaumin (1853) in cui l’autore, basandosi su un argomento leibniziano, spiega che è la libertà piena e completa che produrrà il miglior risultato economico e che quanti la contrastano sono realmente immorali.

JEAN PETITOT: Avete citato due usi apparentemente contraddittori dell’argomento dell’opacità informativa del mercato. Per d’Argenson nessuno può conoscere tutte le situazioni degli agenti economici particolari, dunque il controllo amministrativo dell’economia è un’illusione. Ma lo stesso argomento è ripreso da Necker in un senso del tutto differente: è il fatto che nessuno possiede l’informazione che dà luogo alle speculazioni, le quali creano un disordine che giustifica una regolamentazione dell’economia da parte del governo. Com’è dunque possibile che lo stesso argomento venga utilizzato con intenzioni così diametralmente opposte?

PHILIPPE STEINER: Il testo attribuito a d’Argenson, benché abbastanza isolato, è interessante per la nostra discussione poiché è molto simile a quello che Hayek svilupperà negli anni 1940-1945. Egli conclude che bisogna decentralizzare le decisioni economiche. Necker, che interviene un quarto di secolo dopo e non fa alcuna allusione al testo di d’Argenson, utilizza l’argomento dell’informazione incompleta in un’ottica totalmente diversa: nessun attore economico possiede un’informazione completa e sufficiente; ma alcuni attori hanno il tempo di attendere, altri invece no: è per evitare gli effetti di queste speculazioni che il legislatore, avendo la missione di temperare i differenti punti di vista esistenti nella società, deve avere il diritto di intervenire. Eviterà così che i più deboli siano le vittime delle speculazioni dei più forti. Avete dunque ragione: la stessa valutazione in realtà dà luogo a due politiche differenti.

Vorrei aggiungere che d'Argenson e Necker non hanno gli stessi avversari. D'Argenson lotta contro alcuni antiliberali, ossia i regolatori dell'amministrazione come il marchese de Belloni, e dice loro: la vostra scienza è falsa poiché non disponete delle informazioni che sarebbero necessarie per costituirla. Mentre Necker, al contrario, ha come avversari i liberali come Turgot. E dice loro ugualmente che la loro scienza è falsa, ma, questa volta, perché presuppone a livello degli agenti una razionalità di comportamento inesistente dato che la loro informazione è incompleta. Per esprimersi col linguaggio di Boisguilbert, Turgot non tiene conto delle anticipazioni destabilizzanti di alcuni agenti economici e non prevede gli effetti intollerabili che ne deriveranno. Bisogna rassegnarsi a concludere che, a seconda della natura dei dibattiti, lo stesso argomento può essere utilizzato con intenzioni differenti e tuttavia in modo ugualmente sensato dal punto di vista retorico e perfino analitico...

GILBERT FACCARELLO: Vorrei fare due osservazioni. La prima riguarda l'influenza di Cantillon e Boisguilbert su tutti questi dibattiti. Penso che dopo il 1750 essa sia enorme, anche se questi autori non sono sempre esplicitamente citati. Per esempio, una delle fonti di ispirazione dei fisiocratici per il «tableau économique» è indubbiamente Cantillon. Peraltro questi fornirà anche alcune armi agli anti-fisiocratici in tutti i dibattiti degli anni '60 e '70. Quanto a Boisguilbert, mi sembra che Quesnay e Turgot si basino sulle sue analisi per elaborare le loro teorie. Le concezioni di Boisguilbert sulla dinamica dei mercati o sul ruolo della concorrenza sono considerate una sorta di dato acquisito. Anche Dupont de Nemours lo riconosce poiché mette Boisguilbert al primo posto nella lista dei grandi antenati che bisogna venerare.

La mia seconda riflessione è che spesso i dibattiti dell'epoca danno l'impressione di un dialogo tra sordi. I partecipanti si riferiscono a nozioni che hanno cambiato di significato e a causa di ciò non si comprendono più. Per esempio, quando Mably critica i fisiocratici, attribuisce loro una teoria della bilancia commerciale che non è la loro e dunque non comprende la loro argomentazione. La stessa cosa avviene per quanto riguarda il diritto di proprietà. Turgot o Condorcet, che ragionano in termini di diritti dell'uomo, riconoscono certamente il diritto di proprietà, ma ne fanno un feticcio: ammettono che in un'economia di mercato i diritti di proprietà possono produrre esternalità negative, nel cui caso lo Stato ha il diritto di limitarli. In realtà i liberali sono convinti che dove vige un regime di concorrenza stabile e che funzioni bene, il diritto di proprietà non produrrà più alcuna esternalità negativa o ne avrà solo di marginali. Dunque in tale regime si potrà fare affidamento sul mercato

per soddisfare i bisogni di tutti. Il problema – affrontato in particolare nelle lettere di Turgot al Controllore generale Terray – è il periodo di transizione. Come si può passare dall'economia attuale, che è regolamentata, a un'economia di mercato fluida ed efficiente? È l'essenza del dibattito con Galiani, che si preoccupa di questo problema e che non è da considerare socialista solo perché intende limitare di poco il diritto di proprietà in queste circostanze.

BIBLIOGRAFIA

- Argenson René-Louis Voyer, marchese di (1751), «Lettres à l'auteur du *Journal économique*, au sujet de la dissertation sur le commerce du marquis de Belloni», in G. Klotz (a cura di) *Politique et économie au temps des Lumières*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne, pp. 42-54.
- Charles Loïc (1999), *La liberté du commerce des grains et l'économie politique française (1750-1770)*, Tesi di dottorato, Paris I.
- Charles Loïc & Steiner Philippe (1999), «Entre Montesquieu et Rousseau. La Physiocratie parmi les origines de la révolution française», *Etudes Jean-Jacques Rousseau*, vol. 11, pp. 85-139.
- Eltis Walter (1996), «The grand tableau of François Quesnay's economics», *European Journal of the History of Economic Thought*, vol. 3, n. 1, pp. 21-43.
- Faccarello Gilbert (1998), *Turgot, Galiani and Necker*, in G. Faccarello (a cura di) *Studies in the History of French Political Economy. From Bodin to Walras*, Routledge, Londra, pp. 120-195.
- Kaplan Stephen L. (1976), *Bread, Politics and Political Economy in the Reign of Louis xv*, Nijoff, L'Aia.
- Necker Jacques (1775), *Sur la législation et le commerce des grains*, Roubaix, Edires (1986); (trad. it. *Della legislazione del commercio dei grani*, Società letteraria e tipografica, Napoli 1780).
- Quesnay François (1757) «Hommes», in F. Quesnay (1958), *François Quesnay et la Physiocratie*, vol. 2, INED, Parigi, pp. 511-578.
- Steiner Philippe (1994), «Demand, prices and net product in Quesnay's early writings», *European Journal of the History of Economic Thought*, vol. 1, n. 2, pp. 231-251.
- (1998), *La «science nouvelle» de l'économie politique*, Presses Universitaires de France, Parigi.
- (2002), «Wealth and power: Quesnay on the economic government of the agricultural kingdom», *Journal of the History of Economic Thought*, vol. 22, n. 1, pp. 91-110.
- Théré Christine (1998), *Economic publishing and authors, 1566-1789*, in G. Faccarello (a cura di), *Studies in the History of French Political Economy. From Bodin to Walras*, Londra, Routledge, pp. 1-56.
- Thompson Edward P. (1970), «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century», *Past and Present*, vol. 50, pp. 76-136.
- Turgot Anne-Robert-Jacques (1757), *Foire*, in A-R-J. Turgot, 1913-1923, vol. I, pp. 577-583.

- (1759), Éloge de Vincent de Gournay, in A-R-J. Turgot, 1913-1923, vol. I, pp. 595-623 (trad. it. "Elogio di Gournay", in *Biblioteca dell'economista*, prima serie, cugini Pomba, Torino 1850, pp. 279-297).
- (1766), *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*, in A-R-J. Turgot, 1913-1923, vol. II, pp. 533-601 (trad. it. *Sulla formazione e la distribuzione delle ricchezze*, in Id., *Le ricchezze, il progresso e la storia universale*, Torino Einaudi, 1978, pp. 101-175).
- (1770a), *Lettres au contrôleur général*, in A-R-J. Turgot, 1913-1923, vol. III, pp. 130-154.
- (1770b), *Lettres sur le commerce des grains*, in A-R-J. Turgot, 1913-1923, vol. III.
- (1913-1923), *Ceuvres de Turgot et documents le concernant*, Alcan, Parigi.



L'economia politica francese e la politica nella seconda metà del Settecento

1. INTRODUZIONE

Scrivere “la storia del liberalismo”, seguendo l’invito contenuto nel titolo di questo seminario, significa per lo storico delle idee assumersi il rischio dell’anacronismo. “Liberalismo”, infatti, appartiene a quell’insieme di vocaboli che l’uso ripetuto in contesti assai diversi (politica, economia, filosofia) ci ha reso tanto famigliari da darci l’impressione che abbiano attraversato i secoli senza subire il logorio del tempo. Evidentemente non è così. Ricordiamo che il termine stesso di “liberalismo” non esiste ancora nel secolo dei Lumi, essendo comparso soltanto tra il 1815 e il 1820¹. La sua definizione rimane vaga ancora per tutta la prima metà del diciannovesimo secolo, come dimostra la definizione generica che ne dà il *Littré*: «Opinione, principi dei liberali». Per delimitare i contorni del liberalismo nei decenni precedenti la Rivoluzione francese si dovrà pertanto trovare, prima di ogni altra cosa, una definizione più precisa del nostro oggetto storico.

L’uso del termine “libertà” nei campi semantici dell’economia e della politica resta abbastanza marginale fino alla fine del Seicento². Nella prima metà del Settecento, però, la situazione si modificherà ampiamente: infatti, in parallelo con il dibattito sulla libertà metafisica, rinfocolato dal *Saggio sull’intelletto umano*³ di Locke e dalle scoperte dei fisiologi⁴, la libertà assume un ruolo centrale nei discorsi sulla politica e sul commercio⁵. Due opere,

1. *Dictionnaire historique de la langue française*, a cura di Alain Rey, 1993, vol. II, p. 2012. Si veda anche il capitolo di J.-M. Moreira, *infra*, [N.d.C.].

2. Si veda il *Dictionnaire de Trévoux*, ediz. 1694, voce «Liberté». Nel 1765 De Jaucourt, nella voce «Liberté» dell’*Encyclopédie*, si muove ancora principalmente nell’ambito della metafisica.

3. Trad. it., Bompiani, Milano 2007.

4. Il capitolo sulla libertà dell’*Essai sur l’économie animale* (2a ediz., 1747) di François Quesnay ne fornisce una buona illustrazione, si veda Charles/Théré/Perrot (a cura di), *Œuvres économiques complètes de François Quesnay et autres textes*, pp. 41-53.

5. Utilizziamo qui il termine “commercio” nel senso che esso aveva alla metà del diciottesimo secolo, ossia, secondo la definizione data da Forbonnais nell’*Encyclopédie*: «si intende con questa parola, in generale, una *comunicazione reciproca*. Si applica più in particolare alla

pubblicate a pochi anni di distanza, fissano i termini del discorso sulla libertà in materia di politica e di commercio alla metà del secolo: l'*Essai politique sur le commerce*⁶ di Jean-François Melon e *L'esprit des lois*⁷ di Montesquieu.

L'*Essai*, la cui prima edizione risale al 1734, costituirà l'opera di riferimento per gli economisti francesi della generazione successiva⁸. Melon dedica alla "Libertà del commercio" un intero capitolo, che inizia con la seguente definizione:

Quella voce Libertà, cagione di tante dispute in materia di Religione e di tanti disordini nello Stato, è anche mal intesa nel Commercio. [...] La libertà in un governo non consiste in una licenza di operare a modo suo quello che gli piace, ma sì di fare qualsivoglia cosa che al comun bene non si opponga. Così pure la libertà del Commercio non consiste nel cieco arbitrio lasciato ai negozianti di trasportare e di introdurre a loro piacere qualunque sorta di mercanzie, ma solamente quelle il cui trasporto o introduzione serva a fornire dei modi ai Cittadini per scambiare il loro superfluo col necessario che non hanno, in conformità della esposta definizione del Commercio (trad. it. pp. 189-190).

Questo brano è interessante per più di una ragione. Innanzitutto, Melon ci conferma la polisemia che il termine "libertà" aveva in quel periodo. In secondo luogo, la definizione che egli ne fornisce è costruita su coppie di opposti o su accostamenti di parole e idee. La prima coppia contrappone "libertà" e "licenza", dove per licenza s'intende il corrispondente negativo della libertà⁹. La distinzione è essenziale per inquadrare la portata semantica

comunicazione che gli uomini si fanno tra loro delle produzioni delle loro terre e della loro industria».

6. Trad. it., Stamperia Nicola Russo, Napoli 1795.

7. Trad. it., UTET, Torino 2005.

8. «[...] Apprezzo la *forma mentis* di Melon padre, malgrado gli errori contenuti nella sua opera. Ma bisogna ammettere che questi errori sono tali che si può esserne molto colpiti, più che da tutto ciò che depone in suo favore. Quando ho letto la sua opera, l'autore ha goduto subito di una grande stima presso di me, in quanto nessuno in Francia aveva ancora parlato di queste materie, per lo meno in uno stile comprensibile. Chi sia venuto al mondo dopo Montesquieu, Hume, Cantillon, Quesnay, de Gournay, e così via, è meno colpito da questo merito che va riconosciuto a Melon di essere stato un pioniere, in quanto è difficile per lui rendersene conto; lo può considerare solo un fatto cronologico e negare la preminenza a Melon, poiché, quando lo ha letto, ne sapeva già di più di quanto la sua opera potesse insegnargli», Lettera di Turgot a Caillard, 1° gennaio 1771, in Schelle (a cura di), *Ceuvres de Turgot et documents le concernant*, Parigi, vol. III, pp. 499-500.

9. C. Larrère sottolinea questo punto nell'*Invention de l'économie politique* (Presses Universitaires de France, Paris 1992, pp. 114-118), limitando però la propria argomentazione alla sola libertà del commercio.

del termine “libertà”, quando questo viene impiegato in contesti politici ed economici. La libertà non si oppone infatti alla regolamentazione – come per i fisiocratici o i liberali del diciannovesimo secolo – ma intrattiene con essa una relazione, basata su una tensione.

La “licenza” è invece, secondo l'edizione del 1762 del *Dictionnaire de l'Académie*, «una libertà troppo estesa, contraria al rispetto, al ritegno, al pudore» o ancora, secondo il *Furetière* (1693), «l'abuso di quei permessi che si estendono al di là della loro intenzione o della libertà che ci si prende da sé». La definizione data da Melon è semplicemente una variazione su questo tema, presentandosi come il diritto di ognuno «di fare ciò che giudica conveniente», senza tenere conto del bene generale. Libertà non è dunque sinonimo di assenza di obbligazioni; al contrario, il comportamento degli individui deve essere generalmente regolato dalle leggi perché la libertà sia reale. Melon illustra questo punto per mezzo di una seconda coppia di opposti: da una parte, la libertà definita in rapporto al tutto (nel testo di Melon, il commercio) e, dall'altra, la libertà delle singole parti (i commercianti). La prima non è assimilata alla seconda, ma la sussume. Vi è infine un'ultima coppia, questa volta di concetti assimilabili: la libertà politica e la libertà del commercio. Esse sono della stessa natura, in quanto dipendono dallo stesso meccanismo; la definizione della seconda deriva dalla prima.

Nell'*Esprit des lois*, Montesquieu, amico di Melon¹⁰, utilizza termini molto simili, iniziando la propria discussione della nozione di libertà con un capitolo (libro XI, cap. II) dedicato ai «Diversi significati dati alla parola libertà». La definizione della libertà è quindi sviluppata a partire dalle tre coppie di Melon, mostrando innanzitutto che, dietro l'apparente licenza, la libertà politica presuppone un quadro vincolante (Libro XI, cap. III: «Che cos'è la libertà»):

È vero che nelle democrazie il popolo sembra fare ciò che vuole; ma la libertà politica non consiste affatto nel fare ciò che si vuole. In uno Stato, vale a dire in una società nella quale esistono delle leggi, la libertà non può consistere che nel poter fare ciò che si deve volere e nel non essere costretti a fare ciò che non si deve volere (trad. it. p. 273).

Come in Melon, la libertà economica è definita secondo le stesse modalità della libertà politica, di cui non è che un sottoinsieme. Infine, Montesquieu

10. Entrambi originari della regione di Bordeaux, si incontrano negli anni Dieci del Settecento alla locale Accademia delle Scienze.

precisa accuratamente che non bisogna confondere la libertà del commercio con l'assenza di vincoli per i commercianti e i negozianti:

La libertà del commercio non è una facoltà accordata ai commercianti di fare ciò che vogliono: sarebbe questa piuttosto la sua schiavitù. Ciò che intralcia il commerciante, non per questo intralcia il commercio (trad. it. p. 538).

Tali definizioni ci permettono di chiarire i termini del dibattito sulla libertà politica ed economica verso il 1750. In primo luogo, la libertà è al centro di una tensione tra la coercizione data dalle leggi e dai regolamenti ed il desiderio di autonomia illimitata degli individui. Il legislatore deve «ostacolare» gli individui in maniera intelligente per mezzo delle leggi, affinché le azioni che essi intraprendono per raggiungere i loro scopi personali servano il bene generale o, quantomeno, siano indifferenti rispetto ad esso. In secondo luogo, libertà politica e libertà economica risultano inserite in uno stesso schema teorico.

In questa sede, mi propongo di approfondire la natura di tale tensione negli autori attivi intorno alla metà del secolo che si occupano di economia. A partire dalle premesse riscontrate in Melon e Montesquieu, tutta una generazione di amministratori e di autori che si interessano al «commercio» negli anni Cinquanta, riuniti attorno all'intendente del commercio Vincent de Gournay, elaborerà un progetto, che abbraccia la sfera politica ed economica, riformulando in profondità i rapporti tra governo e individuo. Sul piano analitico, il circolo di Gournay mutuerà il proprio modello dal capitolo 27 del libro XIX dell'*Esprit des lois*, nel quale Montesquieu spiega in che modo le istituzioni inglesi trasformano la licenza dei loro rappresentanti in libertà politica. Egli mostra che l'esistenza di uno spazio politico riservato alla licenza ed efficacemente inquadrato dalle leggi permette di beneficiare degli effetti positivi di tale licenza (dinamismo), necessari alla libertà, proteggendo al contempo la società dai suoi effetti perversi (anarchia). Gli intellettuali ed i politici vicini a Gournay fanno propria la teoria di Montesquieu e la generalizzano, applicandola, secondo il suo esempio, alla sfera della politica interna francese, ma anche – e si tratta di un apporto originale rispetto all'*Esprit des lois* – alle relazioni internazionali e al commercio.

Nel quadro di questa presentazione, non posso naturalmente richiamare nel dettaglio tutti gli aspetti del progetto teorico e politico che si sviluppa attorno a Vincent de Gournay. Mi concentrerò principalmente sull'analisi del modello di Montesquieu, prima di citare alcuni aspetti del progetto politico del gruppo, che illustreranno l'utilizzo che di quel modello è stato fatto.

2. IL CIRCOLO DI GOURNAY ED IL MODELLO INGLESE DI MONTESQUIEU

Per molto tempo, è stata assai accesa la discussione tra gli studiosi riguardo a quali personaggi abbiano fatto effettivamente parte del “circolo di Gournay”. Non ritornerò su tale questione, ma è comunque utile ricordare rapidamente la storia e la composizione di questo gruppo¹¹. Jacques-Claude-Marie Vincent, Marchese di Gournay (1712-1759), è un commerciante originario di Saint-Malo che, dopo aver fatto grandi affari a Cadice, lavora come agente del servizio informazioni dal Ministero degli Esteri, nel periodo della Guerra di successione austriaca. È in questo contesto che, dal 1744 al 1748, viaggia per l'Europa (Inghilterra, Spagna, Paesi Bassi). La firma della pace di Acquisgrana (ottobre 1748) segna il suo ritorno in Francia. È nominato allora il marchese di Gournay e abbandona il commercio, per entrare al servizio del Re: nel 1751, acquista una carica di intendente del commercio, che conserva fino al 1758 (morirà l'anno seguente). All'inizio degli anni Cinquanta, Gournay diventa intimo dei Trudaine, padre e figlio, personaggi-chiave dell'amministrazione economica. Lamoignon de Malesherbes, direttore della Librairie e presidente della Cour des Aides¹², si unisce alla cerchia di funzionari illuminati, costituitosi attorno a Gournay. I quattro amministratori reclutano molti autori che, nel corso degli anni Cinquanta e, in misura minore, negli anni Sessanta, pubblicano varie opere sul tema del commercio¹³.

Per questo gruppo di intellettuali e funzionari, Montesquieu costituisce un punto di riferimento teorico essenziale. Alla tradizionale divisione tripartita dei governi, *L'Esprit des lois* sostituisce, nel suo studio delle forme politiche moderne, l'opposizione tra governo moderato e governo dispotico; la libertà e il commercio si possono trovare soltanto in presenza del primo

11. Per una discussione più approfondita su questo punto, si veda la mia tesi di dottorato: *La liberté du commerce des grains et l'économie politique française (1750-1770)*, Université Paris I, 1999, pp. 148-156.

12. La Librairie comprendeva tutto ciò che riguarda l'amministrazione del libro (legislazione e censura). La Cour des Aides era una delle corti sovrane. La sua giurisdizione riguardava essenzialmente l'imposizione: il Re era tenuto a farvi registrare ogni nuova tassa. Essa era anche abilitata a giudicare in merito alla legalità e alla correttezza delle procedure di fissazione dell'ammontare delle imposte, così come a raccogliere le denunce dei privati e a deliberare in merito.

13. Quindici autori in tutto: Abeille, Buchet du Pavillon, Butel-Dumont, Carlier, Clicquot-Blervache, Coyer, Gua de Malves, Herbert, Le Blanc, Montaudoin de la Touche, Morellet, O'Heguerty, Plumard de Dangeul, Turgot, Véron de Forbonnais. A questa lista si possono aggiungere lo stesso Vincent de Gournay, che fu coautore di alcune delle opere pubblicate dal gruppo, e Malesherbes, autore delle *Rimostranze* della Cour des Aides, dal 1756 al 1775 – per la maggior parte pubblicate, e alcune delle quali con una diffusione molto ampia – e dei *Mémoires sur la librairie*, usciti postumi.

tipo (libro XI, cap. 4)¹⁴. Il fondamento della loro analisi politica è proprio la distinzione tra i tempi antichi, in cui vigevano le forme di governo tradizionali, e i tempi moderni – successivi alla scoperta dell’America da parte di Cristoforo Colombo – per i quali esse non sono più pertinenti. Come scrive Forbonnais nel suo pamphlet sulla nobiltà mercantile (*Lettre à M.F...*, p. 29):

Quelli che avranno attinto le idee politiche sull’Europa solo dagli autori greci e latini non potranno mai capire, nemmeno con eccellenti intenzioni, gli interessi del loro Paese e non avranno neppure alcuna idea del nostro governo, i cui principi furono totalmente sconosciuti a questi popoli.

La nozione di governo o di Stato moderato di Montesquieu permette di concettualizzare la coesistenza tra la libertà politica – propria delle democrazie – e il commercio e il lusso – propri delle monarchie. L’archetipo del governo moderato, l’Inghilterra, basa la propria potenza sull’estensione del commercio, pur conservando lo spirito di libertà e di patriottismo propri della repubblica di Roma. Ora, è proprio il funzionamento dell’Inghilterra, trattato nel capitolo 27 del libro XIX, ad attirare particolarmente l’attenzione del circolo di Gournay, che ne ricava un modello politico utilizzabile nell’analisi della monarchia francese¹⁵. Agli occhi di Gournay e dei suoi, *L’esprit des lois* offre la griglia di lettura necessaria per comprendere il mondo moderno.

2.1 *Il modello della libertà politica di Montesquieu*

Il quadro intellettuale generale in cui si colloca la rappresentazione teorica del funzionamento delle istituzioni politiche inglesi è fornito nei succinti capitoli 3 e 4 del libro XI. Essi, già evocati nella nostra introduzione, sono dedicati alla definizione della libertà politica. Innanzitutto, Montesquieu vi precisa l’opposizione tra libertà e licenza, facendo intervenire la mediazione della legge¹⁶. La legge si presenta qui come l’espressione di una volontà

14. In un primo tempo, Montesquieu propone una variante moderna (dispotismo-monarchia-repubblica, in luogo di monarchia-aristocrazia-repubblica) della divisione tripartita, prima di abbandonarla progressivamente nel corso dell’opera: si veda Catherine Larrère, “Les typologies des gouvernements chez Montesquieu”, *Revue Montesquieu*, n° 5, 2001, pp. 157-171.

15. Così, nel testo che Forbonnais dedica alla critica dell’*Esprit des lois*, è questo capitolo a dare luogo ad un ampio saggio critico. Nel resto della sua opera, Forbonnais riporta alcuni estratti dell’*Esprit*, inframmezzati da brevi commenti.

16. «Bisogna mettersi in mente che cosa sia l’indipendenza, e che cosa sia la libertà. La libertà è il diritto di fare tutto ciò che le leggi permettono; e se un cittadino potesse fare ciò

collettiva e il cittadino deve ammettere che essa costituisce il limite del suo libero arbitrio. Il legame tra libertà politica e governo moderato non ha allora nulla di necessario – Montesquieu segnala immediatamente che non si può pretendere da alcun uomo l'autolimitazione del proprio potere personale – ma dipenderà dall'assetto istituzionale del governo. Per riprendere i suoi termini: «bisogna che, per la disposizione delle cose, il potere freni il potere» (Libro XI, cap. 4, trad. it. p. 274). Tale disposizione delle cose, è chiamata da Montesquieu «costituzione». Perciò, la libertà politica si definisce concretamente come:

una costituzione [...] tale che nessuno sia costretto a compiere le azioni alle quali la legge non lo costringe, e a non compiere quelle che la legge gli permette (trad. it. p. 274).

L'originalità e la forza della costruzione di Montesquieu stanno nella dimostrazione che la costituzione inglese è all'origine di uno spazio politico delimitato dalle leggi, in cui le passioni licenziose degli individui raggruppati in fazioni si possono affrontare, senza il rischio di annientarsi totalmente.

La costituzione politica dell'Inghilterra è caratterizzata, secondo Montesquieu, da varie condizioni. Innanzitutto, vi sono condizioni che definiscono l'equilibrio generale dei poteri politici: sono necessarie leggi che garantiscano i diritti degli individui – in particolare il diritto alla proprietà – di fronte all'arbitrio, che questo sia esercitato da altri individui o dallo Stato stesso¹⁷. Occorre dunque che il potere di giudicare sia separato, da una parte, dal potere di legiferare e, dall'altra, dal potere di usare la forza, all'interno e all'esterno dello Stato; potere, quest'ultimo, che

fa la pace o la guerra, invia o riceve le ambascerie, si preoccupa della sicurezza, previene le invasioni... [Nei governi moderati] il principe che detiene [gli ultimi] due poteri, lascia ai suoi sudditi l'esercizio del [primo] (Libro XI, cap. 6, pp. 277-278).

Uno dei punti essenziali sollevati da Montesquieu è che il Principe non ha il diritto di stabilire l'ammontare dell'imposizione fiscale, senza sottoporlo al parere della nazione o dei suoi rappresentanti. Vi sono poi delle condizioni

che esse proibiscono, non sarebbe più libero, poiché tutti gli altri avrebbero anch'essi questo stesso potere» (Libro XI, cap. 3, trad. it. p. 273).

17. «La libertà politica, in un cittadino, consiste in quella tranquillità di spirito che proviene dalla convinzione, che ciascuno ha, della propria sicurezza; e, perché questa libertà esista, bisogna che il governo sia organizzato in modo da impedire che un cittadino possa temere un altro cittadino.» (Libro XI, cap. 6, trad. it. p. 276).

che si riferiscono più precisamente alla definizione dello spazio politico in cui si scatenano le passioni. Su questo punto, l'importanza che Montesquieu attribuisce al carattere pubblico dei dibattiti è stata spesso sottovalutata rispetto ad altri elementi (ad esempio la divisione tripartita dei poteri) che caratterizzano la sua descrizione dell'Inghilterra¹⁸. Lo spazio politico è determinato dall'esistenza della libertà d'espressione e di un'opinione pubblica, qui definita come una comunità di cittadini che fa conoscere pubblicamente le proprie opinioni ed esprime le proprie idee politiche attraverso la parola orale, manoscritta o stampata. Quanto alla libertà di espressione, Montesquieu afferma:

Poiché, per godere della libertà bisogna che ciascuno possa dire ciò che pensa e che, per conservarla, bisogna ancora che ciascuno possa dire ciò che pensa, un cittadino, in questo Stato, potrebbe dire e scrivere tutto ciò che le leggi non gli avessero espressamente vietato di dire o di scrivere (trad. it. p. 514).

Le sue idee sull'opinione pubblica, invece, si evincono dai molti richiami che egli fa alla necessità che i rappresentanti siano "illuminati", che abbiano un'"istruzione generale" e che loro riflessioni siano rese pubbliche in testi stampati.

Se il clima avesse dato a molte persone uno spirito inquieto e vasti orizzonti, in un Paese ove la costituzione concedesse a tutti la partecipazione al governo e degli interessi politici, si parlerebbe molto di politica; vi si vedrebbe gente dedita per tutta la vita a calcolare avvenimenti che, data la natura delle cose e i capricci della fortuna, cioè, degli uomini, non sono affatto sottomessi al calcolo (trad. it. p. 522).

In questo quadro, Montesquieu spiegherà la nascita della libertà politica come il risultato non intenzionale delle azioni interessate di individui indipendenti (libro XIX, cap. 27)¹⁹. I cittadini inglesi sono divisi in due fazioni che lottano per

18. Si veda tuttavia l'articolo di K.M. Baker, *L'opinion publique comme invention politique*, in *Au tribunal de l'opinion*, Payot, Parigi 1993, cap. 6.

19. L'importanza di questo capitolo è stata evidenziata da K.M. Baker, nell'articolo precedentemente citato, e da Ph. Steiner, *Sociologie de la connaissance économique*, cap. 3.1. La mia interpretazione differisce da quella di Baker, in quanto quest'ultimo ritiene che Montesquieu veda nell'Inghilterra un «fenomeno politico bizzarro», al di fuori di ogni chiara categorizzazione contenuta nell'*Esprit des lois*. In realtà, come segnala anche Steiner, se si ammette che qui la classificazione tripartita venga meno dinanzi a quella di governo moderato/dispotico, questa difficoltà sparisce – è proprio la lettura fatta dagli scrittori vicini a Gournay. Da parte sua, Steiner propone una lettura «economica» del modello politico di Montesquieu, mentre io avanzo qui, a partire dal modello di Montesquieu, una lettura "politica" del progetto di riforma economica del circolo di Gournay.

il potere assoluto. La prima sostiene il potere esecutivo – ossia la Corona –, la seconda il potere legislativo – il Parlamento (o i Parlamenti). Dal momento che, nello spazio politico in cui si svolge questa lotta, gli individui seguono le loro passioni, è a queste stesse passioni che i sostenitori di ognuno dei due campi si rivolgono, per cercare di conquistare gli altri alla propria causa²⁰. Il partito del Re, che controlla l'amministrazione e la distribuzione del denaro pubblico, cerca di corrompere i membri del Parlamento con la promessa di cariche e di rendite. Tuttavia, poiché non può controllare direttamente l'ammontare del totale delle imposte, che è sottoposto al voto dei Parlamenti, esso dispone di un budget limitato. Fino a che i Parlamenti controllano l'imposta, il potere del partito regio non può diventare assoluto, poiché non ha i mezzi per corrompere la totalità dei parlamentari²¹. Dal canto suo, il partito dei Parlamenti controlla l'opinione pubblica: ha dunque la "fiducia del popolo". Può così denunciare nei discorsi pubblici e a mezzo stampa le iniziative del partito regio che mirano ad impadronirsi del potere assoluto. Gli oppositori più decisi della Corona, afferma Montesquieu, sono coloro che, attualmente privi dei favori del partito regio, hanno il più acceso desiderio di accedervi in futuro. La corruzione regia genera dunque il suo stesso antidoto, in quanto i parlamentari e i loro sostenitori agiscono per ragioni "interessate": la speranza di ottenere, nel tempo e grazie alla notorietà acquisita nell'altro campo, un impiego prestigioso e remunerativo al servizio del Re o un qualsiasi altro beneficio²².

Un punto importante nella presentazione di Montesquieu è il carattere piuttosto negativo del potere politico del partito parlamentare. Così, nelle leggi riguardanti la riscossione del denaro, la camera dei Lord «prende parte alla legislazione soltanto con la sua facoltà di impedire, e non con quella di statuire» (trad. it. p. 282). Peraltro, per l'economia generale del modello, è necessario che i parlamentari abbiano interesse alla perpetuazione del sistema, piuttosto che a cercare di conquistare il potere assoluto, sbarazzandosi del sovrano. È dunque essenziale che vi sia permeabilità tra il partito

20. «Essendovi libere tutte le passioni, l'odio, l'invidia, la gelosia, l'ardore di arricchirsi e di distinguersi, apparirebbero in tutta la loro estensione [...]. Siccome ogni individuo, sempre indipendente, seguirebbe molto i propri capricci e le proprie fantasie, si avrebbe quindi l'abitudine di cambiare spesso partito; se ne lascerebbe uno, abbandonandovi tutti gli amici, per legarsi a un altro ove si incontrerebbero tutti i propri nemici» (libro XIX, cap. 27, trad. it. pp. 511-512).

21. «Se il potere esecutivo delibera sulla imposizione dei tributi diversamente che col suo consenso, non ci sarà più libertà, perché legifererà proprio nella parte più importante della legislazione» (libro XI, cap. 6, trad. it. p. 289).

22. «Il monarca [...] sarebbe spesso costretto a concedere la sua fiducia a chi più lo aveva offeso in passato, e a mettere in disparte chi lo aveva servito con fedeltà» (libro XIX, cap. 27, trad. it. p. 513).

parlamentare e il partito del Re, essendo il primo, per i Parlamentari e per i loro sostenitori, una sorta di anticamera per accedere al secondo. Così, se i parlamentari allertassero il popolo in modo intempestivo, il tumulto si placerebbe per l'esistenza stessa del corpo legislativo che si adopererebbe «calmando le sue agitazioni». Non ne risulterebbero che «vani clamori e delle offese; ed avrebbero pure», ci dice l'autore, «il risultato benefico di stimolare tutti i congegni del governo, rendendo attenti tutti i cittadini» (libro XIX, cap. 27; trad. it. pp. 513-514). I parlamentari più in vista, infatti, persuasi che la strategia della compromissione con il potere esecutivo serva meglio i loro interessi individuali, non hanno alcun interesse a manifestare al partito del re la loro riprovazione in assenza di un motivo sufficiente: si alienerebbero allora il partito del re e, soprattutto, l'opinione pubblica.

In questo modello, è la tensione tra le leggi e le passioni che produce la libertà politica: il dibattito politico esiste soltanto perché i cittadini vi hanno un interesse personale diretto. Senza passioni, sostiene Montesquieu,

lo Stato sarebbe come un uomo abbattuto dalla malattia, privo di passioni perché privo di forze (libro XIX, cap. 27; trad. it. p. 512).

È pertanto arbitrario contrapporre due forme di libertà politica che sarebbero entrambe presenti in Montesquieu: da una parte, una libertà passiva, basata sul rispetto dei diritti individuali; dall'altra, una libertà conflittuale, caratterizzata dalla lotta politica che abbiamo appena descritto²³. La libertà politica descritta da Montesquieu esiste proprio soltanto a causa della necessaria tensione tra questi due aspetti. Senza il rispetto dei diritti individuali, vi è l'anarchia, la lotta di tutti contro tutti; senza passioni politiche, vi è il dispotismo, poiché nessuno si opporrebbe al potere del re per mancanza di interessi (e dunque di interesse).

2.2 *La lettura del circolo di Gournay*

Lungi dal circoscrivere la libertà politica alla sola Inghilterra, *L'esprit des lois* invita a generalizzare il suo modello²⁴. Se la prudenza diplomatica con cui

23. È la lettura tradizionale della teoria politica di Montesquieu: si veda, ad esempio Steiner, *op. cit.*

24. All'inizio del capo 6 del libro XI, l'autore precisa che «Nella maggior parte dei regni d'Europa il governo è moderato, perché il principe, che detiene i primi due poteri, [legislativo ed esecutivo] lascia ai suoi sudditi l'esercizio del terzo» (trad. it. p. 277). Alla fine di questo stesso capitolo si trova, in un ordine d'idee simile, la seguente osservazione: «Non spetta a me di esaminare se gli Inglesi godano attualmente della libertà, o no. Mi basta affermare che

Montesquieu si esprime su un soggetto alla sua epoca tanto delicato può talvolta contribuire non far cogliere questo aspetto al lettore attuale²⁵, non può dirsi lo stesso per l'entourage di Gournay. Vi sono ragioni molto concrete che spiegano questo fatto. Nel momento stesso in cui *L'esprit des lois* viene letto e discusso, i Parlamenti "entrano in politica", opponendosi alla prima ventesima (1749) – una nuova imposta creata per rimborsare i debiti contratti con la Guerra di Successione Austriaca – e poi distinguendosi nella disputa religiosa sui sacramenti (1749-1751)²⁶. In parallelo con questo aumento del loro potere, che sembra confermare le intuizioni di Montesquieu, si costituisce il circolo di Gournay. Esso mantiene rapporti privilegiati, tramite Malesherbes, con la Cour des Aides²⁷. Questa non smetterà, sotto la presidenza di Malesherbes e per lo più mediante i suoi interventi scritti, di rivendicare un diritto di controllo e di discussione sulla fissazione e la riscossione delle imposte regie²⁸. Non è quindi sorprendente trovare in Plumard de Dangeul (sotto lo pseudonimo di John Nickolls) un'interpretazione del modello di Montesquieu secondo la quale la potenza commerciale e istituzionale inglese va attribuita al suo sistema politico²⁹. Il titolo del lungo capitolo delle *Remarques...* dedicato alle istituzioni inglesi – «Vantaggi che derivano alla Gran Bretagna dalla costituzione del suo governo, il primo e il più fecondo di tutti i principî» – non lascia al lettore molti dubbi sulle opinioni politiche dell'autore³⁰. La lettura proposta da Dangeul è tanto più interessante, in

essa è stabilita dalle loro leggi: a me non interessa altro. Non pretendo certo con questo di disprezzare gli altri governi, né di affermare che questa libertà politica estrema debba mortificare chi gode soltanto di una moderata. Come potrei dire questo proprio io, convinto come sono che l'eccesso della ragione non è sempre desiderabile, e che gli uomini si adattano quasi sempre meglio alle soluzioni intermedie che a quelle estreme?» (trad. it. pp. 291-292).

25. Un esempio recente ci viene fornito da R. Whatmore, in *Republicanism and the French Revolution*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 43-46.

26. J. Swann, *Politics and the Parlement of Paris, 1754-74*, Cambridge University Press, Cambridge 1995; J. Egret, *Louis xv et l'opposition parlementaire*, Armand Colin, Parigi 1970.

27. Nel 1753, ad esempio, Plumard de Dangeul – parlamentare alla Camera dei Conti – abita presso il cognato Bellanger, avvocato generale alla Cour des Aides, la quale è, come i parlamenti, una corte sovrana.

28. La competenza della Cour des Aides è limitata alle imposte, contrariamente a quelle del Parlamento di Parigi e dei parlamenti di provincia. È affascinante rileggere le diverse rimostranze di Malesherbes nella prospettiva qui abbozzata: si vede allora emergere molto chiaramente un progetto politico, del quale i *Mémoires sur la Librairie* costituiscono il complemento.

29. I *Remarques sur les avantages et les désavantages de la France et de la Grande-Bretagne* sono pubblicati nel 1754. Nello stesso anno ne escono tre ristampe. Nei suoi *Mémoires*, il marchese d'Argenson li definisce il «libro dei libri», dichiarandoli superiori all'*Esprit des lois*.

30. Il capitolo inizia così (pp. 150-151): «Una popolazione ed una cultura fiorenti, una marina potente ed un commercio esteso possono instaurarsi e sussistere solo con l'aiuto delle leggi più

quanto costituisce una risposta ad alcuni critici del modello di Montesquieu, i quali sostenevano la fondamentale instabilità del governo inglese³¹.

Tuttavia, il primo punto discusso da Dangeul rimanda al contesto francese, trattando delle tasse. Contrariamente a ciò che avviene in Francia, l'esenzione dalle imposte di una particolare categoria sociale non è possibile in Inghilterra, poiché «i cittadini sulle cui spalle si vorrebbe far ricadere una parte del carico fiscale, avranno un credito da contrapporre alle iniziative degli altri» (p. 152). Da un lato,

i proprietari delle terre [...] si opporranno in parlamento al progetto di gravare le terre con un'imposta troppo elevata, che farebbe aumentare il prezzo delle derrate ad un punto tale da arrestarne il consumo.

Dall'altro,

i mercanti e i commercianti vigileranno, spinti dal loro interesse, per evitare che le tasse forzate sui consumi portino ad un prezzo eccessivo le materie ed i mezzi del commercio.

Certo, l'una o l'altra di queste categorie sono suscettibili di essere ingannate ed «i giudizi della nazione non sono affatto al riparo dall'errore», ma

basta un solo uomo per aprire gli occhi della nazione, e ognuno di questi settecento membri può essere quell'uomo³².

La sola vera inquietudine di Dangeul è relativa alla corruzione. Il Re può

sagge e di un governo vigile. Negli altri Stati queste leggi e questa amministrazione saranno opera di legislatori specifici e di vari ministri, a cui verranno affidati separatamente le finanze, la marina ed il commercio: in Inghilterra, questi interessi tanto importanti saranno trattati nel consiglio generale della nazione, rappresentata dai deputati di tutte le province, presi da tutti gli ordini. Una simile assemblea non può naturalmente che fare le leggi più sagge e più conformi all'interesse generale della nazione su tutti questi oggetti».

31. K.M. Baker, nell'articolo sopra citato, mostra che era questa la critica principale mossa dai contemporanei al modello del governo inglese, presentato da Montesquieu.

32. Dangeul evoca qui la separazione tra la camera dei Lord, in cui dominano gli interessi dei proprietari fondiari, e la camera dei Comuni, in cui sono rappresentati gli interessi commerciali. Egli insiste anche sul carattere pubblico dell'informazione economica (imposte e bilancia commerciale), all'epoca ambito tradizionale del segreto di Stato in Francia. È infatti fondamentale che i partecipanti alla vita politica siano correttamente informati, per poter agire in modo da tutelare al meglio i propri interessi.

comprare voti nelle elezioni e suffragi in Parlamento; legherà a sé i signori le cui terre hanno il diritto di mandare molti membri in parlamento. Cittadini che, alla camera dei Comuni, avranno difeso con vigore i diritti della nazione, chiamati dal Re alla camera dei Lord, taceranno in cambio della loro nuova carica o prostituiranno senza pudore la propria eloquenza a favore della Corte (*ibidem*).

A ciò, Dangeul oppone l'argomentazione di Montesquieu secondo cui, poiché le imposte sono decise con il consenso del Parlamento, è molto improbabile che quest'ultimo autorizzi il re ad aumentarle fino a fornirgli i mezzi per controllare in maniera determinante il potere legislativo. Dangeul indica anche una nuova possibilità fondata, e ciò ci pare particolarmente significativo, su un'argomentazione economica: egli auspica l'aumento del reddito minimo richiesto per essere autorizzati a sedere in parlamento, cosicché

il cittadino avrebbe una condizione e forse dei costumi meno suscettibili di corruzione, o almeno si venderebbe ad un prezzo più alto, il che è lo stesso (pp. 163-164, il corsivo è nostro).

Così la virtù politica, tramite il solo assetto delle istituzioni e delle leggi, nascerebbe nell'ambito stesso di una nazione composta da individui licenziosi.

Dangeul può allora concludere in favore della monarchia parlamentare:

Abbiamo grandi vantaggi dalla nostra³³ costituzione, su cui la nazione stessa vigila, rispetto alla monarchia assoluta, in cui il sovrano si incarica di fare tutto, in cui il merito di tutto si riferisce al sovrano e in cui ogni bene e ogni incentivo può venire soltanto dal sovrano. Si è detto che, da noi, l'amore della patria era il desiderio o forse l'amor proprio – naturale in una nazione che si governa da sé – di essere felice e ben governata. Sia ciò che si vorrà, questo amore della patria! Almeno i suoi effetti non sono dubbi e si moltiplicano innumerevoli in tutti i Paesi che hanno la fortuna di vivere sotto il nostro governo (pp. 169-170).

L'argomentazione appare qui ancora più chiara che in Montesquieu. La virtù non è più una qualità individuale, ma politica. Il patriottismo degli Inglesi non è legato alla virtù personale di ognuno dei cittadini – Montesquieu e Dangeul dimostrano che questa non esiste – ma alla costituzione inglese. Perciò, la corruzione non è una minaccia reale per la libertà politica poiché i parlamentari sono già, come individui, all'ultimo stadio della corruzione (agiscono solo secondo le loro passioni). Al contrario, finché saranno corrotti,

33. Egli usa la prima persona in quanto scrive sotto uno pseudonimo inglese.

ci si può attendere che proteggano la libertà politica, in quanto è questa che serve al meglio i loro interessi individuali.

Su questo punto, il pensiero di Montesquieu si pone in rottura rispetto a tutta una tradizione che va dal Rinascimento fino a Mandeville. Essa, pur riconoscendo che le passioni, in particolare la passione mercantile, erano il motore principale delle azioni individuali nella società, non arrivava a pensare l'equilibrio politico senza l'esistenza di un arbitro distaccato, unico mezzo per indirizzare il tumulto delle passioni verso un fine positivo: gli autori si dividevano, così, tra i sostenitori di un arbitro interno all'individuo (la ragione) e quelli di un arbitro esterno (il Principe o lo Stato)³⁴. Perciò, in Mandeville, la trasformazione dei vizi privati in pubbliche virtù non può avvenire senza l'azione illuminata e virtuosa del Principe. Se quest'ultimo venisse a mancare di virtù, la società si corromperebbe: l'unico esito possibile sarebbe il suo degrado. La questione della virtù politica viene dunque spostata, poiché la virtù privata di tutti i cittadini – o almeno di una parte significativa di essi – non è più necessaria al buon funzionamento della società, ma non scompare, in quanto è rimpiazzata da quella, tanto più necessaria, del Principe o del Leviatano. In tutti questi pensatori, la corruzione della virtù individuale – quella del Principe, dei funzionari dello Stato o dei cittadini – è fonte di grandi preoccupazioni, in quanto provoca inevitabilmente la corruzione del governo. Al contrario, il capitolo 27 del libro XIX dell'*Esprit des lois* mostra per l'appunto che ciò non è vero in Inghilterra: l'equilibrio è sistemico, ossia legato all'economia generale del sistema e non alla virtù di ognuna delle parti prese individualmente, ivi compreso il Principe.

3. DOLCE COMMERCIO? IL CIRCOLO DI GOURNAY E L'ESTERO

3.1 *Gournay, Montesquieu e i rapporti tra nazioni*

Se l'apologia del governo inglese svanisce rapidamente per ragioni abbastanza facili da comprendere, il modello politico trasmesso da Montesquieu perdura³⁵. Innanzitutto, lo si può individuare in alcune annotazioni molto

34. Si veda J.-A.-G. Pocock, *Le moment machiavellien* (trad. it. *Il momento machiavelliano: il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, il Mulino, Bologna 1980), nonché il capitolo di Gilbert Faccarello (*supra*).

35. Ricordiamo che la Francia e l'Inghilterra sono in guerra tra loro a partire dal 1756. Una violenta campagna anglofoba si sviluppa in Francia fin dal 1755: si veda Edmond Dziembowski, *Un nouveau patriotisme français, 1750-1770, La France face à la puissance anglaise à l'époque de la guerre de Sept Ans*, Voltaire Foundation, Oxford 1998.

favorevoli alle corti reali francesi³⁶, ma anche in un discorso nostalgico sugli Stati generali, da cui affiora il suggerimento di riunirli nuovamente³⁷. Tuttavia, uno degli aspetti più interessanti è l'utilizzo del modello della libertà politica di Montesquieu per ripensare le relazioni tra le nazioni. Tale tratto del pensiero economico e politico del circolo di Gournay illustra perfettamente il rapporto che questi autori ed amministratori intrattengono con le idee di Montesquieu. Non si può dire che essi abbiano desunto tutto dal grande filosofo, poiché in Gournay si trova la traccia scritta di una riflessione elaborata sulla natura delle relazioni internazionali, anteriore alla pubblicazione dell'*Esprit des lois* (1748). È, però, soltanto a partire dalla prima metà degli anni Cinquanta che questo pensiero si organizza in forma di sistema.

Vediamo innanzitutto che cosa diceva Gournay, evocando per il futuro la pace di Acquisgrana:

Quando questo momento felice arriverà, sarà la nazione che saprà ricavare dalla pace più vantaggi per il proprio commercio a diventare la più ricca e pertanto superiore alle altre; sarà essa a conservare in Europa la superiorità quando le congiunture o il bene degli affari la impegneranno a farlo. Noi dovremo contendere questi vantaggi del commercio a due nazioni [l'Inghilterra e l'Olanda] che non conoscono altro interesse che quello e che non lo separano mai da quello del loro Stato³⁸.

L'esprit des lois, qualche mese più tardi, propone una constatazione simile:

Altre nazioni hanno sottomesso gli interessi commerciali a quelli politici: questa [l'Inghilterra] ha sempre sottomessi gli interessi politici a quelli commerciali (Libro xx, capo 7, trad. it. p. 535).

Nello stesso ordine di idee, Gournay, che trascorre alcuni mesi in Inghilterra, alla fine del 1746, nota la capacità di questo Paese di mobilitare risorse

36. Malesherbes e Coyer sono i più precisi in questo. Il secondo contrappone all'abuso dell'autorità, che distrugge la libertà politica e il patriottismo, «due ordini» di cittadini, «i depositari delle leggi e i letterati». Significativamente rispetto alla problematica qui difesa, il paragrafo si conclude con la citazione dell'*Esprit des lois*. Si veda *Dissertations pour être lues: la première, sur le vieux mot de patrie: la seconde, sur la nature du peuple* (Gosse, The Hague 1755), pp. 41-42.

37. In Malesherbes, Clicquot de Blervache e Forbonnais. Si veda ad esempio: *Lettre à M. F***...*, p. 28; *Le Réformateur*, Parigi 1756, p. 35.

38. *Mémoires et Lettres de Vincent de Gournay*, Economic research séries n° 31, Tokyo 1993, p. 3. Il testo è datato al 1747-1748 dal suo curatore, T. Tsuda.

insospettate nel momento in cui la crisi sembra far vacillare la sua costituzione politica. Secondo Gournay, questa mobilitazione è il risultato del patriottismo dei cittadini inglesi, guidati dal loro interesse correttamente inteso e non del loro amore per il re³⁹. Egli troverà osservazioni identiche in Montesquieu, il quale dimostra che dietro l'apparente instabilità della costituzione inglese esiste una macchina politica tra le più solide. Tuttavia le idee di Gournay, in questi testi anteriori al 1748, si presentano ancora come elenchi di prescrizioni e di fatti politici ed economici, da cui non emergono principî teorici chiari, in grado di strutturare l'argomentazione (eccezion fatta per la preminenza del commercio tra i fattori della potenza politica delle nazioni). È proprio questo che viene invece proposto dall'*Esprit des lois*, a partire da constatazioni fattuali compatibili e spesso identiche a quelle di Gournay.

Ne deriva una trasposizione del modello in un contesto – le relazioni tra nazioni – e secondo modalità un po' differenti da quelle per cui esso era stato concepito da Montesquieu. *L'esprit des lois* notava che

In Europa, la divisione naturale forma numerosi Stati di media estensione [...]. In questo modo si è formato uno spirito di libertà che rende ogni parte d'Europa molto difficile da sottomettere e soggiogare da parte di una forza straniera altro che con le leggi e l'utilità del suo commercio (trad. it. p. 457),

senza sviluppare veramente questa nuova applicazione del modello della libertà politica. Il circolo di Gournay, da parte sua, si impadronisce di questa intuizione per porre il commercio al centro delle relazioni internazionali:

Il denaro, quel tiranno del mondo, ha molto esteso il suo impero dopo l'uso della polvere da cannone e delle armi da fuoco. La guerra è divenuta una spesa di denaro piuttosto che una spesa di uomini. [...] Si, per poco che si rifletta sopra l'attuale sistema dell'Europa, si ravvisa facilmente che il Commercio è divenuto l'anima degli interessi politici, e dell'equilibrio delle Potenze. Di già questo non è più un affare privato, ma una scienza di Stato, ed essendo la base della grandezza dei Re e della

39. «Dopo la sconfitta delle truppe del Principe Edoardo a Culloden, il credito della nazione che era stato sul punto di crollare si è rinforzato ancora più rapidamente di quanto non avesse vacillato. I privati, che avevano creduto di essere sul punto di perdere il loro bene nello sconvolgimento dell'attuale costituzione, a cui sono convinti che siano legate le loro fortune, non appena hanno percepito il pericolo si sono affrettati a impiegare queste stesse fortune per fornire al governo tutti i mezzi utili alla realizzazione dei suoi progetti, per continuare la guerra», «Lettera di Gournay a Maurepas» (5 marzo 1747) in *Mémoires et Lettres...*, p. 94.

felicità dei Popoli, è nobilitato abbastanza. E si può ad onta di tutto questo, se vi ha gloria nel Commerci; e se la Nobiltà può con decenza farsene un'occupazione?⁴⁰.

Questa semplificazione dell'argomentazione di Montesquieu si riassume in una formula ripetuta in abbondanza negli scritti del circolo di Gournay: «L'equilibrio del commercio è in realtà quello dei poteri»⁴¹. Nel consesso internazionale, avrà la meglio sulle altre la nazione che saprà far meglio valere i propri interessi, limitati ai soli interessi monetari. Tuttavia, lo scontro militare diretto non sembra più permettere, alla metà del Settecento, vantaggi sostanziali sul piano politico. Il sistema politico dell'Europa, costituitosi all'epoca del regno di Luigi XIV, porta a regolare tutti i conflitti mediante negoziati politici in cui sono rappresentati vari Stati. I successi militari, ormai, sono soltanto uno degli elementi di questi negoziati, nei quali gli accordi commerciali, la diplomazia, la capacità di finanziare la guerra e l'equilibrio politico interno ad ogni nazione sembrano avere un ruolo almeno altrettanto importante. Da questo punto di vista, la metafora della leva usata da Coyer è illuminante: il commercio è concepito come un moltiplicatore di potenza⁴².

3.2 *Al di là del "dolce commercio"*

Si ritrova nell'ambito del commercio (e dunque dei rapporti politici) tra le nazioni la tensione individuata nell'ambito della libertà politica: il commercio addolcisce i costumi in quanto necessita di leggi fisse, del rispetto delle proprietà individuali e della libertà d'azione dei commercianti; ma è anche una lotta, uno scontro in cui le passioni – limitate ai soli interessi commerciali, per il circolo di Gournay – si urtano più o meno violentemente. Affinché l'equilibrio dei poteri tra le nazioni sia mantenuto, si deve, come nella sfera politica, ostacolare il potere con il potere, o piuttosto, come dice Gournay:

40. È l'abate Coyer che parla, si veda *Noblesse commerçante*, Duschésne, Amsterdam 1756, p. 72-73 (trad. it. *La nobiltà commerciante del signor Abate Coyer*, Firenze, appresso Allegrini, Pisoni e Comp. 1773).

41. Tra i tanti esempi possibili, basti ricordare ciò che Forbonnais segnala nella prefazione del *Négociant anglais*, p. II (frères Estienne, Parigi 1753): «La natura del commercio è di variare incessantemente nei suoi accidenti; ma i suoi principi sono permanenti, come tutte le verità. Dacché l'Europa ha riconosciuto che l'equilibrio del commercio è in realtà quello dei poteri».

42. «Il commercio è una leva di prim'ordine, che moltiplica le forze in proporzione alla sua grandezza. Conosciamo Paesi vicini in cui le tasse sono altrettanto pesanti e forse più pesanti di quelle che sopportiamo noi. Tuttavia esse non gravano eccessivamente sui loro popoli, perché il commercio li ha arricchiti maggiormente», in *Développement et défense du système de la noblesse commerçante*, Duschésne, Amsterdam 1757, p. 16.

Bisogna respingere il numero con il numero e la forza con la forza. Gli Inglesi e gli altri popoli dell'Europa attaccano il nostro commercio con un numero prodigioso di commercianti, con fondi immensi, e con un gran numero di vascelli mercantili. Il nostro unico mezzo per resistere è quello di arricchire il nostro commercio in uomini, denaro e vascelli. Vi possiamo riuscire solo rendendo l'esercizio del commercio e della navigazione commerciale agevole per tutti e gradevole per coloro che lo fanno; allora i nostri uomini vi si dedicheranno spontaneamente⁴³.

Da questo punto di vista, la conoscenza delle leggi e dei fatti economici è fondamentale per Gournay. Questa conoscenza permette infatti di illuminare i governanti così come i commercianti della nazione in merito ai loro interessi e, fornendo loro i mezzi attraverso un quadro legislativo appropriato, di assicurarsi la loro collaborazione alla restaurazione del potere politico della Francia sulla scena internazionale⁴⁴. Come nel modello di Montesquieu, appare essenziale per il circolo di Gournay rendere pubbliche le proprie idee in materia di commercio, al fine di creare uno spazio politico in cui queste possano essere dibattute. Dalla pluralità delle opinioni, espresse liberamente e pubblicamente, emergerà in modo spontaneo uno spirito condiviso.

La difesa del commercio da parte dei membri del gruppo non si limita dunque alla sostituzione potere politico/ricchezza e alle metafore belliche implicate⁴⁵. A partire dalla pubblicazione dell'opera di A. Hirschman, *Les passions et les intérêts*⁴⁶, ormai un quarto di secolo fa, sappiamo che Montesquieu è il teorico del "dolce commercio". Più recentemente, C. Larrère ha mostrato che Gournay e i suoi discepoli si collocavano, su questo piano, nella scia del magistrato di Bordeaux⁴⁷. Il commercio non è come la guerra, anche se, come il circolo di Gournay riconosce, talvolta vi può condurre⁴⁸.

43. *Traité sur le commerce de Josiah Child avec les remarques inédites de Vincent de Gournay*, a cura di T. Tsuda, Kinokuniya, Tokyo 1983, p. 300.

44. *Ibidem*, pp. 36-37, 43, 110, 301, 437.

45. Non è con «la spada», ma «con l'oro in mano» che Coyer vuole scacciare gli Inglesi dalle colonie americane francesi: «ci attaccano con schiere di danaro, opponiamo loro le stesse armi. Nei primi tempi del Mondo, il ferro sottomise le Nazioni, oggidi le sottomette l'oro. Coll'oro alla mano, siamo tentati dai nemici in climi ove la Natura ne fu con noi poco liberale; mostriamo loro quantità di questo metallo e a nostro favore piegar faremo questi immaginari nemici», *La noblesse commerçante*, *op. cit.*, p. 154 (trad. it. p. 166).

46. Trad. it. Milano, Feltrinelli, 1993.

47. Si veda *L'invention de l'économie*, Presses Universitaires de France, Paris 1992, cap. iv.

48. In particolare nei *pamphlets* scritti all'inizio della Guerra dei Sette anni, come *Le patriote anglois ou réflexions sur les hostilités que la France reproche à l'Angleterre, et sur la réponse de nos ministres au dernier mémoire de sa M.T.C.* dell'abate Le Blanc. Si parla allora della "gelosia" degli Inglesi per il commercio francese.

Allo stesso modo in cui la libertà politica e la nascita di uno spazio pubblico in cui questa si esprime permettono di trascendere la lotta di tutti contro tutti e di circoscrivere lo scatenarsi delle passioni ad una sfera in cui essa possa contribuire alla felicità comune, il commercio tra le nazioni trascende i conflitti militari. A differenza delle distruzioni militari, la lotta tra le nazioni europee contribuisce alla felicità di tutti i cittadini del mondo (da intendersi nel senso dell'Europa). Questo punto di vista è perfettamente riassunto da Forbonnais:

Da circa un secolo, lo spirito calcolatore ha contribuito alla felicità della terra più di quanto non avessero fatto le lezioni dei filosofi nei secoli precedenti: esso ha in qualche modo moltiplicato i legami di ogni singola società perfezionandone le arti; i bisogni introdotti dalle arti hanno costretto tali società a comunicare di più tra loro. Se lo spirito calcolatore non ha corretto le passioni degli uomini e se non ne ha distrutto l'ambizione, ha comunque riformato i loro progetti politici: non sono più le conquiste, la carneficina e il terrore che decidono la superiorità di un impero, ma è la felicità dei suoi sudditi. [...] È al commercio, padre dell'industria, che il mondo deve questi felici cambiamenti. Esso popola gli Stati, lui solo li arricchisce. La sua presenza segna sempre l'epoca di una grandezza che trapassa con lui. Amico della pace e della libertà, poiché esiste solo grazie ad esse, assicura agli uomini il godimento di questi due beni primari. La nuova politica delle nazioni ha dunque un solo obiettivo, quello di fare a gara per attirarlo con aiuti poderosi e farlo rimanere con favori costanti: e se qualche volta questo interesse divide, l'equilibrio e la pace sono lo scopo necessario della vittoria⁴⁹.

Lo spirito calcolatore spinge gli individui a ricercare il proprio interesse politico (nel senso più ampio del termine). Ciò spiega, secondo Montesquieu, il fatto che gli Inglesi, i quali «partecipano al governo e hanno interessi politici», contribuiscono alla libertà politica, prendendo parte al dibattito pubblico. Lo stesso spirito è qui evocato da Forbonnais per mostrare che, nell'ambito delle relazioni internazionali, il commercio incita le nazioni a favorire l'arricchimento dei loro cittadini, poiché costringe «queste società a comunicare di più tra loro», per ottenere la supremazia mondiale. Nell'ambito della politica interna, i tentativi di ogni partito di ottenere il potere assoluto passano necessariamente dalla sfera pubblica, luogo di una violenza dive-

49. La citazione è tratta dalla prefazione di Forbonnais alla sua traduzione di Géronimo Ustaritz, che esce nei primi giorni del 1753. Il fatto che questo scritto sia il primo tra quelli a cui si può direttamente ricollegare l'influenza di Gournay ad essere pubblicato conferisce a queste parole un carattere programmatico.

nuta ormai simbolica, poiché la costituzione proibisce la violenza reale. Allo stesso modo, in ambito internazionale, l'ambizione di dominare l'Europa deve passare per il commercio che, di conseguenza, addolcisce i costumi delle nazioni.

Tuttavia, il vuoto creato dall'assenza di una costituzione internazionale introduce una maggiore instabilità nelle relazioni tra nazioni. Gli autori del circolo di Gournay ne sono perfettamente consapevoli e ne sanno valutare le conseguenze. Così l'abate Le Blanc, in un pamphlet scritto quando la Guerra dei Sette anni era sul punto di scoppiare, scrive:

Che cosa diremmo di un commerciante che, vicino di un altro la cui applicazione e operosità renderebbero superate le sue vecchie pratiche, per far cessare il suo commercio, invece di praticare l'economia e imitare l'abilità del suo concorrente, incendiasse la sua bottega? Il caso non sarebbe imbarazzante per i nostri giurati. Se il processo tra due nazioni è più difficile da giudicare è perché i popoli dell'Europa non hanno, come un tempo quelli della Grecia, un tribunale delle anfrizioni per pronunciare la sentenza⁵⁰.

Il paragone tra la risoluzione del conflitto legato allo straripamento delle passioni fuori dal campo che è loro concesso, nei rispettivi ambiti della politica interna e della politica internazionale, ci indica chiaramente quello che costituisce, agli occhi del circolo di Gournay, il modello secondo cui la vita politica deve essere compresa. Le differenze costituzionali di questi campi spiegano anche la passione, spesso allarmistica, con cui essi esortano i governanti ad affrettarsi a dotare i cittadini francesi delle leggi e delle istituzioni politiche ed economiche (le due sfere si compenetrano) necessarie. Se il potere giudiziario garantisce la nazione contro le tentazioni che hanno i privati di concretizzare lo scatenarsi delle loro passioni nella violenza fisica rivolta contro i loro concorrenti, politici ed economici, nulla di simile esiste in ambito internazionale. È ciò che lamenta Buchet du Papillon, alla fine della Guerra dei Sette anni, da cui l'aggressore inglese emerge vittorioso:

L'interesse generale della nazione è un onere che grava sul corpo politico. Questo interesse è quasi sempre contrario all'interesse generale delle altre nazioni, così come l'interesse personale di un cittadino è quasi sempre contrario all'interesse personale di un altro cittadino. L'interesse del cittadino in ogni società è regolato dalle leggi civili; l'interesse generale delle nazioni è regolato dal *diritto delle genti*.

50. *Le patriote anglois...*, op. cit., p. 121.

Forse non si è ancora ben riconosciuto questo *diritto naturale* degli uomini, sempre deciso dalla forza: esso potrebbe essere l'oggetto di un bel trattato tra le nazioni, ma, verosimilmente, avrebbe la stessa sorte degli altri accordi politici. Tuttavia, si deve ammettere che le nazioni potrebbero convenire su molte cose per la felicità dell'umanità. Fino a quando non lo faranno, però, ogni nazione lascerà alle altre il compito di badare alla propria felicità, così come ogni cittadino, preoccupato dalla cura dei propri interessi personali, lascerà al corpo politico quella di badare alla felicità dei suoi concittadini⁵¹.

4. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

L'emergere, alla metà del diciottesimo secolo, di una teorizzazione originale sulle categorie del politico e dell'economico intorno all'idea di libertà, che affonda le sue radici nell'opera di Montesquieu, è indubbio. Il "modello di Montesquieu", come l'abbiamo chiamato, ha permesso un rinnovamento molto ampio della riflessione politica, rinnovamento attestato in molti testi, dagli stessi autori della seconda metà del Settecento⁵².

Questa riflessione, che si basa sull'esempio storico offerto dall'Inghilterra, ha tuttavia pochi punti in comune con il liberalismo classico del diciannovesimo secolo, poiché qui la libertà non è pensata come assenza di costrizioni, politiche ed economiche. La libertà politica definita da Montesquieu appare come una tensione tra due o più forze divergenti, una lotta simbolica che non deve diventare fisica: sono le leggi che hanno il compito di impedire questo sviluppo esiziale per la libertà. Bisogna combattere solo "con l'oro in mano"; la lotta è per ciò stesso sempre incerta, sempre attiva e sempre creatrice di libertà. Montesquieu la riassume in una formula di un sorprendente machiavellismo: «L'odio tra i due partiti durerebbe a lungo, perché sarebbe sempre impotente» (Libro XIX, capo 27; trad. it. p. 512).

51. *Les finances considérées dans le droit naturel et politique des hommes, ou examen critique de la Théorie de l'impôt*, Amsterdam 1762, pp. X-XII.

52. I fisiocratici, benché si oppongano vigorosamente al cosiddetto «sistema dei contropoteri», lo riconoscono tanto quanto il circolo di Gournay. Ad esempio, Du Pont de Nemours scrive nelle *Éphémérides du citoyen* del gennaio 1769 (pp. XII-XIII): «I successi dell'*Esprit des lois*, seppur dovuti al merito personale dell'autore, convinsero molte persone, che non avevano lo stesso merito, che la gloria non era così difficile da raggiungere lungo la strada che Montesquieu aveva percorso. Qualcun altro comprese per quanti versi questa doveva ancora essere percorsa e l'Europa fu inondata da un profluvio di scritti sulla legislazione, sull'agricoltura, sul commercio, sulle manifatture, sulla popolazione e così via».

Questa rappresentazione è notevole anche per la sua assenza di finalismo. Assenza tanto più chiara, in quanto per i fisiocratici, generalmente presentati come i continuatori dell'opera liberale di Gournay, la libertà economica o politica è pensata in rapporto ad un fine che le è esterno, una norma naturale che essa permetterebbe di raggiungere e che le conferisce la sua ragion d'essere. Pertanto il duello verbale tra gli opposti partiti deve risolversi progressivamente, per lasciare il posto all'unicità dell'ordine naturale. Così, se Le Trosne afferma che

niente è più utile al progresso della scienza economica in generale delle dispute tra cittadini sulle differenti questioni che essa presenta. Le controversie pubbliche interessano tutta la nazione e la istruiscono,

aggiunge anche immediatamente:

Le materie, a forza di essere discusse dagli uni e dagli altri, si chiariscono e le difficoltà spariscono⁵³.

E quando il suo avversario non vuole arrendersi alla ragione, il fisiocratico esclama: «Converrà, Signore, che la lotta diventa fastidiosa!» In ambito economico, troviamo la medesima insistenza sulla naturalezza del giusto prezzo, che si stabilirà automaticamente, non appena le costrizioni giuridiche saranno del tutto soppresse. Mentre in Quesnay e nei suoi discepoli la libera concorrenza garantisce la progressiva riunificazione degli interessi di tutte le classi in un solo interesse, quello «naturale ed essenziale» della nazione, i discepoli del circolo di Gournay riaffermano continuamente la loro irriducibile pluralità.

53. *Journal de l'Agriculture, du Commerce, et des Finances*, settembre 1765, pp. 102-103.

DISCUSSIONE

PHILIPPE NEMO: Vorrei tornare sullo “scontro delle passioni”, che le è servito da filo conduttore. Dubito che la teoria di un tale “scontro”, seguito da una conciliazione in un regime moderato, così come la concepisce Montesquieu, sia davvero la base del liberalismo. Quest’ultimo implica una chiara coscienza del fatto che la concorrenza delle idee o dei progetti politici, o la concorrenza economica (il nostro Seminario studia in effetti la storia del liberalismo in queste tre dimensioni) è feconda soltanto quando si situa in un determinato quadro di regole. L’idea sottostante, perfettamente formulata prima di Montesquieu da Locke e da Hume¹, è che un ordine sociale può stabilirsi da solo e auto-organizzarsi quando i cittadini sono liberi di agire conformemente a certe “regole del gioco” fondamentali. In questa logica, la politica è l’arte di far regnare la giustizia, ossia di concepire e promulgare buone leggi e di farle rispettare. I cittadini fanno uso della loro ragione (o, in termini moderni, delle loro facoltà cognitive) e non delle loro “passioni”. Certamente vi sono “scontri di passioni”, ossia violenze e altre irregolarità, nella società, ma sono marginali e rientrano nel dominio della delinquenza.

Ora, mi sembra che lo “scontro delle passioni” di Montesquieu non rientri in questa logica. Montesquieu ragiona ancora come Machiavelli (lei stesso avvicina i due autori). Nella società vi sono soltanto rapporti di forza; la moderazione politica non può che consistere nel limitare le forze degli uni mediante quelle degli altri. Ne derivano la famosa teoria della separazione dei poteri che in realtà, in Montesquieu, è soltanto una teoria dell’*equilibrio* dei poteri (egli, dunque, non ha compreso la dottrina inglese su questo punto), e quella, non meno famosa, dei “corpi intermedi”, che sono mezzi per frazionare e limitare i poteri, non per costringerli ad esercitarsi conformemente a regole di giustizia.

In quanto teorico di questi equilibri statici, Montesquieu ha peraltro potuto essere considerato da alcuni come un antenato della *socialdemocrazia*, che cerca anch’essa di realizzare un “equilibrio” e “negoziati” permanenti tra le forze sociali. In entrambi i casi, l’equilibrio finale registra determinati rapporti di forze; non è un gioco dinamico di cooperazione pacifica ed efficiente tra gli attori sociali. Inoltre, in entrambi i casi viene soppressa la libertà individuale, poiché all’interno delle corporazioni della socialdemocrazia gli individui non

1. I due filosofi sono contemporanei, ma il *Treatise of Human Nature* di Hume è molto anteriore all’*Esprit des lois*.

sono più liberi di quanto non lo siano all'interno degli ordini della società feudale, di cui Montesquieu è nostalgico. Con la teoria dello "scontro delle passioni" di Montesquieu siamo dunque lontani dal liberalismo.

Le formulazioni di un Boisguilbert o di un Turgot sulla libertà economica gli sono ben più vicine. Esse testimoniano un'idea nuova, ossia che le forze sociali non sono affatto condannate a contrapporsi frontalmente e sterilmente, in un gioco in cui finiscono per annullarsi a vicenda, ma possono, se canalizzate da buone regole di cooperazione, sommarsi e fecondarsi reciprocamente. La libera azione individuale, orientata dalla guida cognitiva del diritto e dei prezzi, è ragione e non passione; non ha la vocazione di colpire, come in un "match" di pugilato, le libere azioni altrui. In generale, la visione di Machiavelli è assolutista poiché sostiene, al contrario, che gli uomini sono solo passione e cattiveria e che le loro azioni non possono che collidere tra loro, sempre ed inevitabilmente. Di conseguenza, si può impedire il trionfo dispotico di una di queste forze sulle altre solo sottomettendole tutte o facendo sì che si sorvegliano e si limitino reciprocamente. Il solo passo avanti che Montesquieu ha fatto rispetto ad una teoria dell'assolutismo consiste nell'aver preferito la seconda di queste soluzioni alla prima. Ma in entrambi i casi, che si tratti di dispotismo o di equilibrio delle forze alla Montesquieu (o di "negoziato" corporativo, secondo il modello socialdemocratico), il segreto dello straordinario dinamismo sociale che caratterizzerà il liberalismo della rivoluzione industriale non viene compreso e nemmeno immaginato. In una parola, l'idea di uno "scontro delle passioni" seguito dal loro equilibrarsi attraverso la costrizione mi sembra collocarsi su un registro intellettuale diverso da quello della concorrenza, così come essa viene illustrata da Boisguilbert, dal circolo di Gournay, dai fisiocratici o da Turgot. Lei li presenta come discepoli di Montesquieu, ma mi sembrano superiori al loro maestro e mi sembrano aver eliminato un "ostacolo epistemologico" che per Montesquieu continua ad essere insormontabile.

LOÏC CHARLES: Eppure il circolo di Gournay ritiene ancora che il mondo sia retto da rapporti di forza, e così pure Turgot. Quest'ultimo sembra più liberale, è vero, ma vorrei segnalare che i suoi scritti sono stati pubblicati solo molto tardi, precisamente all'inizio del Novecento, da un liberale dichiarato, Gustave Schelle, e che è possibile che le sue opere non ancora edite (conservate negli archivi della famiglia Turgot, al castello di Lantheuil) contengano testi più «machiavelliani». In ogni caso, alcune osservazioni di Turgot mostrano che egli era perfettamente consapevole del fatto che il mondo politico è basato

su rapporti di forza. Ma riteneva che un'armonia fosse possibile perché credeva, come Quesnay, nell'esistenza di un ordine naturale (con l'importante precisazione, tuttavia, che per Turgot quest'ordine naturale non necessita dell'effettiva mediazione di Dio; il rapporto di Dio con le leggi naturali è dello stesso ordine di quello dell'orologiaio con l'orologio che ha costruito, per riprendere un truismo della filosofia dei Lumi, e di Voltaire in particolare). In ogni caso, il circolo di Gournay ha una concezione dinamica dell'idea di concorrenza. La concorrenza è una tensione, come lo scontro delle passioni in Montesquieu. L'idea è che il sistema sia destinato ad evolvere incessantemente. Compiono nuovi bisogni ed i prezzi non possono che cambiare. Sarà la concorrenza ad organizzare questo nuovo equilibrio. Essa sarà instaurata dal legislatore, ma ciò non impedirà la libertà. In definitiva, è esattamente ciò che dice lei, anche se io ho presentato la questione secondo un'altra prospettiva. Dal mio punto di vista, lo «scontro delle passioni» e le conseguenze che ne traggono Montesquieu o il circolo di Gournay non sono incompatibili con i principi del liberalismo così come lei li ha espressi. Tuttavia, e insisto su questo punto, in Gournay e nei suoi sodali (eccezion fatta per Turgot, per le ragioni che ho indicato), la concorrenza sfocia in un equilibrio dei poteri che è armonioso solo in virtù della distribuzione di questi ultimi; quando tale distribuzione è o diventa troppo iniqua, deve essere corretta. Mi pare che l'introduzione della nozione di armonia (o di ordine naturale) permetta di eliminare questa tensione, stabilendo che la libertà non potrebbe generare un'ineguaglianza tanto forte da mettere in pericolo l'esistenza stessa della libertà.

PHILIPPE NEMO: C'è un buon sistema per accertarlo. Lei ha detto che i suoi autori volevano «organizzare la libertà». Questo significa che intendono limitarla o che vogliono instaurare un quadro legislativo capace, al contrario, di favorirla, come quando Turgot ha soppresso le corporazioni?

LOÏC CHARLES: L'idea difesa da Clicquot de Blervache o da Gournay di modificare le corporazioni, o anche l'iniziativa di Malesherbes di cambiare i regolamenti della Librairie, non consistono nel sopprimere completamente la regolamentazione. In effetti, ciò che essi vogliono è sostituire un'organizzazione amministrativa all'organizzazione corporativa. Non vi saranno più monopoli corporativi, ma vi sarà sempre un controllo sociale. Non vi saranno più diritti da pagare, né privilegi da acquistare, ma i lavoratori di ogni mestiere dovranno essere registrati e gli imprenditori si dovranno debitamente dichiarare all'amministrazione.

PHILIPPE NEMO: Ma è proprio questo ciò che chiamiamo “liberalismo”! Tutti riconoscono che oggi in Francia non vi è più un regime corporativo e tuttavia esistono un registro del commercio, delle formalità da espletare per creare un’impresa, degli obblighi precisi imposti alle imprese in materia di pubblicazione dei bilanci, un controllo delle operazioni di borsa e così via. Perfino nei Paesi più liberali, come gli Stati Uniti, l’economia di mercato non è priva di un’amministrazione. Perciò il fatto che gli amministratori del circolo di Gournay vogliano instaurarne una non dimostra affatto che non siano liberali.

ALAIN LAURENT: È chiaro che, almeno per Turgot, la politica di soppressione delle corporazioni è un’applicazione diretta delle teorie liberali, e non l’effetto di una qualche volontà di “controllo sociale”. Nell’*Elogio di Gournay*² o anche nella motivazione dell’editto di soppressione delle giurande³ e delle corporazioni, egli precisa che, in seguito a tali misure, ogni individuo, anche se povero o straniero, potrà esercitare qualsiasi attività commerciale ed entrare in libera concorrenza con tutti. Vi saranno dunque meno controllo e più libertà. Questa misura corrisponde alla teoria classica del liberalismo. Turgot ritiene che esista realmente un diritto naturale di ogni individuo di essere proprietario della sua forza lavoro e di disporne come crede per il perseguimento dei propri interessi, purché questi non danneggino gli equivalenti diritti altrui. Egli è estremamente attaccato a ciò che molto spesso chiama, negli stessi testi degli editti reali che ha redatto, il diritto naturale di proprietà. Per natura, ognuno è giudice di gran lunga migliore di chiunque altro del proprio interesse. Peraltro, per Turgot è chiaro che le corporazioni, le giurande e via dicendo sono un ostacolo alla prosperità economica. Perciò, sia dal punto di vista dell’individuo, sia da quello della collettività, è necessario sopprimere le corporazioni. Vi è inoltre in Turgot un radicalismo che spiega le opposizioni che ha dovuto fronteggiare quando ha affrontato tali questioni.

PHILIPPE NEMO: La nozione di “controllo sociale” è ambigua. La si può intendere in un senso colbertista, mercantilista, o, al contrario, in un senso nettamente liberale. È chiaro che per Turgot è necessario un “controllo sociale”, per proteggere meglio il diritto dell’individuo ad utilizzare le proprie

2. Trad. it. in *Biblioteca dell’economista*, Torino, cugini Pomba, prima serie, vol. 1, pp. 279-297)

3. Carica conferita ad uno o più membri di una corporazione professionale antica, scelti per rappresentarla o difenderla [N.d.T.].

conoscenze e possibilità in vista dei propri obiettivi e per permettere a questo comportamento policentrico di produrre dei benefici effetti collettivi. Ci si deve assicurare che l'agente economico abbia un nome, un indirizzo, dei soci e un capitale che possano rendere credibili gli impegni che esso prende nei confronti altrui. Solo così si può sperare che, in un mercato anonimo in cui le persone non si conoscono, i contratti si concluderanno rapidamente e gli affari si moltiplicheranno. Lo sviluppo economico esige un quadro amministrativo e giuridico. Bisogna stabilire lo *status* sociale degli individui, proprio perché la libertà individuale si sviluppi! Grazie ad un simile apparato giuridico – quello che manca alle società del terzo mondo che ha così bene studiato l'economista peruviano, Hernando de Soto, nel suo libro *Il mistero del capitale*⁴ – si può sviluppare l'economia di mercato, la cui crescita è strettamente connessa, credo, a quella dello "Stato di diritto", nell'Europa di quell'epoca. Non si potrebbe dunque presentare l'amministrazione moderna auspicata da Turgot come l'espressione di una sorta di diffidenza antiliberalista o nostalgicamente dirigista.

LOÏC CHARLES: Glielo concedo per quanto concerne Turgot o Morellet. Ma penso che le cose siano meno chiare per gli altri membri del circolo di Gournay. È vero che, *grosso modo*, hanno tutti la stessa concezione della concorrenza che ha Turgot. Se gli agenti economici si comportano come si suppone che si comportino, ossia razionalmente, il sistema si dirigerà verso un *optimum*. Ma Forbonnais si oppone a Turgot e ai fisiocratici sulla questione della libertà del commercio dei grani. Egli pensa, infatti, che gli individui non adottino nella realtà il comportamento che Turgot e i fisiocratici attribuiscono loro nella teoria: dal loro punto di vista è più «razionale» avere lo stesso comportamento che la teoria reputa «irrazionale». Consapevole di ciò, il Legislatore dovrà proteggerli. In questo senso, direi che se lo sfondo teorico del circolo di Gournay può essere considerato "liberale", le loro preoccupazioni concrete in quanto amministratori li portano ad un atteggiamento differente⁵. Ciò vale anche per lo stesso Turgot. All'epoca della "guerra delle farine", egli chiedeva agli Intendenti e agli altri responsabili dell'amministrazione locale il nome degli agitatori, per farli impiccare senza processo. Questo dimostra che è necessario separare ciò che rientra nel campo della pratica di governo

4. Trad. it. Garzanti, Milano 2001.

5. Si veda anche, su questo soggetto, quanto afferma Gilbert Faccarello sulla controversia Turgot-Necker, *supra*.

quotidiana da ciò che rimane nella sfera della teoria politica o economica. Sul piano teorico, Turgot è incontestabilmente un liberale. Ma la sua pratica non è sempre coerente con la sua teoria. Nella Francia di Luigi xv o di Luigi xvi non è facile essere liberali. Quando era già Intendente del Limosino, Turgot era obbligato a domandare denaro al re per acquistare grano, onde evitare un'ecatombe.

ALAIN LAURENT: Non vedo dove starebbe l'incoerenza, nel voler difendere il diritto con la forza. Quando il diritto è violato, bisogna prendere provvedimenti. I liberali non hanno mai detto che, all'occorrenza, non bisognasse difendere il diritto in modo energico. Dunque, l'uso della forza contro i fautori della guerra delle farine – che lo si approvi o meno – non è, in sé, in contraddizione con il liberalismo di Turgot. D'altra parte, quando era Intendente del Limosino, egli cercava di arrangiarsi, come farebbe oggi un prefetto di idee liberali, ma costretto ad applicare la politica di un governo che non lo è affatto. Sotto Luigi xv, Turgot non ha cariche pubbliche, dunque non si può ricavare dal fatto che richieda un aiuto a Parigi alcun argomento per concludere che non è coerente con se stesso.

LOÏC CHARLES: È vero che si può essere “prefetto” e “liberale”, anche se questo implica una certa elasticità intellettuale. Tra gli ispettori delle manifatture, almeno tre erano liberali, o almeno membri del circolo di Gournay: Abeille, molto vicino a Turgot, Clicquot de Blervache, di cui ho già parlato, e, più tardi, Dupont de Nemours. Philippe Minard, nel suo libro sull'amministrazione del commercio in Francia, ha mostrato che tutti questi funzionari hanno cercato di conciliare, non senza una certa tensione, una pratica che non poteva facilmente allontanarsi dalle vecchie abitudini dirigiste e alcune riforme amministrative che andavano in un senso liberale.

ALAIN LAURENT: Ho molto apprezzato ciò che lei ha detto sul fatto che, intorno alla metà del Settecento, non esiste dissociazione tra libertà politica e libertà economica. Questo conforta la mia tesi secondo cui è arbitrario stabilire una cesura tra un presunto liberalismo economico ed un presunto liberalismo politico. Così facendo, si dovrebbero distinguere anche socialismo politico e socialismo economico, o sovranismo politico e sovranismo economico. Se questa distinzione viene avanzata solo per il liberalismo è perché il liberalismo politico si è imposto e si vuole discreditare il liberalismo economico. Ma la verità è che l'uno implica l'altro! In ogni caso, nell'Ottocento non c'è

un solo autore o un solo teorico che faccia una distinzione di principio tra i due liberalismi.

PHILIPPE NEMO: Potremmo tornare su un aspetto della sua relazione che, personalmente, mi ha molto interessato: le riforme della Librairie? È un argomento che andrebbe studiato in modo approfondito. È un singolare paradosso che sia lo stesso uomo, Malesherbes, che ha ricoperto così a lungo la funzione di ufficiale censore a fare le proposte più avanzate sulla libertà del commercio dei libri e dei giornali. In Inghilterra, nel secolo precedente, la fecondità del pluralismo intellettuale era stata valorizzata da importanti contributi teorici come l'*Areopagitica*⁶ di Milton. Ma questo testo anti-censura sarà tradotto da Mirabeau figlio (peraltro severamente censurato nei suoi passaggi sul Cristianesimo) solo alla fine del secolo. Fino alla Reggenza, predomina ancora lo stato d'animo che ha reso possibili la Revoca dell'Editto di Nantes e le repressioni contro i giansenisti o i quietisti. Sappiamo con certezza che cosa ha modificato questo stato d'animo, iniziando ad introdurre in Francia l'idea che il pluralismo intellettuale debba essere non solo tollerato, ma incoraggiato e persino deliberatamente organizzato dalla legislazione? E Malesherbes ha avuto un ruolo importante in tutto ciò?

LOÏC CHARLES: Il ruolo di Malesherbes non è stato molto studiato. Malesherbes non è mai stato Controllore generale come Turgot, ma la sua azione, più discreta, si estende su un periodo di tempo assai più lungo. Penso che il punto di vista di Malesherbes non sia strettamente personale, ma rifletta ciò che si trova in altri membri del circolo di Gournay. La prima traccia di una discussione sulle questioni della censura e della Librairie è in uno scambio con Forbonnais. Questi voleva far vietare un libello di Fréron. Malesherbes soddisfa questa richiesta, ma spiega a Forbonnais che non ne approva il principio. Forbonnais gli invia allora uno scritto, su cui Malesherbes prende degli appunti. Da ciò si può concludere che tali discussioni siano innanzitutto richieste dall'attualità e dalla pratica di questi membri dell'alta amministrazione. Essi scoprono che lasciare la libertà ai cittadini è molto spesso il mezzo più funzionale alla risoluzione dei problemi.

YVES CITTON: Sappiamo che Malesherbes ha vietato a Pierre Rousseau, l'editore del *Journal encyclopédique*, di pubblicare il giornale in Francia. La sua

6. Trad. it. Laterza, Roma-Bari 1987.

argomentazione, secondo Jacques Wagner, sarebbe stata che bisognava preservare una nicchia protetta per ogni tipo di pubblicazioni – che si trattasse di economia politica o di critica letteraria – e non autorizzare la concorrenza in questi settori al fine di mantenere una base di lettori sufficiente perché ogni pubblicazione potesse sopravvivere economicamente. Sarebbe dunque un'argomentazione simile a quella di Diderot nella sua *Lettre sur le commerce de librairie*: per garantire la qualità dei dibattiti e la nascita di una vera opinione pubblica bisogna controllare e limitare la concorrenza a livello economico. Ciò equivarrebbe, malgrado quanto è stato detto, a dissociare liberalismo economico e liberalismo politico. Che cosa ne pensa?

LOÏC CHARLES: È vero che quando un giornale deteneva un privilegio, che spesso aveva pagato, l'amministrazione non poteva più autorizzare ufficialmente un giornale concorrente: la pubblicazione che subiva la concorrenza aveva fondati motivi per presentare una denuncia in merito. In compenso, Malesherbes poteva chiudere un occhio sul fatto che alcuni giornali pubblicati all'estero (o supposti tali) fossero distribuiti a Parigi. In questo caso non c'era concorrenza legale, i giornali in questione erano solo tacitamente tollerati, in modo che, in caso di problemi, l'amministrazione potesse sempre dire che non aveva concesso la propria autorizzazione. Da qui l'atteggiamento di Malesherbes nel caso del *Journal encyclopédique*. Paradossalmente, egli vieta questo giornale per proteggere meglio il movimento enciclopedico contro i suoi avversari, ossia i parlamenti. Avrebbe infatti potuto lasciar entrare il giornale a suo piacimento, in quanto i parlamenti non potevano opporsi a questa misura di semplice ordine pubblico. Al contrario, se avesse concesso un'autorizzazione ufficiale, i parlamenti avrebbero potuto annullarla. Questo sistema un po' contorto non soddisfa però del tutto Malesherbes, se è vero che, nei *Mémoires sur la Librairie*, egli arriva a proporre la soppressione del regime dei privilegi.

Illuminismo e laissez-faire: Turgot, tra i Fisiocratici e la “parentesi americana”

Nel giro di due anni, tra il 1765 e il 1767, vengono pubblicati in Francia, in una sorta di “fuoco incrociato”, il *Droit naturel* di Quesnay, le *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*¹ di Turgot, le *Observations* di Forbonnais, *Physiocratie*² (i testi di Quesnay curati da Dupont de Nemours) e *L'Ordre naturel et économique des sociétés politiques* di Mercier de la Rivière. Vedendo la luce meno di un decennio dopo la morte di Gournay – osannato nell'*Éloge* che ne fece subito Turgot (1759) – e la pubblicazione, tra il 1756 e il 1760, de *L'ami des hommes*³ di Mirabeau (padre), questa densa produzione editoriale di economia politica rappresenta un momento forte, quasi costitutivo, di ciò che potremmo chiamare la “French connection” liberale della seconda metà del diciottesimo secolo, molto impregnata di giusnaturalismo. L'impostazione di questi scritti contrasta con quella dei contributi pubblicati nello stesso periodo Oltremarica. L'entusiasmo forse eccessivo suscitato da questi ultimi, di ispirazione ugualmente liberale, ma caratterizzati da una decisa impronta utilitaristica, ha contribuito ad accreditare la tesi – certo discutibile – secondo cui il liberalismo moderno è principalmente figlio della tradizione anglo-scozzese.

Tornando alla Francia, in un contesto di intensa fecondità intellettuale emancipatrice (Voltaire, Diderot, l'*Encyclopédie*...), appaiono testi e spunti che sarebbe assolutamente sbagliato ridurre ad un paradigma unico, caratterizzante lo spirito di quell'epoca. Senza dubbio i Fisiocratici e Turgot hanno in comune una ferma ostilità nei confronti dell'intervento (di tipo “mercantilista”) del governo nell'economia; essi ritengono che quest'ultima sia capace di regolarsi come un ordine spontaneo sulla base di leggi naturali e che sia necessario comprendere e rispettare le condizioni di base che garan-

1. Trad. it. *Riflessioni sulla formazione e distribuzione delle ricchezze*, Editori Riuniti, Roma 1975.

2. Trad. it. *Trattati complessivi della scuola fisiocratica*, cugini Pomba, Torino 1850.

3. Trad. it. *L'amico degli uomini ovvero trattato della popolazione*, nuova stamperia d'Alessandro Mucci, Siena, 1783.

tiscono tale autoregolazione (pienezza del diritto di proprietà, libertà degli scambi, e così via). Il pensiero fisiocratico ha come punto di riferimento un “ordine naturale” statico che privilegia in modo pressoché esclusivo un’economia essenzialmente agricola, concepita come fondamento di un regime politico assai gerarchizzato, già superato dal corso delle cose; al contrario, il pensiero di Turgot conferisce rilievo ai diritti dell’uomo, così come alle prerogative dell’industria e della finanza. Nel solco tracciato da Gournay, egli comprende ciò che rende legittimi ed efficienti i processi di liberalizzazione e preannuncia l’apertura alla modernità democratica e capitalista. Turgot è del resto il primo ad essere consapevole della distanza che lo separa dall’approccio riduttivo, dogmatico e autoritario della Fisiocrazia, non esitando a criticarne lo “spirito settario”, in una lettera del 1774 indirizzata a Dupont de Nemours, e a bollarla come “setta economicistica”. Mentre i Fisiocratici – come indica molto precisamente il loro nome (scelto dallo stesso Dupont de Nemours) – si interessano ai meccanismi di una «natura» che domina e regge gli esseri umani, Turgot si fonda innanzitutto sul “sistema della libertà” (un’espressione fondamentale, che si trova sottolineata nel suo celebre testo, *Riflessioni sulla formazione e la distribuzione delle ricchezze*). Una libertà che, per essere “naturale”, deve essere innanzitutto individuale e che si rivela portatrice di creatività e di responsabilità, sotto la tutela del diritto. È la libertà del liberalismo, di cui in Francia Turgot sembra davvero essere il primo vero maestro, sul piano della teoria – ma anche della prassi.

1. LAISSER-FAIRE GLI INTERESSI PARTICOLARI

Nell’ordine dell’economia, l’avvento del “sistema della libertà” si traduce nella celebre e decisa ingiunzione rivolta ai governanti: lasciate libertà d’azione ai privati che intraprendono, creano, investono, producono, scambiano o consumano. Turgot non è il primo a formulare questo principio ispiratore della libertà economica. Lo riprende da alcuni economisti che lo hanno preceduto (Argenson e soprattutto Gournay), ma approfondendone ed estendendone il significato e la portata, fino ad elevarlo a massima emblematica (*laissez-faire*), in seguito ripresa con entusiasmo dai liberali francesi e inglesi del secolo successivo.

Per Turgot, alla base della logica dell’attività economica si trova l’“interesse particolare” o “interesse proprio”, motore primo dell’agire umano in generale: «Gli uomini sono sempre illuminati da un interesse prossimo ed evidente» (1759). Questa potente motivazione degli sforzi individuali perde la sua legittimità vitale solo quando si trasforma in arbitraria ricerca di vantaggi

(quali monopoli o privilegi) che impediscono ad altri interessi particolari di trovare anch'essi la loro soddisfazione. L'individuo, l'unico in grado di poter conoscere intimamente i propri bisogni e le proprie aspirazioni personali, così come di sperimentare concretamente la singolarità del contesto nel quale si iscrive la sua azione, dispone, secondo Turgot, molto più di chiunque altro della competenza per determinare quelli che sono i suoi veri interessi e per assumersi la responsabilità dei mezzi da utilizzare per soddisfarli:

È inutile di provare che ciascun privato è il solo giudice competente dell'impiego più vantaggioso della propria terra e delle proprie braccia. Egli solo ha le cognizioni locali, senza le quali l'uomo più illuminato non ragiona che alla cieca. Egli solo ha una speranza tanto più sicura quanto che la è limitata ad un solo oggetto. Egli s'istruisce con reiterate prove, coi propri successi, colle proprie perdite, ed acquista un tatto la cui finezza, aguzzata dal sentimento del bisogno, sorpassa di gran lunga tutta la teoria dello speculatore indifferente (1759; trad. it. p. 286).

Una delle conseguenze fondamentali di questo riconoscimento dell'interesse particolare come guida e maestro accorto è che l'attribuzione del valore alle cose, nell'attività di produzione o nel libero scambio indotto dalla divisione del lavoro, diventa una questione essenzialmente soggettiva. In realtà, sia in un progetto di articolo del 1769, «Valeurs et monnaies»⁴, sia nelle *Riflessioni sulla formazione e la distribuzione delle ricchezze*, Turgot propone una pionieristica quanto brillante *analisi soggettivista del valore*, legata alla comprensione della natura del "libero scambio" che "aumenta la ricchezza" di ognuna delle sue parti:

il valore di ciascuna delle cose scambiate non ha altra misura che il bisogno o il desiderio dei contraenti equilibrato fra entrambe le parti, e non è fissato che dall'accordo delle loro volontà (*Riflessioni...*, § 31, p. 53).

Anche qui, l'interesse particolare e le preferenze che esso esprime svolgono un ruolo essenziale.

A questo progresso teorico di considerevole portata (inscindibile dal ricorso ad una semantica connotata in senso modernista: "imprenditore", "consumatore", "capitalista", "salarato", e "[grande] mercato"), che anticipa l'approccio "austriaco", Turgot ne unisce un altro, evidentemente legato al primo: la necessità di introdurre e rispettare la libertà dello scambio, ossia di

4. Trad. it. "Valori e monete" in *Biblioteca dell'economista*, prima serie, cugini Pomba, Torino 1850, pp. 346-359).

lasciar fare i soggetti economici e sociali affinché i prezzi riflettano la realtà delle interazioni tra produttori e consumatori, ma anche tra imprenditori e lavoratori. «Lasciateli fare, questo è il grande ed unico principio» (1757). Nelle sue *Réflexions sur un mémoire de Vergennes sur la guerre américaine* (1776), preciserà ancora che «saggia e felice (è) la nazione» che comprende che non vi è niente di meglio per lei che

impiegare tutte le proprie braccia nella maniera più utile all'individuo che lavora, vale a dire nella maniera in cui ciascuno, guidato dal proprio interesse, le impiegherà, se lo si lascia fare...

Libertà del lavoro, libertà del commercio, e dunque libertà della concorrenza (in una lettera all'abate Terray del 1770, egli sottolinea l'efficienza della «sola azione degli interessi degli uomini animati e bilanciati dalla libera concorrenza»), sono dunque la traduzione concreta del principio del *laissez-faire* e, soprattutto, la messa in pratica del «sistema della libertà». È a ciò che Turgot, divenuto Controllore generale delle finanze nel 1774, si dedicherà attivamente, in particolare riguardo alla liberalizzazione del commercio dei grani, poiché da questo dipende la prosperità di tutti:

Le riflessioni e l'esperienza dimostrano anche che, per soddisfare i bisogni del popolo, la via del libero commercio è la più sicura, la più rapida, la meno dispendiosa e la meno soggetta ad inconvenienti... Più il commercio è libero, animato ed esteso, più il popolo è rifornito prontamente, efficacemente e abbondantemente... (1774).

“Lasciar fare” i soggetti dello scambio economico implica, d'altra parte, che siano smantellati l'apparato statale di regolamentazione e di tassazione, così come i privilegi e i monopoli di cui beneficiano eccessivamente le corporazioni. È a questo che Turgot si dedicherà con notevole energia nei due anni durante i quali si occuperà di affari pubblici, a rischio di attirare su di sé l'odio di tutta una coalizione di nemici giurati.

2. ILLUMINISMO E DIRITTI NATURALI DEL SINGOLO UOMO

A questo “illuminismo” liberoscambista per quanto riguarda l'ambito dell'economia politica, Turgot associa un altro tipo di “illuminismo”, anch'esso riconducibile ad un'ispirazione liberale, intesa nella sua più generale accezione umanistica di riconoscimento e tutela dei diritti imprescindibili dell'individuo. A dire il vero, questi due tipi di “lumi” sono intimamente legati e

interconnessi. La libertà economica di cui deve beneficiare l'individuo al momento dello scambio è, al tempo stesso, la conseguenza del godimento dei suoi diritti naturali, e ciò che sostiene concretamente l'esercizio di questi ultimi. L'evidenza di questo stretto collegamento smentisce totalmente la favola diffusa da Michel Foucault a proposito dei pionieri dell'economia politica "alla francese" di quest'epoca (dunque, di Turgot in primo luogo). Nel suo *Naissance de la biopolitique*⁵ (Gallimard, 2004), il filosofo ha sostenuto che

il soggetto del diritto (del diritto naturale) e il soggetto d'interesse non obbediscono assolutamente alla stessa logica. [...] Il mercato e il contratto funzionano in modo del tutto opposto l'uno all'altro (p. 28; lezione del 28 marzo 1979 al Collège de France).

Al contrario – e contrariamente alla stessa vulgata fisiocratica – il pensiero di Turgot si fonda sull'affermazione di una necessaria reciprocità di prospettiva tra la logica della libertà economica e quella, di ordine giuridico-politico, della libertà dell'individuo secondo il giusnaturalismo moderno. Questa è anche la parte più essenziale ed originale del suo contributo all'economia politica dell'Illuminismo.

Non meno onnipresente nella sua opera dell'apologia del *laissez-faire* e della libera concorrenza, il riferimento al diritto naturale degli individui costituisce anche la premessa fondamentale della libertà economica. È proprio perché l'individuo ha per natura dei diritti – innanzitutto quello di lavorare e di disporre liberamente dei frutti che derivano dalla sua opera, ossia il diritto di proprietà – che bisogna lasciarlo fare. È proprio perché la libertà di produrre, possedere, consumare, scambiare e contrattare è filosoficamente legittima che essa deve essere sottratta ad ogni intrusione governativa; solo da tale autonomia, essa può risultare efficace.

Ma questo giusnaturalismo fondativo ha una portata politica più generale, che va ben oltre l'economia:

I cittadini hanno dei diritti e tali diritti sono sacri per il corpo stesso della società; essi esistono indipendentemente da questa (1757).

Anche l'individuo ha i propri diritti, che la società può sottrargli solo con la violenza e con un uso illegittimo della forza generale (1778).

Nel suo *Mémoire sur les municipalités*, scritto quando Turgot era al governo, si ritrova la stessa insistenza:

5. Trad. it. *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 224-225.

I diritti degli uomini riuniti in società non sono affatto fondati sulla loro storia ma sulla loro natura.

Poiché detengono per natura questi diritti e sono, ognuno per sé, meglio in grado di conoscere i propri interessi e di agire in funzione di essi, «gli uomini non hanno bisogno di tutori» (Lettera a Dupont de Nemours, 1774). Questa innata avversione al dispotismo e all'autorità tutelare, a cui peraltro Turgot non si è sempre del tutto attenuto quando ricopriva cariche pubbliche, ha come conseguenza quella di limitare fortemente l'azione dello Stato. Quest'ultimo non deve né dettar legge né regolamentare arbitrariamente la vita degli individui e le questioni umane. Esso ha tuttavia due compiti fondamentali, l'uno concernente il perseguimento degli interessi, l'altro l'eventuale impiego della forza per far rispettare i diritti. Poiché il libero gioco degli interessi particolari può essere bloccato da molteplici intrusioni arbitrarie, spetta allo Stato facilitarne il soddisfacimento:

Ciò che lo Stato deve a ciascuno dei suoi membri, è l'eliminazione degli ostacoli che li intralcerrebbero nella loro operosità o che li disturberebbero nel godimento dei prodotti che ne sono la conseguenza (1757).

L'amministrazione deve inoltre proporsi di togliere di mezzo gli ostacoli che ritardano il progresso dell'industria diminuendo l'estensione e la certezza dei profitti (1759; trad. it. p. 286).

D'altra parte, esso deve garantire l'instaurarsi dello stato di diritto (definito dal rispetto del diritto naturale di ogni individuo):

La società (cioè lo Stato) è fatta per i privati, per proteggere i diritti di tutti e far assolvere i doveri reciproci (*Lettre sur la tolérance adressée au Grand vicairé*, 1754).

Nell'*Elogio di Gournay*, si trova ribadito questo principio. Lo Stato,

come protettore dei privati che lo compongono, ... è interessato a che nessuno possa fare all'altro danno considerevole, e da cui il privato non possa da sé garantirsi... [È come] protettore dei privati ai quali egli deve i mezzi di procurarsi col lavoro una sussistenza (trad. it. pp. 283, 286).

Allo Stato sussidiario che si limita a interventi "negativi" si aggiunge lo Stato di diritto, in quanto rispetta anch'esso il diritto e lo fa rispettare. Al di là di questi limiti, gli si chiede di astenersi in tutti i campi:

Nessuna religione ha il diritto di essere protetta dallo Stato (*Lettre...*, 1754).

Una volta instaurato questo stato di diritto, garantito da uno Stato che si limiti a tale funzione, per il resto si possono lasciar agire liberamente gli individui. Molto semplicemente, allora, l'interesse generale deriverà dal concorso delle loro azioni in un regime di libera concorrenza e di divisione del lavoro. Sempre nel suo commento apologetico delle idee di Gournay, Turgot si esprime in questi termini:

Ora è chiaro che l'interesse di tutti i privati, disimpacciato d'ogni pastoia, adempia necessariamente a tutte queste vedute di utilità generale [...] l'interesse privato abbandonato a sé medesimo produrrà sempre più sicuramente il bene generale che non le operazioni del governo (trad. it. pp. 284, 286).

Si apprezza qui un altro tratto notevole del genio teorico di Turgot: quello di avere per primo percepito ed esplicitato la natura dell'interesse generale. L'interesse generale correttamente inteso non è né la semplice somma degli interessi particolari, né l'affare o il monopolio dello Stato, né una misteriosa entità che plana al di sopra degli individui (e che impedirebbe loro di perseguire i loro interessi), bensì il prodotto di una complessa sinergia regolata dal diritto, che ne fa l'artefice del legame sociale.

3. I DISCEPOLI DI TURGOT E LA SECONDA "SCOPERTA DELL'AMERICA"...

Nel biennio 1775-1776, mentre Turgot tenta di applicare i propri precetti liberalizzando il commercio dei grani e sopprimendo corvée, monopoli e corporazioni, si ha a livello intellettuale un altro momento significativo nella diffusione delle tesi liberali. Appena prima che Condillac pubblichi il suo trattato *Du commerce et du gouvernement considérés relativement l'un à l'autre*⁶ (1776), decisamente improntato all'ideologia del libero mercato, due dei suoi più fedeli discepoli si distinguono a loro volta come autori di testi certo non più importanti sul piano teorico, ma altamente emblematici del corso preso dal dibattito intellettuale in Francia, a quell'epoca. Si tratta della *Lettre sur le commerce des grains* di Condorcet e della *Table raisonnée de l'Économie politique* di Dupont de Nemours. Entrambi questi autori pubblicheranno inoltre degli elogi di Turgot dopo la sua scomparsa, a soli 54 anni,

6. Trad. it. *Il commercio e il governo considerati l'uno relativamente all'altro*, Stamperia Bolognese, Genova 1816.

nel 1781 (anche se la parte sostanziale della sua opera economico-politica viene cancellata dal suo successore Necker): il *Mémoire sur la vie de Turgot* di Dupont de Nemours (1782-1786) e la *Vie de Mr. Turgot* di Condorcet (1786) rappresentano le migliori introduzioni possibili ai valori e ai principi che hanno guidato l'azione del loro mentore.

Come Condillac, Condorcet incarna perfettamente il “filosofo dei Lumi”. Ciò che si tralascia troppo spesso di segnalare è che anche questo apostolo del progresso era stato naturalmente conquistato dalla nuova teoria economica del *laissez-faire*. Nel suo *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*⁷ (1793), tanto esaltato due secoli dopo dai seguaci del socialismo, egli scrive, ad esempio:

si vedono, cionondimeno, per una legge generale del mondo morale, gli sforzi che ciascuno fa per sé stesso, servire al bene di tutti (p. 187; trad. it. p. 256).

Non si tratta forse di un'adesione esplicita alla metafora della “mano invisibile”, che guida gli egoistici interessi particolari? Lo stesso maestro di questi autori, Turgot, è, per molti versi, un illuminista nel senso più ampio del termine, avendo compreso che il principio del *laissez-faire* e il riferimento ai diritti dell'uomo derivano da una comune matrice individualistica, caratterizzata dal primato del diritto di proprietà. Come tanti altri pensatori dell'Illuminismo francese, Turgot erige la «retta ragione» a guida privilegiata dell'azione umana e aderisce intellettualmente al processo di secolarizzazione che, insieme a quello dell'individualizzazione, segna l'avvento delle società aperte occidentali. Non sorprende dunque che Voltaire – anch'egli pienamente convinto, sia detto di sfuggita, della fondatezza della libertà economica – sia stato uno dei più zelanti ammiratori e un attivo sostenitore di Turgot. Entrambi erano frequentatori assidui dei salotti dove si praticava, tra Enciclopedisti, il libero commercio delle idee.

Quanto a Dupont de Nemours, la sua evoluzione si compie gradualmente, sotto la decisiva influenza di Turgot. Dall'ortodossia fisiocratica, egli approda ad una concezione dell'economia politica più benevola nei confronti dell'imprenditore capitalista; del resto, com'è noto, diventerà egli stesso imprenditore, una volta stabilitosi negli Stati Uniti. Questo esito inatteso, seppur consequenziale, del suo itinerario ricorda opportunamente che Turgot e la sua orbita liberale sono stati simpatizzanti dichiarati - e spesso molto attivi - della causa della Rivoluzione americana. In un certo senso, essi hanno fatto vivere alla Francia malata di Ancien Régime una “parentesi

7. Trad. it. *Quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Rizzoli, Milano 1989.

americana”, tante erano le affinità tra le loro concezioni e quelle dei liberali d’Oltreoceano, sia durante la guerra d’indipendenza, sia dopo la loro ascesa al potere. I liberali americani dell’*Enlightenment* e i liberali francesi delle *Lumières* hanno intessuto tra loro legami molto stretti. Se Jefferson arriva come ambasciatore a Parigi solo nel 1785, ossia quattro anni dopo la morte di Turgot, egli ha tuttavia avuto tutto il tempo per stringere amicizia con Dupont de Nemours e di aprirsi, per suo tramite, alle idee di Turgot. Ma il suo predecessore all’ambasciata, Benjamin Franklin, che ha soggiornato in Francia dal 1776 al 1783, è testimone della fine del breve passaggio di Turgot agli affari pubblici, quando soltanto ragioni di bilancio rendono quest’ultimo riluttante nei confronti di un intervento militare francese a sostegno degli Americani. Dupont de Nemours correggerà il tiro nel 1783. Felicamente ispirato dall’ambiente intellettuale liberale che vi incontra, Benjamin Franklin (noto per essere un sostenitore del “non governare troppo” e di un “governo frugale”) mette a profitto i propri anni parigini, scrivendo alcuni dei testi che compaiono nei suoi *Essais de morale et d’économie politique* e che Édouard Laboulaye, convinto liberale e grande conoscitore della società americana, tradurrà in francese nel secolo seguente. Non vi è dubbio che in tale ambiente Turgot si sarebbe sentito come a casa.

Come la Rivoluzione americana, grazie in particolare a Jefferson, ha dato vita ad una nazione orientata in senso fondamentalmente liberale, non solo dal punto di vista costituzionale, ma anche culturale, allo stesso modo i primi anni della Rivoluzione francese avrebbero potuto, in maniera analoga e sotto l’influsso di Turgot, Condorcet, Dupont de Nemours e Destutt de Tracy, avviare la Francia verso un destino simile. Ma conosciamo bene il seguito. Prima il social-fascismo giacobino, poi il dispotismo napoleonico, hanno ucciso sul nascere i germi depositati durante il “momento Turgot”. Rinnegando colui che era stato uno dei più lucidi e coraggiosi riformatori dello Stato, la Repubblica francese ha preferito rinchiudersi a poco a poco nella sua eccezione antiliberale e rinunciare all’eredità dei Lumi. Così è la storia: nessuno è profeta in patria. Due secoli dopo, il *laissez-faire* caro a Turgot è molto più in voga (e l’espressione è anche scritta in maniera corretta!) nel Paese di Benjamin Franklin, che sulle rive della Senna.

BIBLIOGRAFIA

1) *Scritti di Turgot*

- 1754 *Lettre sur la tolérance adressée au Grand vicaire.*
 1757 Voci “Foire” e “Fondations” in *L'Encyclopédie.*
 1759 *Eloge de Vincent de Gournay* (trad. it. “Elogio di Gournay” in *Biblioteca dell'economista*, prima serie, cugini Pomba, Torino 1850, pp. 279-297).
 1766 *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* (trad. it. *Riflessioni sulla formazione e distribuzione delle ricchezze*, Editori Riuniti, Roma 1975).
 1770 *Lettre à l'abbé Terray sur le commerce des grains.*
 1774 *Edit sur la liberté de circulation des grains.*
 1776 *Edit sur la suppression de la corvée et des jurandes.*
 Réflexions sur un mémoire de Vergennes sur la guerre américaine.
 1778 *Lettre au Docteur Price.*

2) *Opere su Turgot*

- Edgar Faure, *La disgrâce de Turgot*, Gallimard, Parigi 1961.
 Alain Laurent, *Laissez faire!* (Introduzione a testi scelti di Turgot), Les Belles Lettres, Parigi 1997.
 Jean-Louis Poirier, *Turgot* (biografia), Perrin, Parigi 1999.
 J.-Th. Ravix e P.-M. Romani, “Le système économique de Turgot”, Introduzione alla riedizione delle *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*, Garnier-Flammarion, Parigi 1997.
 Murray N. Rothbard, “L'Eclat de Turgot”, *Journal des Économistes et des Études humaines*, marzo 1995.

Gli Idéologues e il liberalismo

Gli Ideologi sono un gruppo di intellettuali e di uomini di cultura francesi dell'epoca della Rivoluzione, dell'Impero e della Restaurazione, che assicura la continuità tra lo spirito dei Lumi, il razionalismo e il repubblicanesimo del Diciannovesimo secolo. Essi appartengono essenzialmente e naturalmente alla storia della democrazia liberale, essendo i continuatori di Turgot e dei Fisiocratici e i predecessori di Dunoyer, Bastiat o Laboulaye, e saranno il punto di riferimento intellettuale obbligato dei fondatori della Seconda e della Terza Repubblica.

Chiunque voglia tentare di ricostruire la storia delle scienze e la storia politica della Francia di quell'epoca non può prescindere dal prendere in considerazione questi autori. Essi hanno avuto un ruolo fondamentale nello sviluppo delle scienze, in particolare della chimica, della biologia e della medicina, ma anche nella nascita di quelle che di lì a poco verranno chiamate le "scienze umane". Non esiste alcuna dottrina moderna della storia che possa prescindere dalla loro dottrina della "perfettibilità". Sono, infine, all'origine dei moderni studi filologici e grammaticali. Essi appartengono a pieno titolo alla storia delle istituzioni scolastiche e scientifiche francesi, essendosi trovati in prima linea tanto nelle discussioni teoriche sull'argomento durante la Rivoluzione, quanto nelle realizzazioni pratiche, quando assumono cariche politiche, vale a dire al tempo della Convenzione termidoriana, sotto il Direttorio e durante i primi mesi del Consolato. Sono gli artefici e i promotori delle Scuole centrali, antenate dei licei moderni, dell'Institut de France (in particolare della sua famosa seconda classe, quella delle scienze morali e politiche) e delle "scuole speciali", le future Grandes Ecoles.

Un gruppo tanto importante non avrebbe mai dovuto essere dimenticato, né smettere di essere studiato, non diversamente, ad esempio, dai Filosofi del Settecento, dagli Enciclopedisti o dai rappresentanti dell'"idealismo tedesco". Eppure gli Ideologi sono stati praticamente occultati dalla storiografia francese ufficiale e sembra proprio che ciò sia dovuto al loro liberalismo. In generale, se ne parla poco; quando se ne parla, è per celebrare il loro ruolo nella storia delle scienze; vengono invece taciuti i loro contributi alla scienza

economica ed il loro approccio liberale¹; oppure si cita il loro impegno nell'edificare le istituzioni scientifiche e scolastiche del Paese, ma senza porre in rilievo il fatto che essi erano contrari ad ogni forma di monopolio educativo da parte dello Stato, in quanto identificavano tale statalizzazione dell'istruzione col dispotismo (quello dei giacobini prima e di Napoleone poi).

Oggi occorre dunque riscoprire, contro questo occultamento, il vero posto degli Ideologi nella storia delle idee.

Il principale studio ad essi consacrato rimane fin qui la tesi di François Picavet, che risale al 1891². Picavet si collocava nettamente nella tradizione sopra evocata. Egli apparteneva agli ambienti universitari che sostenevano la Terza Repubblica, vicini alla sua classe politica. Il saggio che egli scrisse era dedicato a Paul Janet e ad Ernest Lavisse e citava entusiasticamente Louis Liard. Allo stesso modo, va ricordato che Picavet fu un importante traduttore di Kant, uno dei principali riferimenti filosofici della Repubblica liberale. Scrivendo a proposito degli Ideologi, Picavet aveva già l'impressione di rimediare ad una dimenticanza e ad un'ingiustizia: si rammaricava infatti che ai suoi tempi i sostenitori della scienza e delle istituzioni liberali si sentissero obbligati ad inventarsi antenati scozzesi e tedeschi, dimenticando di essere soprattutto eredi dei propri compatrioti, continuatori diretti dell'Illuminismo. È a questa tradizione specificamente francese che Picavet intendeva ridare lustro.

Il mio intento, evidentemente più modesto, è di porre in evidenza, a partire da testi agevolmente rintracciabili, due aspetti peculiari del pensiero degli Ideologi, in cui si manifesta in particolar modo il loro orientamento liberale. Dopo avere richiamato in sintesi la storia del gruppo, mi concentrerò sulla dottrina della *libertà economica* di Destutt de Tracy e su quella della *libertà scientifica e scolastica* in Condorcet e Daunou.

1. GLI IDEOLOGI. UN QUADRO STORICO

È noto che ciò che determina la coesione del gruppo, e che gli è valso il suo nome, è la nozione di "ideologia" elaborata da Antoine Destutt de Tracy, autore dei monumentali *Eléments d'idéologie*³. "Ideologia", per Destutt,

1. Si veda per esempio François Azouvi (a cura di), *L'Institution de la raison*, Vrin-École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1992.

2. È stata ristampata in François Picavet, *Les idéologues. Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc., en France depuis 1789*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York 1972.

3. Trad. it *Elementi d'ideologia*, stamperia Sonzogno, Milano 1819.

significa scienza delle idee, vale a dire fisiologia, psicologia e logica della conoscenza. Questa scienza dello strumento psichico della scienza, questo nuovo *órganon*, che fa seguito a quelli di Aristotele e di Bacone, è dunque di natura tale da fondare l'epistemologia e la metodologia scientifica – ivi compreso l'insegnamento stesso delle scienze – nonché le istituzioni politiche favorevoli alla loro fioritura.

Per Destutt, «la conoscenza della genesi delle nostre idee è il fondamento della grammatica, della logica, dell'istruzione e dell'educazione, della morale e della politica» (Picavet, p. 21). Più volte viene affermata l'idea pre-positivista che l'*ideologia* è destinata a rimpiazzare la *metafisica*. L'ideologia sarà una scienza generica e, in questo senso, universale: l'unitarietà della mente e dei suoi metodi, nonostante la varietà delle conoscenze umane, costituirà del resto la giustificazione per l'unitarietà dell'Institut de France, fin dalla sua creazione. Non è certo che tutti i membri del gruppo si siano riconosciuti *in toto* nell'analisi e nel programma di Destutt. Tutti però ne hanno condiviso l'idea di base, ossia che in Francia occorre fornire solide fondamenta agli studi scientifici e alle istituzioni liberali che li rendono possibili.

1.1 Chi sono⁴?

Chi sono i membri del gruppo? Picavet propone la seguente lista di nomi, strutturata in tre “generazioni”, in cui vediamo apparire più o meno tutti i grandi studiosi e gli intellettuali del tempo.

1^a GENERAZIONE, venuta alla ribalta prima della fine del diciottesimo secolo: Nicolas de Condorcet (1743-1793)⁵; Madame de Condorcet (Sophie)⁶; Em-

4. Secondo Picavet, *op. cit.*

5. Ricordiamo le tappe della vita di Condorcet attraverso le sue opere: *Essai sur le calcul intégral* (1764); *Mémoire sur le problème des trois corps* (1767); *Essais d'analyse* (1768). Dopo il suo ingresso all'Académie des Sciences, scrive le *Lettres d'un théologien* (1772); l'Éloge de quelques académiciens morts depuis 1666 jusqu'à 1669 (1773); l'Éloge de Pascal (1776); la *Théorie des comètes* (1777). Entra poi a far parte dell'Académie française. Essendo stato molto vicino a d'Alembert, diventa il suo esecutore testamentario. Scrive quindi la *Vie de Turgot* (1786) e la *Vie de Voltaire* (1787; trad. it. *Vita di Voltaire*, Roma, Editori Riuniti, 1999). Redige il commento alla traduzione francese di Adam Smith. Viene eletto all'Assemblea legislativa a Parigi, dove presenta il suo *Projet sur l'Instruction publique*. All'epoca del processo a Luigi XVI, Condorcet chiede di appellarsi al popolo, si oppone alla condanna a morte e propone la sospensione dell'esecuzione; viene per questo emesso anche contro di lui un mandato di arresto. Rifugiatosi presso Madame Vernet, scrive l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (trad. it. *Saggio di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Editori Riuniti, Roma 1995), infine si suicida per sfuggire alla ghigliottina.

6. Fu la traduttrice della *Teoria dei sentimenti morali* di Adam Smith.

manuel-Joseph Sieyès (1748-1836)⁷; Pierre-Louis Roederer (1754-1835)⁸; Lakanal (1762-1846)⁹; Volney (1757-1820)¹⁰; Charles-François Dupuis (1742-1809); Maréchal; Naigeon; Saint-Lambert; Joseph Dominique Garat (1749-1833)¹¹; Pierre Simon, marchese di Laplace (1749-1827)¹²; Philippe Pinel (1745-1826)¹³.

7. Gran vicario del vescovo di Chartres, vicino alle idee illuministe, scrive, tra la fine del 1788 e l'inizio del 1789, *l'Essai sur les privilèges* (trad. it. *Saggio sui privilegi* in Id., *Che cosa è il terzo stato con il Saggio sui privilegi*, Editori Riuniti, Roma 1989), poi *Qu'est-ce que le tiers-état?* (trad. it. *Che cosa è il terzo stato* in *Che cosa è il terzo stato con il Saggio sui privilegi*, op. cit.). Partecipa al "club di Valois", fondato dal duca d'Orléans, dove incontra in particolare La Fayette, Talleyrand, Chamfort, Condorcet e sua moglie. Frequenta anche Dupont de Nemours, Mirabeau (figlio) e il salotto di Madame Necker (dove probabilmente incontra la giovane Madame de Staël). Deputato agli Stati Generali, partecipa attivamente al Giuramento della Pallacorda, nella «notte del 4 agosto», e alla stesura della Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo. Protesta contro la soppressione senza indennizzo della decima ecclesiastica e contro la costituzione civile del clero, che reputa contraria alle libertà religiose. Difende la libertà di stampa e vota per l'integrazione dei protestanti. Eletto alla Convenzione, è vicino ai Girondini, pur senza fare formalmente parte del loro gruppo. Vota contro il processo al re ma, dopo che questo si è svolto, si esprime a favore della «morte, senza giri di parole» (mentre Daunou, Lanjuinais, Condorcet e la maggioranza dei Girondini votano contro). "Sopravvive" al Terrore e ritorna alla vita pubblica solo dopo il Termidoro. Entra nel Direttorio ed assume un ruolo essenziale nel colpo di Stato del 18 brumaio, ma la sua partecipazione alla vita politica non durerà molto. Esiliato con la Restaurazione, muore, completamente dimenticato, nel 1836.

8. Discepolo di Turgot e dei Fisiocratici.

9. Ex-professore di filosofia in un collegio di Oratoriani (Castelnaudary, poi Moulins), poi membro del Comitato dell'Istruzione pubblica durante la Convenzione termidoriana, ricoprirà varie funzioni all'epoca del Direttorio, del Consolato e dell'Impero.

10. Constantin François de Chassebœuf, conte di Volney. Lo pseudonimo "Volney" è la contrazione delle parole "Voltaire" e "Fernel" e indica il castello presso Ginevra dove si ritira Voltaire nel 1759 [N.d.C.]. Autore di: *Voyage en Égypte et en Syrie* (1787; trad. it. *Viaggio in Egitto e in Siria: 1782-1785*, Longanesi, Roma 1974); *Ruines ou Méditations sur les révolutions et les empires* (1791; trad. it. *Le ruine, ossia, Meditazioni sulle rivoluzioni degl'imperi*, Stab. tip. G. Monti, Bologna 1861); *Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne* (1814); *Discours sur l'étude philosophique des langues* (1819; trad. it. *Discorso sullo studio filosofico delle lingue*, Stamperia, Soc. Tipografica, Napoli 1820).

11. Avrebbe scritto il discorso pronunciato da Lakanal alla Convenzione, che presentava il progetto delle Scuole Normali.

12. Celebre astronomo, matematico e fisico, autore dell'*Exposition du système du monde* (1796), Laplace entra in Senato nel 1799 e ne diventa presidente nel 1803. Sarà nominato conte dell'Impero e si alleerà, poi, con Luigi XVIII, che lo nominerà marchese e pari di Francia.

13. Medico a Bicêtre, poi alla Salpêtrière. «Propose per la medicina ciò che Lavoisier aveva avanzato per la chimica» (Picavet p. 172). Autore della *Nosographie philosophique ou méthode de l'analyse appliquée à la médecine* (1798; trad. it. *Nosografia [descrizione e classificazione metodica delle malattie] filosofica o il metodo dell'analisi applicato alla medicina*, da Torchi di Raffaello di Napoli, Napoli 1823), «il manifesto della medicina francese fino a Broussais» (Picavet), nonché del *Traité médical et philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie* (1800; trad. it. *La mania: trattato medico-filosofico sull'alienazione mentale*, Marsilio, Venezia 1987).

2ª GENERAZIONE, la cui attività si colloca ai tempi del Direttorio e del Consolato: Destutt de Tracy (Antoine Louis Claude, conte di) (1754-1836)¹⁴; Cabanis¹⁵; François Daunou (1761-1839)¹⁶; Marie-Joseph Chénier (1764-1811, fratello del poeta André); Andrieux; Benjamin Constant (1767-1830)¹⁷; Jean-Baptiste Say (1767-1832)¹⁸; Jean-Anthelme Brillat-Savarin (1755-1826)¹⁹; Lancelin (1769-vers 1805)²⁰; François-Xavier Bichat (1771-1802)²¹; Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829)²²; Jacques Draparnaud (1772-1804); François Broussais (1772-1838)²³; Joseph Droz (1773-1850)²⁴; François Thurot (1768-1832); André-Marie Ampère (1775-1836)²⁵; Pierre Maine de Biran (1766-1824)²⁶; Abel-François Villemain

14. Scrive gli *Éléments d'idéologie* (trad. it *Elementi d'ideologia del conte Destutt de Tracy*, Milano, presso A.F. Stella, 1819), che contiene i seguenti testi: *Idéologie*, 1801 (trad. it *Ideologia propriamente detta*), *Grammaire générale*, 1803 (trad. it. *Grammatica generale*), *Logique*, 1805 (trad. it. *Logica*), *Traité sur la volonté*, 1815 (trad. it. *Trattato della volontà e dei suoi effetti*). Destutt de Tracy possiede, tra l'altro, una casa ad Auteuil, dove verrà arrestato il 2 novembre 1793 (condannato a morte, la sua es l'11 termidoro, il 29 luglio 1794; viene salvato in extremis, dalla fine del Terrore). Si allea in un primo tempo con Bonaparte, di cui voterà poi la destituzione nell'aprile 1814.

15. Opere: *Rapport du physique et du moral* (trad. it. *Rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari 1973), *Lettre sur les causes premières, Observations sur les hôpitaux, Le degré de certitude de la médecine* (trad. it *La certezza della medicina*, Bari, Laterza, 1974).

16. Su Daunou, si vedano i dettagli biografici (III, 4) e il capitolo di Gérard Minart, *infra* [N.d.C.].

17. Su Constant, si veda il nostro capitolo, *infra*, [N.d.C.].

18. Su Say, si veda il capitolo di Philippe Steiner *infra*, [N.d.C.].

19. Autore della *Physiologie du goût* (trad. it. *Fisiologia del gusto*, Rizzoli, Milano 2002).

20. Autore dell'*Introduction à l'analyse des sciences*.

21. Autore delle *Recherches physiologiques sur la vie et sur la mort* (trad. it. *Ricerche filosofiche intorno alla vita, ed alla morte*, Co' Tipi dell'ed. Giuseppe Antonelli, Venezia 1841).

22. Ideatore della teoria della trasformazione delle specie, autore di *Flore française* e di numerose voci dell'*Encyclopédie méthodique* (tutte le piante dalla A alla P); *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres* (7 volumi; trad. it. *Storia naturale degli animali invertebrati*, Annesio Nobili, Pesaro 1834); *Considérations ou recherches sur l'organisation des corps vivants* (1802); *Philosophie zoologique*.

23. Illustre medico, amico di Bichat e discepolo di Pinel. Influenzato dal *Traité des dispositions innées de l'âme et de l'esprit* di Gall. Ufficiale medico durante l'Impero, è autore del *Traité de l'irritation et de la folie* (uscito postumo nel 1839; trad. it. *Della irritazione e della follia*, Stamperia del Commercio, Lugano 1829).

24. Autore di: *Essai sur l'art oratoire, Essai sur l'art d'être heureux* (trad. it. *L'arte di esser felice*, Sonzogno, Milano 1908), *Éloge de Montaigne, De la Philosophie morale, ou des différents systèmes sur la science de la vie* (1823; trad. it. *Della filosofia morale, ovvero dei differenti sistemi sulla scienza della vita*, Giò Silvestri, Milano 1854), *Pensées sur le christianisme* (trad. it. *Pensieri sul Cristianesimo come prove della sua verità*, Tipografia delle Belle Arti, Roma 1845), *Aveux d'un philosophe chrétien*.

25. *Essai sur la philosophie des sciences* (1838 e 1843, post.)

26. Celebre filosofo, autore del *Mémoire sur l'habitude*; fu discepolo di Cabanis e di Destutt de Tracy.

(1790-1870); Claude Fauriel (1772-1843)²⁷; Augustin Thierry (1795-1856); Victor Jacquemont (1801-1832); Stendhal (Henri Beyle, 1783-1842); Charles Augustin Sainte-Beuve (1804-1869); John Stuart Mill (1806-1873)²⁸.

3^a GENERAZIONE, che occupa la scena a partire dalla Restaurazione (“L’ideologia spiritualista e cristiana”): Jean-Etienne-Marie Portalis (1746-1807); l’abbé Sicard (1742-1822); Joseph-Marie Dégérando (1772-1842); Pierre Laromiguière (1756-1837); i “Laromiguiéristi”, Daube, Perrard, Armand Marrast, Roques, Car-dailiac, Valette, De Chabrier, Gibon, Saphary; Hippolyte Taine (1828-1893); Ernest Renan (1823-1892); Émile Littré (1801-1881); Théodule Ribot (1839-1916)²⁹.

1.2 *La partecipazione alla vita delle istituzioni*

a) I “salotti”

Auteuil – Dopo la morte del marito, Madame Helvétius accoglie nel proprio salotto di Auteuil d’Alembert, Thomas, Condillac, Turgot, Franklin, Mallesherbes, Condorcet, d’Holbach, Chamfort, Morellet³⁰, Cabanis, Destutt de Tracy, Volney, Garat, Chénier, Ginguéné e Daunou. Alla sua morte, nel 1800, lascia in eredità la casa a Cabanis. Da quel momento, continuano a riunirsi Destutt de Tracy, Volney, Garat, Sieyès, Laromiguière, Daunou, Dégérando, Thurot, Andrieux, Ginguéné e Fauriel, così come Maine de Biran, Droz, Ampère e l’italiano Alessandro Manzoni. Peraltro, anche Destutt de Tracy ha, come detto, una casa ad Auteuil.

La rue du Bac. – Sotto il Direttorio, un gruppo di Ideologi si riunisce in un ristorante della rue du Bac, ogni terzo giorno della decade del calendario repubblicano. Gli *habitué* sono Garat, Cabanis, Destutt de Tracy, Thurot,

27. Scrive l’*Histoire des stoiciens* (rimasta incompleta), sfidando apertamente il *Génie du christianisme* (trad. it. *Genio del Cristianesimo*, Edizioni Messaggero, Padova 1995) di Chateaubriand. «Ammiratore di Volney, amico di Madame de Condorcet, di Cabanis, legato a Madame de Staël, Constant, Manzoni e Schlegel, confidente e consigliere di Augustin Thierry, Ampère, Mérimée e Beyle [Stendhal], conosce il tedesco, l’italiano, lo spagnolo, il basco, il celtico, i dialetti della Francia meridionale, l’arabo, il sanscrito, il greco antico e moderno» (Picavet, p. 481).

28. Con l’aggiunta di questi ultimi tre nomi, si comprende l’ampiezza che Picavet vuole dare alla nozione di Ideologi: si tratta più che di un gruppo di persone che lavorarono insieme, di una vera e propria “famiglia” di intellettuali e di artisti che, anche se non sempre si conobbero, né pubblicarono un programma concertato, condivisero fondamentalmente lo stesso spirito, conferendo ad un’epoca il suo senso filosofico.

29. Si vede ancora che Picavet estende la nozione di Ideologia e il gruppo degli Ideologi a tutta una serie di sostenitori della scienza, quando non di veri e propri scienziati e di positivisti, che hanno dato lustro alla Francia del diciannovesimo secolo. A questa stregua avrebbe potuto includere molti altri membri dell’Académie des sciences morales et politiques, che tuttavia esclude (a causa, presumo, delle loro convinzioni orléaniste).

30. L’abate Morellet, compagno di Turgot al seminario di Saint-Sulpice.

Gallois, Jacquemont, Le Breton, Laromiguière, Chénier, Andrieux, Benjamin Constant e Daunou. È qui che si ordisce il complotto contro il Primo Console. Dopo che il complotto è sventato da Fouché, le cene si interrompono e gli amici si ritrovano solo ad Auteuil.

L'esistenza di tali salotti non ha affatto un valore soltanto anedddotico. È invece la prova che esiste davvero un gruppo di intellettuali in costante scambio d'idee, che condivide un'identità comune, rivendicata al cospetto delle altre famiglie ideologiche, sia di "destra" (chi ha "preconcetti", ossia i sostenitori dell'Ancien Régime), sia di "sinistra" (i "tagliatori di teste", i Giacobini).

b) Le assemblee rivoluzionarie

Lo stesso gruppo è molto attivo nelle assemblee rivoluzionarie che si susseguono, dove svolge un ruolo fondamentale nell'orientamento della legislazione, e persino, a partire dalla caduta di Robespierre, negli organi esecutivi. *L'Assemblea costituente* – Ne fanno parte, tra gli altri, Sieyès, Volney, Garat, Talleyrand, Roederer, Destutt de Tracy, Grégoire, Dupont de Nemours, Brillat-Savarin, Cabanis, Daunou. Essi sono membri, più in particolare, del Comitato della Costituzione. Partecipano dunque alla messa a punto della Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo, sanciscono la libertà del lavoro (che si trovava già nel programma del ministero Turgot), così come la libertà religiosa (presente in ogni dottrina della tolleranza sviluppata nei due secoli precedenti, da Bayle e Locke, fino agli Illuministi e agli Enciclopedisti).

L'Assemblea Legislativa – Vi troviamo François de Neufchâteau e Condorcet. *Le Convenzioni girondine e montagnarde* – Ne sono membri Condorcet, Sieyès, Chénier, Lakanal, Daunou e Dupuis.

Inoltre, Garat è ministro della giustizia; è lui che legge a Luigi XVI la sentenza che lo condanna a morte. Ma Volney, Daunou, Destutt de Tracy e Ginguené finiscono agli arresti, mentre Sieyès e Condorcet sono costretti a vivere in clandestinità.

La Convenzione termidoriana – Ne fanno parte Daunou, Chénier, Lakanal e Sieyès. Lakanal e Sieyès entrano nel Comitato per l'Istruzione pubblica, che crea le scuole primarie, le Scuole Normali e Centrali, l'Ecole des langues orientales vivantes, il Bureau des Longitudes e l'Institut de France (si veda *infra*). Baudin, Boissy d'Anglas, Creuzé-Latouche, Daunou, Lanjuinais e La Réveillière-Lépeaux sono membri del comitato di revisione della Costituzione del 1793 ed elaborano quella dell'Anno III.

Il Direttorio – La Réveillière-Lépeaux, François de Neufchâteau e Sieyès fanno parte del Direttorio. Sieyès, Garat, Ginguené, Daunou e Lakanal, sono inviati in missione. Al governo (nei due Consigli) si trovano Daunou, Chénier, Cabanis, Camille Jordan, Portalis, Maine de Biran, Ginguené, Dupuis e Lakanal.

Il Consolato – Non solo Sieyès, ma anche Constant, Rœderer, Volney, Chénier e gli altri «repubblicani di Auteuil» partecipano all'avventura del 18 Brumaio. Daunou, Chénier, Cabanis e Garat entrano nelle commissioni legislative. Nelle istituzioni nate con il Consolato, troviamo al Senato: Garat, Sieyès, Volney, Destutt de Tracy, Cabanis, Grégoire e più tardi Rœderer; all'Assemblea legislativa: Maine de Biran, Dupuis e Gallois; al Tribunato: Benjamin Constant, Daunou, Laromiguière, Chénier, Ginguéné, Desrenaudes, Jacquemont, Gallois e Jean-Baptiste Say. Portalis è ministro dei Culti, Rœderer dell'Istruzione pubblica. Alcuni entreranno nel Consiglio dell'Università.

1.3 “*La Décade philosophique*”

La principale rivista degli Ideologi, *La Décade philosophique*, rispecchia fedelmente le loro attività e le loro riflessioni. Il capo-redattore è Jean-Baptiste Say.

La rivista segnala tutti gli scritti più o meno rilevanti del gruppo. Quest'ultimo è in contatto costante con le Scuole Centrali, di cui la *Décade* è quasi l'organo di collegamento ufficiale. Essa è altresì molto informata sulla Germania e su Kant. La maggior parte dei redattori, nel 1801, sono membri dell'Institut.

Fin dall'epoca del *Genio del Cristianesimo* di Chateaubriand (1802), gli Ideologi sono e si considerano avversari di tutti i “reazionari”, da loro sospettati di voler restaurare lo spirito dogmatico e antiscientifico dell'Ancien Régime. Durante la Restaurazione e la Monarchia di Luglio, essi polemizzano contro i “teocratici” De Maistre e Bonald e persino contro gli eclettici, come Victor Cousin. In questo senso, sono vicini ai comtiani, ma anche – certamente solo da questo punto di vista – ai primi socialisti, ossia ai sansimoniani, a Pierre Leroux o a Fourier. Da qui la confusione – non disinteressata – della storiografia di sinistra: poiché gli Ideologi sono antiteocratici, devono per forza essere di sinistra e dunque sostenitori, almeno implicitamente, del socialismo. Questo significa – il che è la regola per questo genere di storiografia – perdere di vista l'essenziale, ossia che è sempre esistita in Francia, a partire dall'epoca dei Lumi, una scuola di pensiero favorevole allo stesso tempo alla scienza e alla democrazia liberale, e favorevole all'una proprio in quanto favorevole all'altra. Questa scuola è radicalmente ostile tanto alla barbarie giacobina e ai suoi continuatori socialisti, quanto all'irrazionalismo dei teocratici e dei loro continuatori romantici.

1.4 *Le scuole e l'Institut de France*

La storia dei progetti riguardanti la scuola che si susseguono e delle loro realizzazioni all'epoca della Rivoluzione è fondamentale per la storia delle idee politiche: in essa, infatti, vediamo fronteggiarsi le concezioni del mondo e le ideologie

secondo linee di frattura che in Francia si sono mantenute quasi identiche fino ad oggi. Ma è impossibile ricostruire qui tutte le vicende³¹. Ricorderò soltanto che la Rivoluzione ha esordito sopprimendo tutti gli antichi collegi e le università, che si credeva incarnassero lo spirito dell’Ancien Régime e dei suoi “pregiudizi”. Ne è derivato un importante vuoto scolastico: per circa cinque anni, si è assistito ad una vera e propria soluzione di continuità nell’insegnamento, con l’assenza pressoché totale di strutture formative per i giovani. Certo, alcuni progetti sono stati elaborati per rimpiazzare ciò che si distruggeva (ne ricorderemo alcuni più avanti), ma nessuno di essi è stato capace di suscitare un consenso duraturo o è stato, almeno fino al Termidoro, concretamente realizzato.

Nelle istituzioni create dopo il Termidoro, gli Ideologi ricoprono un ruolo fondamentale.

Vengono istituite alcune “Scuole Normali” (al plurale), con un decreto del 29 ottobre 1794: saranno in funzione dal gennaio al maggio del 1795 (30 fiorile dell’anno III). Esse hanno poco a che vedere, nella forma e nella sostanza, con la futura Scuola Normale Superiore (nonostante l’iscrizione che figura, ancora oggi, sulla facciata dell’edificio principale, in rue d’Ulm). Quest’ultima sarà in realtà creata da Napoleone, riprendendo un’idea di Luigi xv, allo scopo di fornire un “seminario” alla nuova congregazione monopolistica da lui fondata nel 1806, l’Università, la futura Educazione nazionale. Le Scuole Normali degli Ideologi e della Convenzione non hanno invece lo spirito accentratore del seminario napoleonico.

Vengono fondate anche alcune scuole primarie (rapporto di Lakanal del 16 novembre 1794), così come le “Scuole Centrali”, scuole secondarie destinate a rimpiazzare i vecchi collegi: si è già rilevato che la *Décade philosophique* degli Ideologi è il bollettino semi-ufficiale di collegamento di queste scuole, che riflette, e al contempo alimenta, il loro progetto scientifico, pedagogico e politico in senso moderno.

A livello dell’insegnamento superiore, sono istituite le “scuole speciali”, vale a dire incentrate su un particolare ambito tecnico o scientifico: l’Ecole Polytechnique³², il Museo di storia naturale³³, il Conservatoire des Arts et

31. Una delle esposizioni più vivaci e approfondite è costituita dalla raccolta di Bronislaw Baczko, *Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l’époque révolutionnaire*, Garnier, Parigi 1982.

32. Vi insegnano Lagrange, Prony, Monge, Berthollet, Fourcroy...

33. Prende il posto del vecchio Giardino delle erbe medicinali, creato sotto Luigi XIII, diventato Giardino delle piante e poi Giardino del Re. Vi sono riunite alcune collezioni mineralogiche, botaniche e soprattutto zoologiche (da cui l’aggiunta di «Zoo nazionale» al Giardino delle piante), alcuni frammenti di collezioni confiscate ai castelli (Versailles), incrementate da nuove afflussi di collezioni di origini diverse e dai bottini delle guerre rivoluzionarie. Nelle mani degli uomini

Métiers, l'École des langues orientales vivantes, il Bureau des Longitudes³⁴ e l'École de Santé (Parigi, Montpellier, Strasburgo)³⁵.

Infine, sulla base di un rapporto di Daunou, con la legge del 3 brumaio dell'anno IV [novembre 1795], viene istituito l'Institut de France, il cui progetto originario risale a Condorcet (si veda *infra*). La prima seduta ha luogo il 4 aprile 1796, sotto la presidenza di Daunou e in presenza dei cinque membri del Direttorio. L'Institut conta 144 membri che si riuniscono a Parigi, più 144 membri associati in provincia e 24 membri associati stranieri. È strutturato in tre «classi»: scienze fisiche e matematiche (10 sezioni), scienze morali e politiche (6 sezioni), letteratura e belle arti (8 sezioni).

Gli Ideologi sono presenti soprattutto nella seconda classe, in particolare nelle prime quattro sezioni:

- *Analisi delle sensazioni e delle idee*: Volney, Garat, Ginguené, Le Breton, Cabanis, Deleyre, Toulougeon; associati Destutt de Tracy, de Sèze, Laromiguière, Jacquemont, Sicari, Dégérando.
- *Morale*: Bernardin de Saint-Pierre, Rœderer, Grégoire, La Réveillère-Lépeaux, Lakanal.
- *Scienza sociale e legislazione*: Daunou, Cambacérès, Merlin de Douai³⁶, Bigot de Préameneu³⁷.
- *Economia politica*: Sieyès, Dupont de Nemours, Talleyrand, Rœderer, Farbonnais [un fisiocratico], Roume, Garnier³⁸.

dell'Ancien Régime, secondo gli Ideologi, queste collezioni erano unicamente destinate al divertimento delle folle, se non addirittura alla loro mistificazione; d'ora in poi, saranno oggetto di studi seri. Si creano 23 cattedre di insegnamento e di ricerca. I professori sono eletti dagli stessi colleghi e da 10 rappresentanti degli studenti. L'accumulazione di collezioni in uno stesso luogo obbliga alla classificazione e, d'altra parte, conduce a formulare l'ipotesi della trasformazione delle specie. Si sviluppano, infine, alcune applicazioni industriali (il caffè verrà introdotto in Martinica a partire dalle piante raccolte e studiate al Museo). Il primo direttore del Museo è Daubenton (1716-1800), ex-collaboratore di Buffon (autore dell'*Histoire naturelle*). Tra i Professori più celebri vanno menzionati almeno Lamarck, prima "guardiano degli erbari" e poi votato alla "storia naturale degli insetti e dei vermi", Lacépède, Geoffroy-Saint-Hilaire e Cuvier.

34. Istituito in seguito al rapporto di Lakanal del 24 giugno 1795.

35. Vi insegnano Bichat, Pinel, Cabanis. La Scuola di sanità di Parigi è istituita con il decreto del 14 frimaio dell'anno III, a seguito del rapporto di Fourcroy a nome dei comitati di salute pubblica e di istruzione pubblica. Vengono istituite dodici cattedre di insegnamento, oltre a quelle del Collège de France (Portal, Salmade, Corvisart, Jean-Noël Hallé). All'ospedale militare di istruzione di Val de Grâce sono istituiti dei corsi privati, pubblicizzati sulla *Décade philosophique* e sul *Magasin encyclopédique* (Sabatier, Bichat).

36. Si tratta di un teorico assolutista della prima ora, divenuto giacobino radicale, membro del Comitato di Salute pubblica. Picavet lo cita qui come vicino agli Ideologi: è vero che fu uno dei principali ispiratori del movimento termidoriano.

37. Uno dei redattori del Codice Civile, collaboratore di Portalis.

38. Le due ultime sezioni della seconda classe dell'Istituto sono quelle di *Storia* e di *Geografia*.

La seconda classe rimane in funzione per sette anni, fino a quando viene soppressa, insieme alle Scuole Centrali, da Bonaparte, divenuto Console a vita. Il futuro Imperatore non può più tollerare un'opposizione politica liberale e repubblicana, che dunque elimina come aveva eliminato quelle realista e giacobina.

Tale dunque il gruppo, erede – ed erede esclusivo, dobbiamo dire, durante la tempesta rivoluzionaria prima, sotto il Consolato e l'Impero poi – dello spirito illuminista. I suoi membri sono repubblicani nel senso filosofico, kantiano, del termine, anche se la maggior parte di loro lo sono anche in quanto effettivi sostenitori della repubblica e anti-monarchici (non tutti, né tutti per lungo tempo, come si evince dall'adesione di molti di loro all'Impero e soprattutto alla monarchia costituzionale, sotto la Restaurazione e la monarchia di Luglio). Sul piano della politica applicata, essi continuano il discorso di Turgot, il suo programma e quella che potremmo definire la sua scuola.

Ma qual è, più precisamente, il loro pensiero in campo economico e come giustificano le misure autenticamente liberali che prenderanno o sosterranno (instaurazione della libertà del commercio, sia contro le corporazioni dell'Ancien Régime, sia contro il dirigismo economico dei Giacobini)? Che cosa pensano della libertà intellettuale, della tolleranza religiosa e della necessità del pluralismo critico in una società moderna? Troveremo la risposta a queste domande a partire dall'esame dettagliato di due serie di testi.

2. IL LIBERALISMO ECONOMICO DEGLI IDEOLOGI: IL COMMENTARIO SOPRA LO SPIRITO DELLE LEGGI DI DESTUTT DE TRACY³⁹

L'ispirazione economica liberale di Turgot e dei Fisiocratici si protrae fino a Jean-Baptiste Say, ma si incarna anche in Antoine Destutt de Tracy, in maniera tanto più significativa, se si considera che Destutt non è un economista di professione. Per lui, la libertà economica non è che una dimensione della filosofia politica generale, essenzialmente liberale, di cui espone i principi nel *Commentaire sur l'«Esprit des lois» de Montesquieu*.

Destutt de Tracy, come Condorcet nelle sue *Observations sur le xxix livre de l'«Esprit des lois»*⁴⁰, non può evitare di sottolineare che Montesquieu, celebrato come liberale dal partito dei filosofi, poiché era stato un tempo sodale

39. Si veda Antoine Destutt de Tracy, *Commentaire sur l'«Esprit des lois» de Montesquieu*, ristampa dell'edizione del 1919, prefazione di Simone Goyard-Fabre, Centro di Filosofia politica e giuridica dell'Università di Caen, 1992 (trad. it. *Commentario sopra lo Spirito delle leggi di Montesquieu*, Napoli, 1828).

40. Ristampate nei *Cahiers de philosophie politique et juridique n° 7*, “La pensée politique de Montesquieu”, Centro di pubblicazione dell'Università di Caen, 1985 (trad. it. *Osservazioni*

degli Enciclopedisti, è in realtà un sostenitore della reazione aristocratica. È anti-assolutista, certo, ma non nel nome di uno Stato di diritto democratico e liberale, bensì in quello dell'antica società feudale⁴¹. Ama sì la libertà, ma quella degli aristocratici, non la libertà di tutti, né l'uguaglianza davanti alla legge, né in generale il "regno del diritto". Il *Commentaire* di Destutt è dunque, essenzialmente, una condanna pacata, ma senza appello, della filosofia politica di Montesquieu.

La struttura del libro è peraltro paradossale. Pur presentandosi, infatti, come un commento all'*Esprit des lois*⁴², Destutt espone in ogni parte di esso, attingendo ad una riflessione teorica che nulla deve alle analisi di Montesquieu, la propria dottrina liberale. L'autore è consapevole della debolezza di questa costruzione: si rende conto che più corretto sarebbe stato riprendere dal principio tutte le questioni affrontate da Montesquieu – lo Stato, la monarchia, le leggi, la moneta, il commercio, la famiglia, le associazioni, e così via – e redigere egli stesso un "trattato completo di politica o di scienza sociale". Tuttavia, si attiene alla forma del commentario, nell'attesa che altri pensatori possano comporre, più avanti, un "autentico Trattato delle leggi".

Aggiungiamo che, anche in questa forma incompiuta, il libro avrà una singolare fortuna e svolgerà un ruolo ideologico importante. Verrà infatti tradotto in inglese da Jefferson, desideroso, a quanto pare, di farne un manuale ad uso degli studenti dell'Università della Virginia, da lui appena istituita. Questa versione inglese è pubblicata a Filadelfia, nel 1811. Solo più tardi, nel 1817, esce, a Liegi, la prima edizione francese, seguita da una seconda, edita in Francia nel 1819. La traduzione italiana è del 1820.

Nei cenni dottrinali che Destutt contrappone alle idee di Montesquieu, l'economia occupa una posizione di rilievo. Le tesi di Montesquieu sono particolarmente deboli su questo punto, malgrado l'inspiegabile reputazione lusinghiera dei capitoli dell'*Esprit des lois* riguardanti il commercio e la moneta, dove sono esposte solo idee mondane, ingegnose quanto si vuole, ma prive di contenuto. Destutt, rinunciando a criticare questi capitoli nel dettaglio, si rende conto che Montesquieu non ha riflettuto sui principi di base dell'economia e coglie l'occasione per rimettere in discussione questi stessi principi. L'analisi che ne scaturisce è notevole. Essa deve molto a Turgot, ai Fisiocratici, a Smith e soprattutto, parrebbe, a Jean-Baptiste Say, col

di Condorcet sopra il libro xxix dello Spirito delle leggi, in Destutt de Tracy, Commentario sopra lo spirito delle leggi di Montesquieu, cit.).

41. Su questa ricollocazione di Montesquieu tra i filosofi politici di "destra", si veda la nostra *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, Presses Universitaires de France, Parigi 2002, pp. 1018-1049.

42. Trad. it. *Lo Spirito delle leggi*, UTET, Torino 2005.

quale sappiamo che Destutt riuscì ad intrattenere scambi frequenti nel corso degli anni (le fonti del pensiero economico di Destutt restano d'altra parte ancora tutte da studiare). La sua esposizione conserva tuttavia una propria originalità.

2.1 *Lo scambio*

Destutt propone innanzitutto una definizione del concetto di attività economica come *scambio*⁴³. Montesquieu parlava del “commercio” come se si trattasse di un'attività specializzata, riservata ai commercianti, mentre esso non è che un aspetto particolare di una situazione sociale assolutamente generale.

In generale, ciascuno si forma del commercio un'idea falsissima, perché essa non è bastantemente estesa [...]. Non riconosciamo comunemente il commercio, se non presso dei commercianti che ne fanno una specie di scienza occulta ed un mestiere particolare [...] e non facciamo attenzione che tutti commerciamo continuamente e senza interruzione [...]. Il commercio consiste essenzialmente nello *scambio*. Ogni scambio costituisce un atto di commercio e la nostra vita tutta intera è una continuazione perpetua di scambi e servizi reciproci. Se la cosa non fosse così, noi saremmo tutti infelicissimi; saremmo ridotti ciascuno alle nostre proprie forze, senza giammai poterci giovare di quelle degli altri (p. 342 e ss.; trad. it. p. 219).

Il commercio è perciò *il legame sociale per eccellenza*:

[Il commercio] non solamente è il fondamento della società, ma ne è, per così dire, l'essenza; esso è la società stessa: non essendo altra cosa la società che uno scambio continuato di scambievoli soccorsi; producendo questo scambio il concorso delle forze di tutti per la più grande soddisfazione dei bisogni di ciascuno (p. 343-344; trad. it. pp. 219-220)⁴⁴.

Le critiche indirizzate contro il commercio, basate sul presupposto che esso gioverebbe sistematicamente ai profitti di uno dei partecipanti allo scambio e nuocerebbe all'altro, sono perciò prive di fondamento.

43. Mi pare che vengano qui identificati più o meno tutti i tratti essenziali di quel fenomeno analizzato più tardi da Hayek e da lui chiamato *catallassi*. Questa analisi era già stata spinta molto avanti da Turgot, si veda *supra*.

44. Destutt prolunga così la linea filosofica inaugurata da Boisguilbert e dalla tradizione liberale francese del XVIII secolo, si veda *supra*, il capitolo di Gilbert Faccarello.

È sempre utilissima cosa per un uomo potere procurarsi ciò di cui abbisogna, col mezzo di ciò che ha di superfluo. Questa facoltà non può mai essere un male in sé stesso; e quando due uomini si danno liberamente e scambievolmente una cosa che meno stimano, per ricevere un'altra che più apprezzano perché essi la desiderano, non è possibile che essi non vi trovino ambedue il loro vantaggio (p. 344; trad. it. p. 220).

Dato che lo scambio è effettuato in piena libertà da entrambi gli attori, il fatto stesso che esso avvenga prova che è conveniente per entrambe le parti.

[I casi in cui si fanno cattivi affari] sono rari; non fanno l'essenza del commercio, essendo essi degli accidenti [...]. In ogni atto di commercio, in ogni libero scambio i due contraenti si hanno soddisfatti, senza di che non avrebbero contrattato; e conseguentemente questo scambio è in sé stesso un bene per entrambi (p. 345; trad. it. p. 220).

D'altra parte, la specializzazione aumenta la produzione:

la «ricchezza s'aumenta in maniera incalcolabile per effetto della *divisione del lavoro*», vale a dire, che a misura che ognuno di noi si applica più esclusivamente a un genere di lavoro, questo diviene incomparabilmente più rapido, più perfetto, più produttivo» (trad. it. p. 221).

Ora, ci può essere specializzazione solo se esiste scambio (Destutt attribuisce questa idea a Adam Smith):

Smith [...] ha osservato che questa distinzione del lavoro, tanto importante e tanto da desiderarsi, *non diveniva possibile se non grazie agli scambi, ed a proporzione del loro volume e della loro facilità*: fino a che uno non può profittare del lavoro di un altro, fa d'uopo che egli provveda a tutti i suoi bisogni, e conseguentemente che eserciti tutti i mestieri. In seguito quando incominciano gli scambi, un solo mestiere non basterebbe per far sussistere un uomo; bisogna ancora che ne eserciti più. È questo il caso di molti operai nelle campagne. Ma finalmente quando il commercio si anima e si perfeziona, non solamente un mestiere, ma bensì la minima parte di un mestiere basta per tenere occupato un uomo tutto intero, trovando costui sempre a collocare il prodotto del suo lavoro, quantunque considerevolissimo e di una sola specie (pp. 347-348; trad. it. pp. 221-222).

I profitti dei partecipanti allo scambio sono fondamentalmente legittimi e la loro diminuzione dipende solo dalla concorrenza.

Quando i negozianti sono rari, allora esagerano i loro profitti, quando sono numerosi, si contentano di un profitto minore per avere la preferenza. In ciò, essi sono come tutti gli altri lavoratori. Qualunque sia il loro salario, questo è certamente preso da coloro che scambiano; ma per questi, è di un valore minore delle pene che si fanno risparmiare. [...]. L'esistenza dunque di queste persone intermedie è utile (pp. 350-351; trad. it. p. 222).

La moneta ha il compito di facilitare in maniera decisiva lo scambio.

questa mercanzia ha questo di particolare, che essa è inalterabile, in guisa che si può conservare senza temerne guasto od avaria; che essa è tutta della medesima qualità quando è pura, in guisa che si può sempre paragonare con sé stessa senza incertezza di valore; che è suscettibile di divisioni moltiplicatissime, giustissime, le più costanti. [...] Sono questi tanti vantaggi per divenire il termine comune di paragone di tutti i valori. [...] Così, chiunque possiede una cosa di cui non ha bisogno, non è più obbligato di attendere per disfarsene, che egli la trovi da barattare precisamente contro quella che gli è necessaria (pp. 351-352; trad. it. p. 224).

2.2 *La vera essenza della produzione*

Il concetto di produzione non viene solitamente compreso. In realtà, nessun uomo “produce” in senso stretto alcunché: egli non fa che trasformare le cose, conferendo loro un *maggiore livello d'utilità*. Perciò i commercianti sono produttori quanto lo sono le altre figure dell'economia (nonostante la tesi difesa dai sansimoniani e da molte generazioni di economisti formatisi all'École Polytechnique, tutti ingegneri, per i quali esisterebbe soltanto la produzione materiale). Il motivo è stato evidenziato da Jean-Baptiste Say:

[Che il commercio non sia produttivo] è questo un errore in cui si cade unicamente, per non sapersi ciò che si vuole indicare con la parola *produzione*. Say [...] ha fatto scomparire tutta questa contesa grazie a una sola osservazione molto giusta, col fare rimarcare che noi non creiamo neppure un atomo di materia, che non operiamo altro che trasformazioni, e che ciò che da noi si chiama *produire* è dare un grado di utilità di più per rapporto a noi, a ciò che esisteva di già. [...] Il metallo vale meglio per noi che il minerale, una ricca raccolta meglio della semenza e del letame donde essa proviene. Un animale preso ed ammazzato è più da vicino per servirci che quello che da noi se ne fugge; ed un animale addomesticato più che un animale feroce. Questi primi lavoratori [cacciatori, pescatori, agricoltori e minatori] sono

stati dunque utili, sono stati produttori di utilità; e questa è la sola maniera di essere produttori (pp. 354-355; trad. it. pp. 225-226).

Seguendo lo stesso ragionamento, si arriva a concludere che il commercio è produttivo:

Ma non basta che le materie prime abbiano ricevuto l'ultima loro forma affinché me ne possa servire; bisogna ancora che esse siano a me vicine. Poco mi preme che vi sia lo zucchero nelle Indie, la porcellana nella Cina, il caffè nell'Arabia; bisogna che mi si porti. È questo ciò che fanno i negozianti; sono essi dunque ugualmente produttori di utilità. Questa utilità è tanto grande che senza di essa le altre svaniscono. Essa è sì palpabile che nei luoghi dove soprabbonda una cosa, ivi questa non ha alcun valore, ma ascende ad uno grande, quando è trasportata ove manca: bisogna dunque o rinunciare di sapere ciò che si vuole dire, o confessare che i negozianti sono utili come tutti gli altri, o convenire, *che ogni lavoro è produttivo quando esso produce ricchezze superiori alla consumazione di coloro che vi si consacrano*. Questo è il solo modo ragionevole di intendere cosa vuol dire *produzione*. [...] È vero che per effetto dell'industria, che chiamasi troppo malamente *agricola*, le materie per lo più soventi volte cambiano *natura*; che l'industria *manifatturiera* non cambia ordinariamente che la sola *forma* [...] e che l'industria commerciante altro non fa che *traslocare*. Ma ciò cosa fa se quest'ultimo cambiamento è utile come gli altri e se quest'ultima forma è tanto fruttifera, in guisa che esso produca un accrescimento di valore di molto superiore alle spese che costa (pp. 357-358; trad. it. p. 227).

È chiaro che Montesquieu non aveva capito nulla di tutto ciò. Non possedeva «le idee basilari riguardo al modo secondo il quale si formano e si distribuiscono le ricchezze delle nazioni» (p. 368; trad. it. p. 233). Si concentrava soltanto sul commercio estero, interpretato come «un mezzo di strappare qualche soldo alle nazioni straniere». Distingueva fra commercio di lusso e commercio d'economia, attribuendo il primo alle monarchie e il secondo alle repubbliche; il che implicava che il commercio d'economia non fosse nella «natura» della Francia, in quanto attività indegna di un grande Paese. Montesquieu non comprendeva che erano proprio gli Olandesi a portare in Francia la porcellana dalla Cina, gli scialli dal Cachemire e i diamanti da Golconda, e che, in generale, è l'«economia» a rendere possibile il «lusso».

2.3 *Il messianismo industrialista*

Prima di interrogarsi sugli effetti particolari del commercio estero, Montesquieu avrebbe dovuto chiarire l'essenza del commercio in generale, che si

può comprendere molto bene, prendendo in esame il caso del commercio interno di un grande Paese come la Francia.

Prendiamo per esempio la Francia, per essere questa una contrada assai vasta e molto conosciuta. Supponiamo la nazione francese sola nel mondo, o circondata da deserti impossibili a traversarsi. Essa ha porzioni del suo territorio fertilissimo in grani, altre più umide buone soltanto per pascoli, altre sparse di colline aride e buone soltanto per piantarvi vigne; altre infine più montagnose che non possono produrre altro che boschi. Se ciascuna di queste parti è ridotta a sé stessa, che accade? È chiaro che nel Paese di grani vi può ancora sussistere un popolo assai numeroso, avendo almeno mezzi onde soddisfare largamente al primo di tutti i bisogni, alla nutrizione. Intanto questo bisogno non è il solo; bisogna vestire, alloggiare al coperto, ecc. Questo popolo dunque sarà obbligato di sacrificare a boschi, a prati, a cattivi vigneti una quantità di queste terre di cui una molto minore quantità avrebbe bastato per procurarsi, per mezzo di scambi, ciò che gli manca, e di cui il restante avrebbe ancora nutrito molti altri uomini... (trad. it. pp. 229-230).

Coloro che vivono nelle regioni ricche di pascoli o di vigneti, dovranno faticare per far crescere un po' di grano. Gli abitanti delle zone boschive, invece, si sforzeranno di cacciare, senza peraltro poter vendere le pelli degli animali uccisi: a chi, infatti, le potrebbero vendere? Le loro regioni sono spopolate.

È questo intanto lo stato infelice della Francia, se voi sopprimete ogni corrispondenza tra le parti. Una metà è selvaggia e l'altra malamente provveduta. Supponete al contrario questa corrispondenza facile ed attiva, quantunque sempre senza relazione alcuna esterna. [...] Il Paese di terreno fertile produrrà grani per quanto è più possibile, e ne manderà al Paese di vignaiuoli, che produrrà vini per quanto ne troverà a smerciare. Entrambi approvvigioneranno il Paese di pastorizia, ove gli animali si moltiplicheranno in proporzione dello spaccio, e gli uomini a proporzione della sussistenza che procurerà questa vendita, e questi tre Paesi riuniti alimenteranno, e fin dentro le montagne le più aspre, abitanti industriosi che somministreranno loro legname e metalli. Si moltiplicheranno le canape e il lino sul nord, per inviare le tele al mezzogiorno (trad. it. pp. 230-231).

A questo punto, avverrà una specie di miracolo. Destutt trova accenti quasi messianici per descrivere questo effetto essenzialmente creatore, ma anche pacificatore, di ciò che egli stesso ed i suoi compagni Ideologi chiamano, con Jean-Baptiste Say, l'*industrialismo*. Il miracolo sta nel fatto che l'industria è in grado di trasformare in fonte inesauribile di ricchezza ciò che sembrava irrimediabilmente sterile:

I minimi vantaggi locali saranno posti a profitto. Un comune tutto di selce somministrerà le pietre di fucile a tutti gli altri, che non ne hanno e che intanto ne sentono il bisogno, ed i suoi abitanti vivranno col profitto dei suoi scambi. Un altro tutto pieno di rocce invierà mole per mulini in varie province. Un piccolo Paese robbioso produrrà robbia per tutte le tintorie. Alcuni campi pieni di una certa argilla daranno la terra per fabbricare vasi. Gli abitanti di spiagge non metteranno alcun limite alla loro pesca, potendo inviare nell'interno i loro pesci salati. Lo stesso sarà del sale marino, degli alcali, delle piante marine, delle gomme degli alberi resinosi. [...] Ecco dunque questa stessa Francia. Sempre tanto indigente, ripiena di una popolazione numerosa e ben provvista, e conseguentemente divenuta felice e ricca senza che essa abbia fatto alcun profitto sullo straniero (pp. 364-365; trad. it. pp. 231-232).

Il mercato è pertanto l'esatto contrario della razzia: arricchisce gli uni, senza impoverire gli altri. Come diremo più avanti, non è un «gioco a somma zero», ma un gioco a somma positiva.

Destutt prosegue, formulando il principio di una teoria quantitativa della moneta:

E riflettete che per questo niente preme che tale Paese sia ricco o povero d'oro e d'argento; poiché se questi metalli preziosi vi sono rari, ne servirà una piccola quantità per pagare una grande quantità di mercanzie; se poi vi abbondano, ne serviranno di più. Nei due casi la circolazione si eseguirà nello stesso modo. Ecco i miracoli del commercio interno (p. 365; trad. it. p. 232).

Molto prima che Hayek mettesse così bene in luce questi aspetti, Destutt intese anche che il fenomeno della divisione del lavoro si basava su quello, più profondo, della divisione della conoscenza e quest'ultima, a sua volta, sullo scambio (anticipando persino l'idea del mercato come «procedimento di scoperta»).

Si vedranno dappertutto nascere nuove industrie, non solamente per lo scambio di mercanzie, ma anche per mezzo della comunicazione dei lumi. Poiché se un Paese non produce tutto, neppure tutto inventa. Quando si sono stabilite le comunicazioni, ciò che è conosciuto in un luogo lo sarà dappertutto; ed allora piacerà meglio imparare o perfezionare che inventare. Inoltre *il commercio stesso ispira l'emulazione ad inventare*; è anche la sua grande estensione quella che rende possibili molte industrie (corsivo nostro; trad. it. p. 231).

2.4 *La crescita*

Destutt formula infine alcune opinioni sul fenomeno che più tardi sarà definito “*crescita*”, e che era già stato analizzato da Turgot. Può esservi una crescita indefinita delle ricchezze, poiché la produzione non è più legata ad una determinata ricchezza naturale, ma è suscettibile di essere continuamente rialimentata attraverso la conoscenza, che aumenta mediante la specializzazione:

Immaginiamo venti uomini che lavorano separatamente e senza aiutarsi: essi faranno di opera come *venti*, e se li supponiamo tutti di capacità uguali, essi avranno di godimento ciascuno come *uno*. Se essi si riuniscono e scambievolmente si aiutano, con ciò solo faranno opera come *quaranta* e forse come *ottanta*, e conseguentemente godranno ciascuno come *due* o come *quattro*. Se essi profittano di questo vantaggio, del comodo che loro procura, dello spirito che loro dà, per scoprire nuove risorse, per inventare nuovi mezzi, per procurarsi nuove materie prime, essi potranno produrre come *centosessanta*, come *trecentoventi* e godere come *otto* o *sedici*: finalmente la loro industria perfezionando indefinitamente, essendo impossibile d’assegnarvi un termine, essi giungeranno forse, se sono molto intelligenti e molto favoriti dalla natura, fino a produrre come *mille*, ed anche come *duemila*, e quindi a godere ciascuno come *cinquanta* o *cento*, se l’uguaglianza sussiste tra di loro, o a vivere *cento* o *duecento* sopra lo stesso terreno, ove non erano che *venti*, e ad avere ancora di godimento come *dieci* in luogo di *uno*⁴⁵, il tutto senza avere lucrato la minima cosa sopra alcuno straniero (pp. 372-373; trad. it. pp. 235-236).

La stessa logica funziona per il commercio estero, che «fornisce un nuovo slancio» agli scambi (Destutt elenca dettagliatamente cinque aspetti di questo slancio, si veda pp. 374-378; trad. it. pp. 237-239).

In tal senso, lo spirito generale del pensiero economico degli Ideologi è fuori di dubbio. Eredi dei Fisiocratici, discepoli diretti di Turgot (Condorcet, Rœderer, e così via), con Jean-Baptiste Say tra i loro principali *leader*, li vediamo difendere i principi dell’economia di mercato, additare la superiorità di quest’ultima in termini di organizzazione sociale e argomentare a favore del suo carattere prevalentemente morale. Destutt conferisce a queste idee forma di dottrina, ad uso dell’*élite* della nuova nazione nata in America;

45. Infatti si possono conciliare l’aumento del tenore di vita e l’aumento demografico. Si tratta di una confutazione formale delle tesi di Malthus (il cui *Saggio sul principio di popolazione* risale al 1798).

ma gli Ideologi le applicano nella stessa Francia, ogni volta che ne hanno la possibilità, al tempo dell'Assemblea Costituente, dell'Assemblea Legislativa, del Direttorio e del Consolato, aspettando di vederle trionfare di nuovo sotto i regimi liberali dell'Ottocento.

La sfortuna ha voluto che un altro tipo di *industrialismo*, quello dei sansimoniani, entrasse presto in concorrenza con quello degli Ideologi.

Ideologi e sansimoniani (e anche comtiani) condividevano la medesima profonda intuizione, ossia che la crescita della *produzione* è la vera soluzione ai problemi politici, l'autentica alternativa alle guerre di conquista – siano esse interne, come quelle scatenatesi durante la Rivoluzione tra seguaci di Robespierre, sanculotti e reazionari, o esterne, come quelle degli antichi re o del loro terribile emulo, Napoleone. Essi si differenziano però su un punto fondamentale.

Poiché i sansimoniani e i comtiani vedono nella produzione solo un processo tecnico – la trasformazione di una materia prima o già lavorata da parte dell'uomo o delle macchine –, l'accrescimento della produzione dipende per loro essenzialmente dai progressi della tecnologia. Inoltre, questo impiego di tecnologie è ottimizzato quando è opera di un'organizzazione centralizzata, in grado di ostacolare l'anarchia del mercato.

Al contrario, per la Scuola di Say e di Destutt – presto seguiti da Charles Comte, Charles Dunoyer, Charles Coquelin, Benjamin Constant, fino a Bastiat – è il mercato stesso a creare l'ordine, ad essere principio organizzativo e causa necessaria e sufficiente dello sviluppo economico e sociale. La crescita deriva dalla libertà delle iniziative economiche, la quale presuppone a sua volta la democrazia liberale ed uno Stato relegato al ruolo di arbitro e di garante dell'ordine pubblico.

Questa profonda scissione della scuola industrialista è tanto più desolante, quanto più sembra che sia stata in parte accidentale. All'inizio si trattava di un'unica scuola, nutrita del pensiero degli "economisti", vale a dire dei Fisiocratici e degli Enciclopedisti del diciottesimo secolo, ed anche di uno stesso gruppo, i cui membri erano molto vicini ed in rapporti stretti tra loro: i due Comte sono cugini; i due Blanqui, Auguste il comunista e Adolphe il liberale, sono fratelli. Saint-Simon, però, recluta i suoi primi discepoli all'École Polytechnique, la scuola degli ingegneri, in cui, per formazione e per mestiere, si è portati a considerare la produzione solo come un processo tecnico e, di conseguenza, a privilegiare la razionalità tecnologica, il "razionalismo costruttivista". Quest'ultimo può essere messo in pratica solo nel quadro di un'organizzazione sociale gerarchica, ostile ad ogni ordine spontaneo e pertanto (i sansimoniani ne sono perfettamente

consapevoli) a qualsiasi libertà sociale⁴⁶. È una mentalità che non può risultare congeniale all'altra parte del gruppo, più vicina agli imprenditori e in grado di comprendere meglio la loro razionalità specifica. Jean-Baptiste Say, allontanato dalle istituzioni politiche dal Primo Console, diventa un vero e proprio imprenditore nel Nord.

La prima scuola fornirà il nutrimento spirituale prima al socialismo (sansimonismo e fourierismo), poi alla tecnocrazia francese di Stato (che i sansimoniani alimenteranno, o piuttosto creeranno, sotto il Secondo Impero). Anche l'altra scuola avrà un certo seguito. Ispirerà generazioni di imprenditori, soprattutto a partire dalla Restaurazione e dalla Monarchia di Luglio. Nel 1819, Jean-Baptiste Say partecipa – con l'industriale lionese Vital-Roux e il suo giovane allievo, il futuro grande economista liberale e membro dell'Institut, Adolphe Blanqui – alla fondazione di un «seminario» dei quadri dell'industrialismo liberale e imprenditoriale, la Scuola speciale di Commercio, futura École Supérieure de Commerce de Paris (ESCP-EAP). Le due scuole saranno costantemente in guerra, talvolta apertamente, talvolta di nascosto, dividendo le *élites* intellettuali e politiche francesi fino ai nostri giorni.

Prendiamo ora in considerazione un altro aspetto del pensiero degli Ideologi, apparentemente senza legame con quanto appena evocato: l'idea che il pluralismo sia creatore e non distruttore dell'ordine sociale. Un'intima connessione, come vedremo, esiste, poiché in entrambi i casi il paradigma liberale di riferimento è il medesimo.

3. IL LIBERALISMO INTELLETTUALE DEGLI IDEOLOGI: CONDORCET E DAUNOU AVVERSARI DEL MONOPOLIO STATALE DELL'EDUCAZIONE

Nelle assemblee rivoluzionarie che si susseguono si sviluppa un fitto dibattito sullo *status* delle istituzioni di formazione e di ricerca scientifica da creare in sostituzione di quelle dell'Ancien Régime, appena abolite. Ci sono innanzitutto i contributi di Mirabeau e di Talleyrand: entrambi ragionano secondo la logica liberale. Se i rivoluzionari hanno abbattuto l'assolutismo, attaccando il dogmatismo della Chiesa cattolica, non è stato per restaurare un nuovo dogmatismo di Stato, foriero di un nuovo tipo di assolutismo. Occorre un sistema educativo pluralista e concorrenziale, tale da permettere

46. Si vedano le analisi di Hayek a questo proposito ne *L'abuso della ragione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008 e la nostra esposizione in *La société de droit selon F.A. Hayek*, Presses Universitaires de France, Parigi 1988, pp. 422-432.

all'emulazione e alla critica di svolgere in pieno il loro ruolo, assicurando il mantenimento dello spirito scientifico e prevenendo ogni sorta di plagio della gioventù da parte di una casta. Gli ideologi Condorcet e Daunou sono gli autori di altri due contributi sostanziali al dibattito⁴⁷.

3.1 *Condorcet*

A partire dal 1790, Condorcet pubblica cinque *Mémoires sur l'instruction publique*⁴⁸. Eletto all'Assemblea legislativa, diventa membro del Comitato d'Istruzione pubblica ed è a nome di questo Comitato che presenta, nel febbraio del 1792, un piano che riprende *grosso modo* le idee dei *Mémoires*. La discussione su questo piano, che era iniziata all'Assemblea alla fine di aprile, viene interrotta dalla guerra. Più tardi, quando Lanthenas e Romme redigeranno per la Convenzione girondina dei nuovi rapporti sull'istruzione pubblica, si rifaranno al testo di Condorcet, che verrà ristampato per l'occasione e resterà in seguito un punto di riferimento autorevole per i dibattiti sull'istruzione nei periodi del Termidoro e del Direttorio.

Nel piano di Condorcet e nella sua «relazione» si ritrovano tutta la filosofia illuminista e tutti gli argomenti già elaborati a favore della libertà intellettuale, fin da Milton, Bayle e Locke e durante tutto il Settecento. Ma, ciò che più conta, vi si trovano molte formule e ragionamenti presenti, tra i contemporanei, solo in Daunou (si veda *infra*) o nel giovane Wilhelm von Humboldt, amico degli Ideologi, da cui passeranno a John Stuart Mill.

3.1.1 *Perfettibilità della specie umana e libertà della ricerca scientifica* Per Condorcet,

il perfezionamento generale e graduale della specie umana [è] lo scopo ultimo a cui deve tendere ogni istituzione sociale (Baczko, p. 182).

Il progresso indefinito dell'umanità è la dottrina che Condorcet svilupperà più diffusamente, poco dopo il suo rapporto sull'istruzione pubblica, nell'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*⁴⁹, scritta in tra-

47. Si vedano tutte queste citazioni in Baczko, *op. cit.*

48. Trad. it. *Le memorie sull'istruzione pubblica*, Società Editrice Dante Alighieri, Milano 1911.

49. Trad. it. *Saggio di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Editori Riuniti, Roma 1995.

giche condizioni di clandestinità, tra il momento della sua imputazione e la sua morte. L'opera è stata spesso considerata un testo storicista, pre-comtiano, ma quest'interpretazione è scorretta. Altro, infatti, è constatare la realtà del *progresso*, altro affermare che esistono delle *leggi* del progresso. Condorcet sostiene invece che il progresso è indefinito, ossia imprevedibile: ciò che il tempo fornisce sono nuove *conoscenze* e, di conseguenza, il progresso non può essere rinchiuso in leggi concepite in un determinato momento storico, secondo lo stato delle conoscenze di quel momento. Condorcet formula così quello che sarà il nucleo essenziale dell'argomentazione di Popper in *Miseria dello storicismo*⁵⁰ e in *Congetture e confutazioni*⁵¹, opponendosi alla tradizione che va da Comte a Hegel, e arriva fino a Marx. Questa idea, però, era in qualche modo già presente, in forma via via sempre più definita, nei grandi teorici della tolleranza, Pierre Bayle, John Locke e, prima di loro, persino in John Milton⁵².

Non solo si sono avuti progressi nel passato, non solo ve ne saranno in un futuro prossimo, ma l'umanità è, per così dire, condannata al progresso. Il cambiamento richiede cambiamento: se, in un dato momento, questo venisse bloccato, non ne risulterebbe una stagnazione, ma una regressione.

La libertà, l'uguaglianza e le buone leggi hanno come inevitabile effetto di aumentare la prosperità pubblica, aumentando i mezzi per agire. Da questa prosperità nascono l'*abitudine a nuovi bisogni* ed una *crescita della popolazione*. Se dunque la prosperità non aumenta incessantemente, la società cade in uno stato di sofferenza. Tuttavia i mezzi fondamentali per la prosperità hanno alcuni limiti e se nuove idee non arrivano a fornirne di più potenti, i progressi stessi della società diventano la causa della sua rovina. Supponendo che questi mezzi vengano trovati e utilizzati, ne deriveranno per la società *nuove combinazioni* che né le leggi, né le istituzioni avranno potuto prevedere. Occorre dunque che tali idee si trovino sempre *più avanti* rispetto a quelle che hanno guidato la costituzione del sistema sociale (p. 256, corsivo nostro).

La scienza deve sempre guardare avanti, ma il suo percorso non può essere pianificato. Le tecniche progrediscono grazie alle scienze, ma non si può sapere in anticipo ciò che, tra i risultati ottenuti dalle scienze, si rivelerà utile

50. Trad. it., Feltrinelli, Milano 2005.

51. Trad. it., il Mulino, Bologna 2003.

52. Si veda la nostra *Histoire des idées politiques aux temps modernes et contemporains*, Presses Universitaires de France, 2002, p. 283-290, 414-422 e *supra* i capitoli di Pierre Magnard e Albert de Lange.

alle tecniche. Di conseguenza, non si può limitare la ricerca scientifica a ciò che ora si ritiene serva alla tecnica.

I nemici delle teorie avrebbero previsto che lo studio dei gas ci avrebbe rivelato l'arte di sbiancare i tessuti; che l'esame dei fenomeni che si presentano a seguito dello sfregamento di un pezzo di vetro ci avrebbe insegnato a difenderci dai fulmini? (p. 244).

Quando alcuni geometri greci scoprono, frequentando la Scuola di Platone, le curve che vanno sotto il nome di *sezioni coniche*, potevano immaginare che un giorno sarebbero servite per calcolare il moto degli astri, farne conoscere il corso e quindi rendere più sicura e meno pericolosa la rotta dei naviganti? L'orologeria deve i suoi progressi alle ricerche sulla cicloide, le cui singolari proprietà avevano suscitato la curiosità di tutti i geometri (p. 258).

Perciò il futuro è *aperto*; noi lo *ignoriamo* ed è per questo che non si può impedire una ricerca col pretesto che non *serve* apparentemente a nulla. La scienza non può che essere libera e disinteressata, non in ragione della sua irresponsabilità, ma in quanto le condizioni epistemologiche stesse della ricerca lo richiedono.

La conseguenza è che il solo atteggiamento razionale proficuo per preparare il futuro è di creare istituzioni in cui gli scienziati siano in grado di lavorare nelle direzioni che paiono loro feconde. La *libertà* è il vero rimedio contro la nostra *ignoranza*.

Se per ottusità si volessero escludere le scienze che sembrano meramente speculative o separare in ognuna di esse ciò che è utile da ciò che non lo è, *si nuocerebbe a quella stessa utilità a cui si sarebbe voluto sacrificare tutto* e presto si vedrebbe che, invece di avere eliminato le speculazioni, si sono soltanto consacrati alcuni errori e alcune pratiche di ricerca imperfette (p. 244).

Condorcet confuta dunque, con un secolo e mezzo di anticipo, Lyssenko e ogni pretesa di subordinare la vita intellettuale ai bisogni sociali stabiliti da un potere politico, per quanto tali bisogni possano essere pressanti e legittimi.

Pertanto, qualsiasi ostacolo imposto da una qualsiasi autorità alla libertà intellettuale sarebbe fatale al progresso delle scienze, delle tecniche, dell'economia e della società stessa. La condizione necessaria per perseguire il progresso è la libertà intellettuale. La *perfettibilità della specie umana* fonda razionalmente e legittima politicamente la *libertà intellettuale e scientifica*, sia essa rispetto alla Chiesa o a qualsiasi altra istituzione coercitiva, quale lo Stato.

3.1.2 *La libertà di insegnamento*

La stessa argomentazione si estende all'educazione.

L'indipendenza dell'istruzione fa in qualche modo parte dei diritti della specie umana. Dato che l'uomo ha ricevuto dalla natura una perfettibilità i cui limiti, sempre che esistano, si estendono ben al di là di quanto possiamo immaginare e che la conoscenza di nuove verità è per lui il solo modo di sviluppare questa felice facoltà, fonte della sua felicità e della sua gloria, quale autorità potrebbe avere il diritto di dirgli: questo è ciò che è necessario che sappiate e questo è il limite di fronte al quale dovete fermarvi? Dato che solo la verità è utile ed ogni errore è un male, con quale diritto un qualunque potere oserebbe decidere dove si trova la verità e dove l'errore? (p. 216)⁵³.

Perciò,

sarebbe criminale impossessarsi [dell'immaginazione dei fanciulli], fosse anche a vantaggio di ciò che in fondo alla nostra coscienza crediamo essere la verità (p. 250).

Condorcet, anticipando Popper, separa la nozione di *verità* da quella di *certezza*. Persino «ciò che in fondo alla nostra coscienza crediamo essere la verità» può rivelarsi in futuro non vero, ed è per questo che è essenziale, se si vuole avere rispetto per l'avvenire, non saturare la mente dei bambini con un'unica verità dogmatica.

Condorcet, in accordo con l'ideale illuminista esposto da Kant nei suoi celebri opuscoli, affina il ragionamento. Egli afferma che le verità, quelle relative alla società, quanto quelle relative alla natura, sono conoscibili solo attraverso la ragione: ogni autorità ed ogni pregiudizio le sfigurano.

Né la costituzione francese, né la stessa dichiarazione dei diritti saranno presentate ad alcuna classe di cittadini come tavole discese dal cielo, che bisogna adorare e in cui bisogna credere. [...] Finché esisteranno uomini che non obbediranno solo alla loro ragione e che riceveranno le loro opinioni da opinioni di altri, invano si saranno spezzate tutte le catene ed invano queste opinioni di circostanza saranno utili verità: il genere umano resterebbe comunque diviso in due classi, quella degli uomini che ragionano e quella degli uomini che credono, quella dei padroni e quella degli schiavi (p. 185).

53. Condorcet sembra conoscere la tradizione di pensiero dei secoli diciassettesimo e diciottesimo sulla tolleranza, in particolare le argomentazioni di Bayle o quelle di Milton. *L'Areopagitica* era appena stata tradotta in francese da Mirabeau. Si veda la nostra *Histoire des idées politiques aux temps modernes et contemporains*, cit., pp. 283-290.

Il potere è *per natura* nemico della verità e viceversa.

In genere ogni potere, di qualunque natura esso sia, a chiunque sia stato affidato, in qualunque maniera sia stato conferito, è naturalmente nemico dei Lumi. Lo si vedrà qualche volta lusingare gli uomini d'ingegno, se essi si abbassano a divenire gli strumenti dei suoi disegni o della sua vanità; ma ogni uomo che dedica la sua vita a ricercare ed a proclamare altamente la verità, sarà sempre odioso a colui che esercita l'autorità. [...] Non è necessario rovistare negli archivi della storia per essere convinti di questa triste verità: in ogni Paese, ad ogni epoca, basta guardare intorno a sé. Tale deve essere infatti l'ordine della natura: più gli uomini saranno istruiti, e meno coloro che stanno al potere potranno abusarne; meno ancora sarà necessario dare estensione o energia ai poteri sociali. La verità è dunque ad un tempo nemica del potere e di coloro che lo esercitano: più essa si estende, e meno questi possono sperare d'ingannare gli uomini; più essa guadagna in forza, e meno le società hanno bisogno di essere governate (p. 259; trad. it. pp. 244-245)⁵⁴.

Qualunque governo, in tutte le sue articolazioni e a tutti i suoi livelli, cercherà sempre di conservare, e di conseguenza favorire, la perpetuità delle opinioni, in modo che la sua influenza sull'insegnamento tenderà naturalmente a sospendere i progressi della ragione (p. 255, corsivo nostro).

Condorcet ribadisce con altre parole il concetto:

Poiché la prima condizione di ogni istruzione è di insegnare solo le verità, le istituzioni dedicate dalle autorità pubbliche all'insegnamento devono essere il più indipendenti possibile da ogni autorità politica (p. 182).

Non è che egli dubiti della buona fede dei suoi compagni rivoluzionari: essi credono che le loro verità siano "la" verità, che siano fondamentalmente buone e che essi faranno il bene del popolo imponendogliele. Se la loro volontà non è in discussione, lo è però la loro conoscenza: le attuali verità possono sempre essere smentite da nuove verità, la cui manifestazione sarà impedita da un'eventuale dogma d'intangibilità. La verità, come vedremo, si impone da sé; è *index sui*. Essa non ha assolutamente nulla da guadagnare, ma piuttosto tutto da perdere, dall'essere imposta dallo Stato.

54. Quest'ultimo passaggio non è ripreso dal testo dell'inchiesta parlamentare sull'istruzione pubblica, bensì dai *Mémoires sur l'instruction publique*.

Se considerate la scuola un *tempio nazionale* e il vostro insegnante un *magistrato*, conferite alle proposizioni enunciate in questo luogo e presentate da quest'uomo un'autorità estranea non solo alle prove richieste per stabilire la verità, ma anche a quella specie di autorità che, senza nuocere al progresso delle conoscenze, può influire sulle nostre convinzioni provvisorie, ossia quella fornita dalla nota superiorità dei Lumi. Ho ragione di credere a un esperimento fisico basandomi sulla fama di uno scienziato di cui ho verificato la scienza e la precisione; sarei uno sciocco a fidarmi dell'autorità di un pontefice o di un console. Delle due l'una: o bisogna disperare della ragione umana, oppure bisogna applicare la stessa regola alla morale e alla politica (p. 250).

Condorcet chiarisce la sua idea, approfondendola:

Nessun potere pubblico deve avere l'autorità, e nemmeno la possibilità, di impedire lo sviluppo di nuove verità, *l'insegnamento di teorie contrarie al suo indirizzo politico particolare o ai suoi interessi momentanei* (p. 183, corsivo nostro).

3.1.3 *La scienza come potere spirituale autonomo*

Se la verità appartiene alla sola scienza, l'educazione appartiene alle sole istituzioni in grado di consentirne lo sviluppo. Bisogna iniziare a considerare le istituzioni scientifiche e la scuola come un *potere spirituale autonomo*, di una natura nuova e chiamato a sostituirsi ad ogni altro potere spirituale, che sia quello dei «pontefici», ossia della Chiesa, o quello dei «consoli», ossia dello Stato, che cerca di prendere il posto della Chiesa.

È possibile concepire questo potere spirituale della scienza e della scuola, poiché esiste una *convergenza spontanea degli spiriti verso la verità*. Dal momento che la verità si dimostra da sé ed è oggettiva, spiriti diversi, senza alcun legame tra di loro e per il solo fatto di cercare e trovare la verità, non possono che incontrarsi. Ce lo riprova il fatto che la scienza e la tecnica sono ovunque le stesse, in un'Europa politicamente molteplice.

Se esamino lo stato attuale delle scienze in Europa, [...] vedo – malgrado le disparità dei regimi di governo, delle istituzioni, degli usi e dei pregiudizi – che gli scienziati dell'intera Europa concordano sia sulle verità che possono formare gli elementi di queste scienze, sia sul metodo di insegnarle. [...] Tutte le arti, le cui procedure variano nei vari Paesi, hanno tuttavia alcuni principi generali e riconosciuti, che gli uomini istruiti hanno saputo cogliere all'interno di tutte queste varietà nate, in ogni Paese, dall'abitudine e dalla sua posizione geografica (p. 253).

Esiste quindi una «repubblica degli intellettuali»⁵⁵, in grado di dettare legge nella vita scientifica e nell'educazione, ma in maniera puramente intellettuale; non con la coercizione, che è strumento caratteristico dello Stato, ma mediante la critica.

3.1.4 *Confutazione dell'egualitarismo*

Alcuni rivoluzionari, per giustificare il controllo politico sulla scienza e sull'istruzione, avanzano l'argomentazione che solo un tale controllo può assicurare l'uguaglianza dei cittadini davanti al sapere. Condorcet rifiuta tale impostazione. Anche in questo senso, la libertà intellettuale s'impone. La vera uguaglianza, infatti, non nasce dall'egualitarismo, ma dalla diffusione dei Lumi.

Esistono solo due modi per abbattere la distanza [tra le facoltà intellettuali degli uomini]: arrestare dovunque, ammesso che lo si possa fare, il cammino della mente umana e ridurre gli uomini ad un'eterna ignoranza, fonte di tutti i mali, oppure lasciare che la mente agisca liberamente e ristabilire l'uguaglianza diffondendo i Lumi. Questo è il principio ispiratore del nostro lavoro e non dobbiamo temere il rimprovero di aver preferito educare e liberare tutti gli uomini, anziché livellarli mediante l'avvilimento e la costrizione (p. 208).

Perché la diffusione dell'istruzione, anche se in maniera non uniforme, produce uguaglianza? Perché, mentre le attuali disuguaglianze sociali, che sono soprattutto fondate sulla forza e l'abilità, si auto-rinforzano incessantemente, dal momento che i più abili utilizzano la loro abilità per ingannare e dominare gli altri, l'istruzione riduce invece l'importanza relativa della forza e dell'abilità; la sua diffusione assottiglia dunque le disuguaglianze sociali, persino quando si tratta – Condorcet sostiene anche questa tesi – di una diffusione non uniforme. In effetti, l'uomo superiore per istruzione e intelletto serve a tutti gli altri da «guida» e da «sostegno».

Gli inconvenienti della superiorità [di coloro che beneficeranno dell'insegnamento secondario] si riducono a mano a mano che essa si distribuisce fra un maggior numero di individui: più quelli che ne godono sono illuminati, meno essa è pericolosa ed allora è il vero e unico rimedio contro quella superiorità di abilità che, anziché fornire sostegni e guide all'ignoranza, produce solo mezzi per sedurla (p. 195).

Abbiamo ritenuto che, in questo piano di organizzazione generale, la nostra prima preoccupazione dovesse essere quella di rendere l'istruzione il più possibile uguale

55. La formula corrisponde alla «repubblica delle lettere» di Bayle, si veda *supra*.

e universale, oltre che completa, nella misura permessa dalle attuali circostanze; che occorresse poi fornire a tutti in ugual misura l'istruzione che è possibile estendere a tutti, *ma senza rifiutare ad una parte dei cittadini l'istruzione più elevata, che è impossibile far condividere a tutti gli individui*; che si dovesse stabilire l'una perché è utile a quelli che la ricevono, *l'altra perché lo è anche a quelli che non la ricevono* (p. 182, corsivo nostro)

3.1.5 *La necessità congiunturale di un servizio d'istruzione pubblica*

Eppure, per quanto sembri paradossale dopo ciò che è appena stato detto, Condorcet ammette la necessità di un servizio educativo pubblico.

L'insegnamento pubblico, lo abbiamo appena visto, non è un'esigenza permanente, che deriverebbe dalla natura delle cose. Ma Condorcet lo accetta come bisogno *congiunturale*, ossia come un modo per far uscire il Paese dallo stato di "superstizione" in cui si trova al momento presente, poiché l'Ancien Régime lo ha voluto rinchiudere e mantenere in questa condizione. Ma si può prevedere che verrà il giorno in cui l'istruzione pubblica diventerà inutile: sarà quando le superstizioni saranno sufficientemente diminuite e quando

ogni uomo troverà nelle proprie conoscenze e nella rettitudine del proprio spirito le armi sufficienti per respingere tutti gli espedienti della ciarlataneria (p. 218)⁵⁶.

Ma quel tempo è ancora lontano ed è necessario lavorare per favorirne l'avvento. Bisogna illuminare i "cittadini poveri", affinché i "talenti" che la natura ha donato loro non vadano persi "né per loro, né per la patria". Occorre anche lottare contro le diseguaglianze regionali:

Esaminando la conformazione geografica della Francia, si noterà che se l'istruzione venisse abbandonata a se stessa, potrebbe diffondersi solo con una funesta disuguaglianza (p. 252).

56. Condorcet non può certo prevedere la fase storica in cui saranno le stesse istituzioni dello Stato che, popolate da ciarlatani e illetterati, insegneranno la superstizione. Quando lo Stato avrà lasciato che l'educazione pubblica venisse occupata da parte di corporazioni pronte a far prevalere sull'obiettivo dell'istruzione finalità politiche di radicale trasformazione sociale od il solo obiettivo egoistico di proteggere i propri interessi economici ed il proprio monopolio, i Lumi saranno prima dimenticati e poi attivamente esclusi dall'insegnamento scolastico. Crediamo che l'istruzione statale in Francia sia arrivata a questo punto. Costateremo fra poco che Daunou ebbe maggiore cautela di Condorcet rispetto ai pericoli potenziali del monopolio educativo dello Stato.

Che siano regionali o sociali, le diseguaglianze, per Condorcet, non sembrano potersi correggere da sole. Il libero gioco delle iniziative private porterebbe al rafforzamento delle differenze, non ad un loro livellamento. Una «grande diseguaglianza nell'istruzione, ne distrugge quasi tutta l'utilità»: finché essa sussisterà, ci saranno sempre "due popoli", differenti nello spirito e nei costumi.

Per questi motivi, si giustificano le istituzioni pubbliche, che Condorcet tenderà a progettare. Si dovranno considerare in maniera differente i vari gradi d'istruzione. Il potere pubblico ha la vocazione, in particolare, di intervenire in materia di istruzione *elementare*, al fine creare quello «spirito» comune necessario per «stabilire su solide basi l'unità nazionale» (p. 253). Ciò può essere fatto senza nuocere alla libertà di pensiero, perché esiste, secondo Condorcet, un'istruzione di base altrettanto solida della fisica o della chimica e da cui si può separare l'insegnamento della religione o dei principi politici. Quando si fornirà questa solida istruzione, fondata «sull'opinione universale degli uomini illuminati», non si potrà corrompere la mente dei fanciulli; inoltre, se lo Stato fornisce direttamente questa istruzione di base obiettiva e scientifica, potrà evitare loro il pericolo di essere istruiti da coloro che coltivano i "pregiudizi", o da quelli che detestano tali pregiudizi, ma con oltranza "puerile". Al contrario, non appena si viene istruiti nelle scienze, non esistono più certezze, tranne che in matematica; di conseguenza, il potere pubblico non deve più determinare i contenuti e i metodi dell'insegnamento secondario e superiore, e il suo intervento si deve limitare a stabilire procedure che garantiscano la preparazione dei professori (p. 253)⁵⁷.

Al di là delle considerazioni sulla giustizia sociale e sull'unità nazionale, Condorcet avanza anche, a favore dell'insegnamento pubblico, un argomento completamente diverso, basato sullo sviluppo scientifico stesso. Se insegnamento e ricerca sono interamente privati, egli dice, ci sarà una concorrenza tra i professori. Ebbene, questa competizione rischia di essere nociva per la vita intellettuale.

L'emulazione che farebbe nascere fra i professori il desiderio di moltiplicare gli allievi, il cui numero aumenterebbe il loro reddito, non dipende da sentimenti molto nobili, in nome dei quali ci si possa permettere di rimpiangerla. Non ci sarebbe il rischio che da questa emulazione risultassero piuttosto delle rivalità fra gli istituti educativi, che i docenti cercassero di essere brillanti piuttosto che istruire, che i loro metodi e le loro stesse opinioni fossero stabiliti in base al desiderio di attirare a sé il numero

57. Si tratta tuttavia di una distinzione fragile; come valutare infatti la «preparazione» se non in base al possesso di un certo sapere e alla capacità di utilizzare certi metodi?

maggiore di allievi e che abbandonassero, per il timore di perderli, la lotta contro alcuni pregiudizi e l'opposizione contro alcuni interessi? (p. 202).

D'altra parte, la concorrenza garantirebbe che il reddito dei professori fosse proporzionale all'interesse provato dagli allievi nei confronti dei loro rispettivi saperi. Tuttavia, le conoscenze che attirano di meno «non sempre sono le meno utili».

Bisognerebbe [dunque] stabilire alcune differenze nel modo di remunerare gli insegnanti o lasciar sussistere tra di loro un'eccessiva disuguaglianza che nuocerebbe a quella specie di equilibrio tra le varie branche delle conoscenze umane così necessarie ai loro reali progressi (*ibidem*)

Serve dunque una separazione, una protezione: occorre che gli insegnanti non siano «pagati a cottimo» – o che ci siano insegnanti che non lo sono affatto – ma che abbiano una sorta di mandato globale, in modo che ogni docente o ricercatore non sia obbligato a giustificare in ogni momento ciò che fa e che possa intraprendere un indirizzo di ricerca per cui potrebbe non trovare in un determinato momento alcun «cliente».

Tale argomentazione, che pare molto solida, è in effetti più in favore di corpi insegnanti indivisi, complessivamente responsabili di fronte al loro committente, che del fatto che il committente debba essere lo Stato e nessun altro. Altri *corpi* insegnanti, purché sufficientemente estesi, possono svolgere questo ruolo di garanzia della verità disinteressata; viceversa, non esiste alcuna ragione, né di carattere morale, né di natura sociologica, per credere che lo Stato sia in via di principio un datore di lavoro disinteressato. In altri passaggi, Condorcet tesse d'altronde l'elogio delle «società intellettuali» del Seicento e del Settecento che, pur senza disporre di un monopolio, erano riuscite ad offrire ai singoli la loro protezione. È grazie ad esse, afferma il filosofo, che uomini come Newton sono stati protetti dalla tirannia della loro famiglia, che desiderava che abbracciassero una professione più remunerativa di quella di scienziato.

Gli argomenti a favore dell'*esistenza* di un'istruzione pubblica non giustificano in ogni caso, secondo Condorcet, alcun *monopolio*; questo servizio pubblico sarà una semplice «porzione del sistema educativo generale» (p. 182). Egli non solo ammette la libertà di insegnamento, ma afferma anche che può esistere un settore pubblico di insegnamento, solo se esiste *anche* un settore privato che gli fa concorrenza e ne compensa il peso.

Condorcet propone dunque la creazione di un'istruzione pubblica, strutturata secondo cinque gradi: scuole «primarie», scuole «secondarie», «istitu-

ti», «licei» e infine una «Società nazionale delle scienze e delle arti» (il futuro Institut de France) al vertice della piramide. Ma la disamina dettagliata di questo piano non rientra nei nostri scopi.

3.2 Daunou

Dopo i rapporti di Condorcet, Romme e Lanthenas, la Rivoluzione si radicalizza e arriva l'ora dei progetti scolastici apertamente liberticidi⁵⁸. Nel luglio del 1793, però, viene ancora presentato un contributo che testimonia dello stesso spirito liberale di Condorcet: l'*Essai sur l'instruction publique* di Daunou.

Pierre-Claude-François Daunou (1761-1840)⁵⁹ è un Oratoriano, un prete giurato, membro della Convenzione, repubblicano ma contrario all'uccisione del re. Scrive a proposito dell'organizzazione dell'insegnamento già prima della Rivoluzione, in occasione delle sue funzioni all'Oratorio, il primo ordine educativo del Paese dopo l'espulsione dei Gesuiti (Daunou fu direttore del seminario diocesano di Parigi). Oltre ai testi dottrinali sull'educazione evocati più avanti, durante gli avvenimenti rivoluzionari redige l'*Essai sur la Constitution* e le *Vues rapides sur l'organisation de la République française*. Benché imprigionato, sopravvive al Terrore. È uno dei principali autori della Costituzione del 5 fruttidoro dell'anno III (agosto 1795), da cui nasce il Direttorio. Tale Costituzione concede ai cittadini «il diritto di creare istituti educativi e formativi». Daunou è, in seguito, l'estensore della legge del 3 brumaio dell'anno IV, che organizza le Scuole centrali, le Scuole speciali e l'Institut de France. Sarà in seguito membro dell'Institut e delle assemblee del Direttorio e del Consolato, responsabile degli Archivi sotto l'Impero, deputato durante la Restaurazione e la Monarchia di Luglio, professore al Collège de France, membro e segretario a vita dell'Académie des sciences morales et politiques fino alla sua morte, nel 1840.

Daunou non compare né nel Pantheon reale, né in quello simbolico costituito dagli organizzatori della religione rivoluzionaria durante le varie

58. Per esempio, quello di Lepeletier de Saint-Fargeau, sostenuto da Danton, Saint-Just e Robespierre, ed effettivamente votato dalla Convenzione montagnarda, che prevede di rinchiodare tutti i governi francesi dai cinque ai dodici anni in campi di lavoro, da cui sarà bandita ogni forma di istruzione intellettuale (vi si assegneranno non dei premi di eloquenza, come nei vecchi collegi, ma dei «premi di laconicità» che ricompenseranno i bambini più ignoranti e ostili al dialogo...), progetto che prefigura le organizzazioni fasciste e comuniste della gioventù.

59. Su Daunou si veda Gérard Minart, *Pierre Daunou, l'Anti-Robespierre*, Privat, 2001 e il capitolo dello stesso autore *infra*.

Repubbliche, e per questo è poco conosciuto. Non esisteva alcuna sua biografia moderna fino a quella, degna di nota, pubblicata nel 2001 da Gérard Minart. Sarebbe opportuno conoscere meglio la formazione di Daunou, le sue frequentazioni, l'evoluzione del suo pensiero, i giudizi dei suoi contemporanei su di lui ed i suoi eventuali discepoli.

Né Daunou, deputato della Pianura, né Sieyès sono stati "epurati" con i Girondini, il che ha permesso ad entrambi, membri del Comitato di Istruzione pubblica della Convenzione, di elaborare un progetto che sarà presentato da Lakanal il 26 giugno 1793. Sieyès ha redatto la parte del progetto che prevede 40 feste annuali, durante le quali gli insegnanti impartiranno un'«educazione morale e patriottica» ai cittadini. Un'altra sezione tratta dell'insegnamento propriamente detto, ed è opera di Daunou. L'intervento dello Stato nell'educazione è limitato alla scuola primaria. La scuola secondaria e quella superiore sono affidate «all'azione dell'industria privata». Ovviamente il progetto viene violentemente attaccato dai Giacobini. È per questo che Daunou pubblica in luglio, a titolo privato, il suo *Essai sur l'instruction publique*, in cui riprende e sviluppa il progetto originario. Tre mesi dopo la pubblicazione di questo opuscolo, verrà ordinato l'arresto dell'autore.

Nel testo di Daunou l'ispirazione illuminista è fortissima. La sua "visione del mondo" è simile a quella di Mirabeau. Egli concepisce la società come un ordine spontaneo: ciò che rimprovera ai progetti educativi dei Montagnardi è proprio di sostituire «abitudini artificiali» alle «dinamiche della natura» (si veda p. 316). Egli ha anche il senso del policentrismo: difende il principio di «emulazione», cui Condorcet aveva contrapposto le note argomentazioni.

Alcuni filosofi hanno accusato l'emulazione; hanno invitato a bandirla dalle scuole nazionali; ne hanno quasi decretato l'estinzione nel cuore degli uomini. Questa opinione [è] smentita dall'esperienza e dall'analisi dell'attività umana (Baczko, *op. cit.*, p. 320).

3.2.1 *Il principio della libertà di insegnamento*

Il primo principio affermato da Daunou in materia di educazione è che lo Stato deve occuparsi delle condizioni materiali dell'educazione e dei suoi obiettivi più generali, non dei suoi contenuti o dei suoi metodi. Il corollario è che la libertà di insegnamento è necessaria. «Ognuno deve essere libero di creare particolari istituzioni educative» (p. 317) e, d'altro canto, «nessuno deve essere costretto, in alcun modo, a mandare i propri figli alle scuole pubbliche» (*ibidem*) (Daunou avrà la soddisfazione di vedere questo principio inserito nella Costituzione dell'anno III, prima che Napoleone lo sopprima). Il pluralismo deve regnare anche nelle sole scuole pubbliche, di cui Daunou

auspica la creazione, ossia le scuole primarie. Dovranno esistere molti manuali e l'insegnante dovrà essere libero di scegliere quello che ritiene migliore:

Non riconosco alcun vantaggio in quell'*uniformità tirannica* che, non lasciando alcuna libertà all'istruzione e alcuno spazio al pensiero, comprime da così tanto tempo lo spirito umano e ritarda tutti i suoi progressi (p. 324).

Ma ciò che è più originale nel pensiero di Daunou è la denuncia dei pericoli di un «corpo insegnante» statale.

3.2.2 *I pericoli di un chiericato statale*

Gli Antichi non hanno conosciuto nulla di simile ad un insegnamento pubblico garantito da una corporazione monopolistica.

Credo che coloro che hanno richiesto [un'educazione statale] non dovrebbero citare Roma o la Grecia a sostegno del loro sistema. A Roma e in Grecia, nei più bei giorni della filosofia e delle arti, credo che non esistesse nulla di simile a una tale organizzazione. Si credeva di aver fatto abbastanza per le arti e per la filosofia quando le si circondava di libertà, di virtù, di incentivi e di onori. Se imitassimo questi popoli liberi, non impediremmo affatto a Platone di avere dei discepoli, ma non gli attribuiremmo un carattere pubblico, per paura di attribuirgli un potere pericoloso... (pp. 330-331).

È il dispotismo che ha congiunto educazione e politica, affidando l'esercizio dell'insegnamento ad un clero custode della religione di Stato. La Repubblica deve rompere con questa formula di un chiericato di Stato, altrimenti non si tratterà che del nuovo volto del vecchio dispotismo.

Osiamo affermare che la maggior parte [degli istituti educativi pubblici] è stata concepita in periodi di schiavitù e che in generale essi hanno avuto un'origine più o meno ecclesiastica. Un clero dominatore e un complesso sistema di insegnamento statale: la politica ha spesso unito queste due funeste creazioni. Le ritroverete assieme nell'antico Egitto e presso molti popoli europei. Perciò, *poiché è assolutamente certo che non vogliamo essere i fondatori di un nuovo clero*, bisognerà esaminare se questa gerarchia di professori che ci viene proposta non diventerebbe presto – indubbiamente con altre opinioni e altre abitudini – un clero assai simile all'antico per la sua organizzazione politica, per le sue funzioni e per il suo potere (p. 331, corsivo nostro).

Il pericolo è sia di ordine politico che di portata più ampia, ossia di civiltà, poiché riguarda lo sviluppo delle conoscenze ed il progresso dei costumi.

Un'“educazione nazionale” permetterebbe ad una corporazione di guidare l'opinione pubblica. Non ci sarebbe dunque più un popolo che giudica in maniera sovrana: sarebbe la fine della logica stessa della democrazia.

La libertà pubblica è minacciata dal sistema che combatto. Chi infatti potrà calcolare l'influenza che una tale corporazione eserciterebbe nella Repubblica sulla stesura delle leggi, sulla loro messa in pratica, sull'elezione dei rappresentanti del popolo e su tutte le componenti del governo? Essa orienterebbe certamente l'opinione pubblica e la governerebbe (p. 334).

Si potrebbe obiettare che l'influenza degli scienziati e dei professori di Stato è l'influenza della ragione stessa e che non va perciò temuta. Ma sarebbe un errore, dice Daunou (riprendendo esattamente, su questo punto, gli argomenti di Condorcet). L'influenza degli uomini di scienza è dovuta alla naturale autorevolezza della verità. Perché aggiungervi l'autorità della legge? È inutile, se questi uomini sono davvero scienziati, e persino insopportabile, qualora non lo fossero. Inoltre, esiste il rischio di cessare di essere scienziati a causa del fatto stesso di ricevere dallo Stato uno *status* ufficiale.

Temo questo potere artificiale derivante dalle istituzioni e dai concorsi che vi si consiglia; infatti, è proprio questo che mortifica il talento e ne corrompe l'influenza; è ciò che lo rende aristocratico⁶⁰ e che lo ha troppo spesso armato contro la libertà pubblica, di cui dovrebbe invece essere l'ornamento e la difesa. Che il talento sia libero, indipendente e isolato: sarà allora industrioso e modesto, socievole e repubblicano. È all'interno delle corporazioni privilegiate che esso diventa altero, pigro e intollerante (p. 335).

Ma c'è di peggio: l'“educazione nazionale” non farà che *arrestare il progresso della conoscenza* (ritroviamo ancora una volta Condorcet). Credo di dover citare qui *per esteso* una Pagina di stupefacente modernità:

Lasciare alle arti, alle lettere e alle scienze una libertà indefinita, non assoggettarle agli usi, ai metodi e soprattutto alle leggi; garantire a tutte le conoscenze umane la piena facoltà di compiere nel loro campo tutti i progressi che vorranno: ecco ciò che credo non otterrete creando una corporazione di letterati [...].

60. È interessante che Daunou scorga un principio *aristocratico* in un corpo che viene presentato come democratico, a causa dei suoi metodi di reclutamento (concorsi aperti a tutti). Se esiste un monopolio, esiste un'aristocrazia. È peraltro ciò che dice esplicitamente il discorso di Lakanal (scritto da Garat), che giustifica, davanti alla Convenzione, la creazione delle Scuole Normali Superiori. Queste scuole recluteranno le “anime d'oro”, previste nell'aristocratica educazione platonica.

Suppongo che renderete questo corpo, che si tratta qui di far nascere, depositario di tutte le conoscenze attuali dello spirito umano e, di conseguenza, l'istruzione pubblica, superando d'un sol passo l'intervallo di mezzo secolo, si eleverà rapidamente quasi al livello di filosofia di Stato. So quanto questo primo effetto del progetto proposto possa sembrare infallibile e seducente. Ma se concedessi a questi nuovi professori il beneficio di insegnare tutte le verità conosciute, ammettereste senza dubbio che non insegneranno tutte le verità conoscibili e non pretendereste affatto che la loro dottrina sia scevra di errori [...]. Ebbene, io sostengo che quando avrete adottato e creato ciò che vi si consiglia, avrete, per così dire, ingessato e ingabbiato le idee pubbliche e riconosciuto le opinioni contemporanee lo statuto di leggi. Calcolate quanto sarà difficile, e forse pericoloso, apportarvi un giorno i cambiamenti che il tempo e l'esperienza avranno suggerito. Da parte mia, vi invito a non circondare l'errore di alcun baluardo e a non preparare, se posso permettermi di dirlo, una cattiva ricezione alle verità che appariranno.

Vi si è parlato di revisioni periodiche a cui si sottometterebbe questo insegnamento di Stato. Io credo che tali revisioni vengano spesso progettate e mai attuate. Credo che lo spirito umano non respinga mai il trionfo di una verità o lo sradicamento di un errore. [...] La filosofia non deriva da concili e non pronuncia anatemi; è estranea a questo dogmatismo autoritario, sempre pronto a discernere le verità e gli errori e ad impadronirsi di opinioni differenti, per colpirle con autentiche condanne o per sancirle in maniera ufficiale. Questo è tuttavia ciò che la filosofia sarebbe chiamata a fare [se creerete un dogmatismo di Stato].

Ma soprattutto, quando avrete organizzato tutte le branche di questa istruzione e costituito in tutti i suoi gradi questa complessa gerarchia di professori e scienziati, non avrete anche elevato barriere e preparato resistenze nei confronti delle verità salutari e delle invenzioni benefiche, di cui un giorno il talento e il genio stesso potrebbero arricchire le scienze, le lettere e le arti? Come potrebbero il talento e il genio, slegati da ogni istituzione e da ogni liceo⁶¹, osare lottare contro una imponente corporazione a cui avreste affidato il privilegio esclusivo del pensiero, della regia dei progressi dello spirito umano e dell'impresa del perfezionamento della ragione statale? Contro una corporazione da voi munita di tutti i mezzi di comunicazione, di tutte le capacità di influenza e il cui solo nome diventerebbe un eterno e quasi invincibile pregiudizio contro i principi a lei sconosciuti e contro i metodi che essa non avrebbe affatto scoperto o utilizzato? Ma, soprattutto, il cittadino che sarà membro di questa

61. È ancora il lessico di Condorcet, e non quello dell'Università napoleonica. Per Daunou, nel 1793, un "istituto" è una scuola secondaria e un "liceo" è un istituto d'insegnamento superiore, poiché il Liceo era l'antica scuola peripatetica, vale a dire, insieme all'Accademia e alla *Stoa*, una delle università dell'Antichità. Perciò il primo Liceo francese sarà il Louis-le-Grand, istituto di insegnamento superiore.

ampia aggregazione di letterati come potrà mai avere la volontà o il potere di osare contraddirla con dottrine inusuali o procedure non autorizzate? Come potrà esporsi alle intolleranti ed inevitabili accuse di innovazione, insubordinazione e mancata ubbidienza? Quante abitudini, relazioni e interessi si riuniranno per contrastare le sue opinioni e per imporgliene il sacrificio? E se fosse meno pusillanime, a quante persecuzioni andrebbero incontro lui e le verità che pronuncia? Direte che parlo di una aggregazione di filosofi e che tuttavia attribuisco loro tutto ciò che la filosofia ha sempre denunciato come errore, debolezza e tirannia. Io attribuisco ad una corporazione i vizi tipici di tutte le corporazioni: le attribuisco lo spirito corporativo senza il quale la sua esistenza sarebbe improduttiva, fiacca e stagnante, indifferente al bene come al male. Dispotismo o inerzia, intolleranza o rilassamento sono, per farla breve, la storia di tutte le caste che sono esistite e di tutte quelle che esisteranno. [...] Non siete stati eletti per arrestare i progressi dello spirito umano, per proclamare una metafisica costituzionale o per decretare una geometria statale» (pp. 333-334).

Il clero statale che ci si appresta a creare «arresterà i progressi dello spirito umano»; sarà, dunque, un potere anti-spirituale⁶².

3.2.3 *Il pluralismo scolastico*

La verità è che la conoscenza si sviluppa solo laddove esistano libertà e pluralismo.

Al posto di queste brillanti istituzioni vi chiederei la libertà, l'uguaglianza e l'abolizione dei privilegi. Consentite la libera circolazione delle arti e delle scienze, che sono anche beni pubblici. Che questo genere di istruzione sia, come il commercio, valorizzata e non intrapresa dallo Stato. Allora, sotto gli auspici della libertà e sotto la comune tutela delle leggi, vedrete effettivamente sorgere scuole secondarie, istituti, seminari, licei, accademie e in un attimo avrete incitato ad una grande concorrenza e alla più feconda attività tutte le scienze, tutte le arti, tutte le opinioni, tutti i metodi, tutte le industrie e tutti i talenti. Allora l'istruzione si diffonderà da

62. Daunou accenna di sfuggita ad un altro argomento. Se l'educazione viene impartita da funzionari, egli dice, non ci sarà emulazione; se si supplisce all'emulazione con il costante controllo dell'autorità, sarà ancor peggio, poiché una simile tirannia dell'autorità sarà accettata solo da spiriti mediocri. «I professori pubblici, sempre sicuri dei loro salari, [saranno] in generale meno zelanti dei professori privati e liberi. [...] Non può esserci che un mezzo per governare il talento e incitarlo, in qualche modo, ad offrire il massimo delle sue forze e della sua attività: in un contesto di totale indipendenza e di piena libertà, lo si circonda tuttavia di tutte le naturali motivazioni, che sono alla base degli sforzi dell'uomo e ne garantiscono la continuità. [...] Conviene pagare tutti *a cottimo*, anche i filosofi e i precettori del genere umano» (pp. 331-332).

sé in tutte le parti della Repubblica, secondo la varietà delle circostanze e secondo i diversi bisogni dei cittadini. Allora i docenti e gli allievi, reciprocamente scelti gli uni dagli altri, avranno, per orientarsi nei loro lavori, le guide più sicure che possano essere date all'uomo, ossia i gusti e gli interessi. Credetemi: questo sistema, semplice come la natura e produttivo come il pensiero, assicura risultati migliori di quelli che possono nascere dalle deleterie istituzioni che ci vengono proposte. Uno dei primi segreti dell'arte politica è forse quello di studiare le propensioni naturali degli elementi della società, avere una grande fiducia in loro, eliminare ogni ostacolo sulla loro strada, circondarle dei loro oggetti e abbandonarle quindi a sé stesse, ossia alle loro forze e ai loro bisogni. La mano del legislatore non deve intervenire su tutto e non si è mai posata impunemente su ciò che non aveva bisogno del suo sostegno (p. 335).

Si obietterà che è almeno indispensabile che lo Stato controlli e certifichi la qualità di alcuni corsi di studio e di alcuni diplomi, per evitare che il pubblico possa essere ingannato in merito al valore personale e all'onestà dei fornitori di certi servizi qualificati. Questo, risponde Daunou, poteva giustificarsi in uno stadio precedente della società, quello in cui i cittadini non erano abbastanza illuminati, ma è insensato nella società attuale.

Questo pregiudizio [che solo lo Stato possa garantire le competenze e l'onestà] nacque sotto un cattivo regime sociale, quando le funzioni militari erano riservate a una casta, la legislazione era un labirinto oscuro e inaccessibile alla maggior parte dei cittadini e l'istruzione non ci insegnava a provvedere ai nostri bisogni, a occuparci dei nostri interessi personali o a discernere gli uomini più degni della nostra fiducia. Allora abbiamo dovuto supporre che lo Stato facesse per la nostra sicurezza ciò che non ci lasciava fare da soli: gli siamo stati grati per aver creato alcune istituzioni, indicando con caratteristiche precise i responsabili a cui poter chiedere in tutta tranquillità l'erogazione di alcuni servizi. Senza tali istituzioni la nostra salute, le nostre proprietà e i nostri diritti naturali e civili non ci sarebbero stati garantiti. Un'esperienza assai lunga ha potuto liberarci da questi pregiudizi da schiavi e riportarci all'idea tanto semplice e naturale del libero esercizio di tutte le professioni. Lasciare ad ogni attività produttiva il compito di svilupparsi e di accreditarsi da sé, non stabilire alcun genere di ostacolo o di privilegio: questo è non solo ciò che risulta dal principio dell'uguaglianza dei diritti civili, ma anche ciò che è consigliato dalle più sagge considerazioni di utilità sociale poiché è il mezzo supremo di emulazione (p. 336).

Lo Stato non deve dunque esercitare alcun tipo di monopolio, né conferire alcun privilegio ad alcun corpo insegnante.

3.2.4 *Il ruolo residuale dello Stato*

Viceversa, Daunou ammette che lo Stato «ricrei un piccolo numero di scuole pubbliche» nei seguenti campi: sanità, «arte sociale», «arte militare», «arti meccaniche», «belle arti» e «arte dell'insegnamento». La giustificazione di tale intervento non sta certo nel fatto che lo Stato è il solo a poter insegnare tali materie, ma che conviene rispondere ad alcune «domande» del pubblico, che non possono essere soddisfatte dall'iniziativa privata in modo adeguato o abbastanza rapidamente⁶³. Tutte le obiezioni formulate in precedenza contro l'insegnamento di Stato restano però valide. Queste scuole di Stato non dovranno mai essere collegate tra loro, per evitare che possano in qualche modo costituire una corporazione. Il mandato dei cittadini incaricati di impartire l'insegnamento sarà circoscritto ai servizi richiesti e al periodo di tempo previsto; quest'ultimo è limitato, perché le iniziative private si moltiplicheranno a mano a mano che i Lumi della nazione aumenteranno. Lo Stato non deve prendere come pretesto richieste attualmente non soddisfatte per formare una casta destinata a non dissolversi mai più e che vorrebbe definire da sé i servizi che può e deve fornire alla società.

Non bisogna [...] né fornire a queste istituzioni fondamenta tanto profonde nell'edificio sociale da rendere difficile un giorno la loro soppressione, né tanto meno renderle così numerose da far diventare inutili le iniziative private in materia di istruzione o da scoraggiarne la creazione (p. 338).

Lo Stato ha anche un altro ruolo, che Daunou ammette, non diversamente da Mirabeau o Talleyrand. In materia d'insegnamento, la libertà è indissociabile dalle diseguaglianze che tendono ad accumularsi esponenzialmente: l'istruzione produce ulteriore istruzione; si deve essere istruiti per apprezzarne il valore. Questi squilibri nuocciono all'interesse generale, compreso quello delle classi istruite.

La soluzione del problema è duplice. Innanzitutto, è il progresso generale dell'economia che offrirà ai poveri nuovi mezzi per istruirsi e di-

63. Come si vede, Daunou fa sua la dottrina secondo cui lo Stato, oltre all'esercizio delle proprie prerogative "regali", ha un secondo ruolo legittimo: quello di fornire i servizi collettivi che i cittadini non possono procurarsi da soli, perché le "esternalità" che questi comportano li rendono non redditizi per gli imprenditori privati. L'idea, a quanto mi risulta, appare in una forma ancora grezza nel *Trattato sulla natura umana* di Hume. Non so se sia stata esplicitamente sviluppata da altri economisti che Daunou avrebbe potuto leggere (si veda tuttavia il capitolo di Philippe Steiner, *supra*). In ogni caso, essa fu spontaneamente messa in pratica da Turgot e dagli alti funzionari suoi emuli ed amici del progresso, con uno spirito sensibilmente diverso dal colbertismo e, più ancora, dal dirigismo giacobino.

minuirà le disuguaglianze. Con la diffusione della ricchezza, si estinguerà l'aristocrazia del denaro e Daunou si attende questo progresso economico dall'approvazione di leggi "di libertà" (condividendo, evidentemente, la teoria economica generale di Say e di Destutt). D'altra parte, egli ammette che il denaro pubblico possa servire ad istruire coloro che non sono in grado di finanziare da sé la propria istruzione. Ma egli non vuole, lo sappiamo, un servizio educativo pubblico. Ciò che auspica è una separazione, in materia di educazione, del problema del finanziamento da quello della prestazione: il *finanziamento* può benissimo essere pubblico, senza che lo debba essere anche la *prestazione*. Questo principio si traduce nella concessione di borse di studio (alle famiglie) e di sovvenzioni (ad enti privati di formazione e di ricerca): in entrambi i casi, il denaro pubblico finanzierà i servizi di fornitori privati e in concorrenza fra loro.

Tutto ciò che, nel sistema che combatto, fareste a beneficio di scolari meno fortunati lo potreste fare anche nel sistema che propongo. Rimangono le stesse forme di aiuti e di incentivi e se i professori non sono pagati dalla patria, la patria può comunque suscitare allievi, distribuirli, collocarli e intrattenerli a suo piacimento presso i vari maestri liberamente presenti al suo interno (p. 340).

In concreto, ciò significa che lo Stato: 1) offrirà borse di studio individuali agli studenti meritevoli che non avrebbero i mezzi per pagare i propri studi; 2) sovvenzionerà scuole ed enti di ricerca privati («La Repubblica [...] contribuisce con discernimento alle spese delle *libere società di scienziati ed artisti*; contribuisce alle *grandi iniziative educative*»).

Daunou conclude così:

Legislatori, ecco tutto ciò che si può fare senza un'organizzazione pubblica di licei, collegi e accademie. Abituati come siamo a corporazioni e privilegi, non oseremo credere che il bene possa esistere al di fuori di queste istituzioni *monarchiche*: le considereremo le uniche fonti della scienza e della saggezza, proprio perché non abbiamo ancora troppa fiducia nella libertà (p. 340, corsivo nostro).

Gli Ideologi, eredi dello spirito critico illuminista, saranno politicamente sconfitti dopo la legge di brumaio dell'anno iv. Potrà sembrare che il loro contributo non sia stato altro che una "parentesi liberale" presto chiusa, tra l'assolutismo dell'Ancien Régime e quello di Napoleone. Ma ritengo che quest'immagine sia errata, anche se la storiografia ufficiale francese tende a presentare oggi la sconfitta degli Ideologi come definitiva. Infatti, prima di tutto, le tesi degli Ideologi si diffonderanno all'estero, dove incontreranno il

terreno favorevole creato ovunque in Europa dall'Illuminismo. Attraverso Wilhelm von Humboldt, presente a Parigi e alle riunioni di Auteuil, e autore del *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*⁶⁴, esse approderanno in Germania⁶⁵. Attraverso John Stuart Mill, lettore di Humboldt e autore in prima persona del notevole opuscolo *Sulla libertà*⁶⁶, si diffonderanno in tutto il mondo anglosassone, dove daranno i propri frutti, innestandosi nell'humus creato da molto tempo in questi Paesi dalle dottrine della tolleranza. Nella stessa Francia, non cesseranno di essere presenti nella mente degli scienziati e negli ambienti illuminati, nel corso dei secoli diciannovesimo e ventesimo. Ispireranno le iniziative anti-monopolistiche di Guizot sotto la Monarchia di Luglio, di Montalembert e Falloux sotto la Monarchia di Luglio e la Seconda Repubblica, di Jules Simon, Laboulaye e di altri alla fine del Secondo Impero e all'inizio della Terza Repubblica. Quest'ultima, è vero, manterrà il monopolio universitario, arma fondamentale contro il suo nemico, la Chiesa; ma lo applicherà con uno spirito ampiamente liberale, stabilendo una certa distanza, ponendo limiti e norme di garanzia tra i poteri accademici ed il potere politico. La situazione cambierà davvero, dando ragione alle oscure previsioni di Condorcet e di Daunou, solo quando l'educazione nazionale francese finirà nelle mani dei marxisti, per i quali la libertà di pensiero è una finzione derivante dall'idealismo borghese e a cui bisogna sostituire la dittatura del proletariato e delle "forze del progresso".

64. Trad. it. Giuffré, Milano 1965.

65. Si veda *infra*, il capitolo di Detmar Doering, [N.d.C.].

66. Trad. it. Il Saggiatore, Milano 2009.



GÉRARD MINART

Pierre Daunou (1761-1840). Libertà politiche, economiche e scolastiche al tempo della Rivoluzione, dell'Impero e delle Restaurazioni

Pierre Claude François Daunou appartiene a quella categoria di personaggi storici che furono molto conosciuti e molto rispettati nella loro epoca, ma che sono assolutamente sconosciuti nella nostra.

Nacque a Boulogne-sur-Mer nel 1761 e morì a Parigi nel 1840. L'arco della sua esistenza copre dunque un periodo storico considerevole: alla sua nascita Luigi xv governa ancora e muore sotto Luigi Filippo. Vale a dire che ha conosciuto tutto Luigi xvi, tutta la Rivoluzione, tutto Napoleone, le due Restaurazioni e parte della Monarchia di Luglio.

Daunou è indubbiamente un liberale; tuttavia, il suo liberalismo è reso chiaro dal modo in cui svolse la sua importante attività politica; egli non pubblicò una grande opera teorica. Il suo libro principale, *l'Essai sur les garanties individuelles*¹, può essere considerato come una sorta di breviario del liberalismo pratico. Il suo liberalismo pratico ha trovato applicazione in diversi campi: la politica, l'istruzione pubblica (questi sono i suoi due grandi centri di interesse), la religione, la stampa e l'economia.

1. UNA VITA DEDICATA A DIFENDERE LE LIBERTÀ

Il pensiero e gli scritti di Daunou sono indissociabili dalla sua vita. Questa può essere suddivisa in alcune grandi fasi che spiegano e rendono più chiara la sua adesione al liberalismo:

Prima fase: l'Oratoire de France. – Daunou è l'oratoriano modello. Ha percorso l'intero ciclo di studi dell'Oratorio: allievo, novizio, professore, prete, direttore del seminario. Fino all'età di 31 anni l'Oratorio riassume tutta la sua esistenza. Non c'è alcun dubbio sul fatto che vi abbia attinto i princi-

1. *L'Essai sur les garanties individuelles que réclame l'état actuel de la société* (questo il titolo esatto) è stato ripubblicato nel 2000 presso le Éditions Belin (Parigi), preceduto da una ricca prefazione di Jean-Paul Clément.

pali elementi costitutivi del suo liberalismo. L'Oratorio era molto aperto al mondo e alle idee nuove dell'epoca e la sua organizzazione interna si basava su un sistema elettivo. «La congregazione – scrive Sainte-Beuve – aveva troppe finestre aperte sul mondo perché l'aria esterna non vi entrasse molto facilmente»². L'Oratorio di France può essere considerato una delle colonne portanti dell'idea liberale sotto l'*Ancien régime*.

Seconda fase: la Rivoluzione. – Dal 1789 Daunou entra nella lotta intellettuale in favore della Rivoluzione e pubblica, il 23 luglio, il suo primo saggio politico, *Le Contrat social des Français en 1789*. In quest'opera si richiama a Montesquieu («I veri principi del patto sociale si trovano ne *Lo spirito delle leggi*»), difende la separazione dei poteri («Bisogna che il governo, abbastanza forte da ottenere la messa in pratica della legge, non sia abbastanza potente per osare farla»), si pronuncia in favore della teoria del diritto naturale («Le leggi civili devono coincidere con quelle naturali, interpretate e saggiamente adattate alle circostanze: viene prima ciò che la ragione prescrive universalmente e poi ciò che è relativamente utile: queste sono le due basi essenziali della legislazione»), dichiara che ormai la sovranità emana dalla nazione («La ragione prova a chiare lettere l'esistenza della Sovranità nazionale»), richiede la soppressione dei tre ordini, in quanto sono un ostacolo alla nascita di un potere legislativo e dunque di una volontà nazionale, ritiene infine che la sicurezza, la libertà e la proprietà siano diritti inviolabili dell'individuo.

All'epoca – ha 28 anni – è già liberale, ma non è ancora repubblicano; aderisce all'idea di una monarchia costituzionale. La conclusione del suo opuscolo è rivelatrice: «Viva la nazione! Viva la Libertà! Viva il cittadino Luigi». Nel settembre 1789 pronuncia nella chiesa dell'Oratorio a Parigi l'elogio dei «patrioti» morti il 14 luglio. Tra la fine del 1789 e l'inizio del 1790 pubblica su *Le Journal encyclopédique* alcune *Lettres sur l'Éducation*, che l'Oratorio riprende a sua volta per farne un *Plan d'Éducation* presentato all'Assemblea costituente. Infine, nel gennaio 1791 prende posizione in favore della Costituzione civile del clero in nome del ritorno della Chiesa alla purezza evangelica delle sue origini e presta giuramento.

Attraverso queste prime due fasi si vede già delinearsi il tratto di una personalità colta, il cui liberalismo si eserciterà in due campi prediletti: il diritto costituzionale e l'istruzione pubblica.

Terza fase: la Convenzione nazionale. – Nel settembre 1792, all'età di 31 anni, Daunou viene eletto alla Convenzione nazionale in rappresentanza del

2. Sainte-Beuve, *Portraits contemporains*, vol. 4, fratelli Michel Lévy, Parigi 1870, p. 281.

Pas-de-Calais. Saranno eletti insieme a lui e nello stesso dipartimento Robespierre, Carnot e Thomas Paine.

In occasione del processo di Luigi XVI difende la società di diritto. Richiede che le procedure giudiziarie stabilite nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e nelle leggi che seguirono, che misero in atto un nuovo sistema penale, siano applicate a Luigi XVI come a ogni altro cittadino. Tanto più che, al momento del processo, Luigi XVI non è più re poiché la Convenzione, nei primi giorni del suo insediamento, ha abolito la monarchia e instaurato la repubblica.

Egli nega alla Convenzione il diritto di erigersi a tribunale poiché altrimenti essa sarebbe, egli dice, sia giudice che parte in causa.

Osservo innanzitutto che voi esercitate l'autorità legislativa e credo di poter aggiungere, con Montesquieu, che in generale il potere di giudicare debba essere assolutamente disgiunto dal potere di fare le leggi; che un corpo legislativo non possa giudicare; che lo possa ancora meno quando si tratti di un crimine pubblico e di una violazione dei diritti del popolo poiché, in questo particolare caso, il corpo legislativo rappresenta la parte interessata che è il popolo stesso e che, seguendo una verità comune ma mai contestata, nessuno può essere giudice e parte in causa [...]. Legislatori, affidate, dunque, Luigi XVI all'azione comune delle leggi e al corso naturale della giustizia pubblica. Cittadini, questo giudizio sarà davvero solenne se sarà davvero giusto; e sarà davvero giusto se è circondato da procedure giuridiche che garantiscano i diritti naturali di ogni accusato. Se avete un dovere da adempiere nei confronti dei re, è di fare giudicare uno di loro nello stesso modo in cui si giudicherebbe uno di voi; e, legislatori, se le altre nazioni vi guardano, non date loro occasione di scandalo³.

Si oppone con altrettanta vigore a Robespierre e a Saint-Just che vogliono che il re sia giustiziato senza processo con il pretesto che il "popolo" ha giudicato Luigi XVI in occasione dell'insurrezione del 10 agosto 1792. Robespierre aveva sentenziato:

I popoli non giudicano come le corti giudiziarie, non emettono sentenze, essi lanciano la loro folgore; non condannano i re, li ripiombano nel nulla e questa giustizia vale tanto quanto quella dei tribunali.

Daunou protesta contro tali principi che sono la negazione della società di diritto:

3. Le posizioni di Daunou sul processo a Luigi XVI sono contenute in tre testi stampati per ordine della Convenzione: *Opinion de P.C.F. Daunou sur le jugement de Louis Capet*; *Considération sur le procès de Louis XVI, par P.C.F. Daunou*; *Complément de l'opinion de P.C.F. Daunou sur l'affaire du ci-devant roi*.

La severità di un repubblicano – egli dice – non è la barbarie di un fanatico cannibale e non è da questo fanatismo che posso sperare la restaurazione del benessere sociale. Non bisogna chiamare altezza della rivoluzione ciò che è soltanto la zona degli avvoltoi. Restiamo nell'atmosfera dell'umanità e della giustizia. Queste sono i soli elementi che convengono a un popolo libero: è solo con essi che cresce e si fortifica, al di là ci sono i flagelli che uccidono la libertà pubblica, al di là ci sono le fazioni, l'anarchia e i tiranni. Quanto alle aggregazioni parziali che agitano gli animi, dividono e assassinano e che ci si ostina a chiamare popolo, essi non sono il popolo più di quanto la palude non sia la natura e i rettili l'intero universo.

Questa difesa della società di diritto incarnata da Daunou in contrasto alla società totalitaria personificata da Robespierre e da Saint-Just sarà, scrive Sainte-Beuve, «il più bel momento della vita di Daunou». Ostile come Condorcet, di cui era amico intimo, alla pena di morte, Daunou vota contro l'esecuzione capitale di Luigi XVI e si pronuncia a favore dell'esilio.

Qualche tempo dopo pubblica un testo fondamentale, *L'Essai sur l'instruction publique*, in cui combatte di nuovo Robespierre che vuole statalizzare l'insegnamento. Daunou, al contrario, si pronuncia in favore del liberalismo scolastico.

Nel giugno 1793 protesta pubblicamente contro la proscrizione dei Girondini. Questo gli vale l'arresto e l'incarcerazione. Scampato alla forca, sarà liberato solo dopo la caduta di Robespierre. Esce di prigione nell'ottobre 1794 e ritrova il suo posto di deputato alla Convenzione nazionale nel dicembre dello stesso anno. Una delle sue prime iniziative dopo il suo reintegro è di far acquistare dalla Convenzione nazionale tremila esemplari del libro che Condorcet, messo al bando dagli amici di Robespierre, aveva scritto prima di morire, *l'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*⁴.

È un libro classico, offerto alle vostre scuole repubblicane da uno sfortunato filosofo – egli dichiara – e i vostri allievi, studiandovi la storia delle scienze e delle arti, impareranno soprattutto ad apprezzare la libertà e a detestare e a sconfiggere tutte le tirannie. Possa questo deplorabile esempio dei più rari talenti perduti per la patria, per la causa della libertà, per il progresso dei Lumi e per la loro benefica applicazione ai bisogni dell'uomo civilizzato, suscitare rammarichi utili alla cosa pubblica! Possa questa morte – che nella storia servirà certamente a caratterizzare l'epoca in cui si è verificata – ispirare un attaccamento incrollabile ai valori di cui essa fu la violazione!.

4. Trad. it. *Saggio di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Editori Riuniti, Roma 1995.

Quarta fase: il Direttorio. – Prima dello scioglimento definitivo della Convenzione, Daunou fa votare due testi importanti.

- Il primo, dell'agosto 1795, è la Costituzione dell'anno III, dagli storici chiamata ancora *Constitution Daunou*. Essa fonda un nuovo regime: il Direttorio. È il primo modello in Francia di costituzione per una repubblica liberale. La si potrebbe definire una costituzione «frangiflutti», nella misura in cui punta a fermare l'ondata giacobina che è stata responsabile del Terrore. Per la prima volta essa separa il potere legislativo in due Camere e fraziona il potere esecutivo del Direttorio in cinque membri eletti. Ma non prevede nulla per risolvere i conflitti fra il legislativo e l'esecutivo, il che sarà fonte di paralisi istituzionali e colpi di stato.
- Il secondo testo, votato nell'ottobre 1795, è una legge organica sull'istruzione pubblica che mira a mettere ordine nelle misure differenti adottate durante la Rivoluzione. Proclama il liberalismo scolastico e crea l'Istituto di Francia⁵.

Contemporaneamente all'instaurazione ufficiale del Direttorio, Daunou il 28 ottobre 1795 viene eletto presidente del Consiglio dei Cinquecento, una delle Assemblee della nuova Costituzione. Ha appena 34 anni. Durante tutta l'esperienza Del direttorio dal 1795 al 1799 compirà molte missioni ufficiali. A quell'epoca era uno dei membri eminenti di un gruppo di intellettuali liberali e repubblicani piuttosto influente che si riteneva la coscienza della Rivoluzione: il gruppo degli Ideologi⁶, gli eredi del secolo dei Lumi e dell'Enciclopedia. Ecco i loro nomi: Destutt de Tracy, Cabanis, Jean-Baptiste Say, Volney, Marie-Joseph Chénier. Pubblicano una rivista: *La Décade*. Si ritrovano nei salotti liberali di Madame Helvétius, di Madame de Staël, di Madame Condorcet. Sono membri dell'Istituto. Benjamin Constant è loro amico. Il loro gruppo è frequentato da un generale che farà parlare di sé: Bonaparte.

Quinta fase: il Consolato e l'Impero. – Nel 1799 gli *Idéologues* sostengono il colpo di stato del 18 Brumaio, pensando che Bonaparte possa diventare un "Washington alla francese" e mettere fine definitivamente alla Rivoluzione. In un primo tempo, Daunou resta in disparte, ma presto si unisce al gruppo. Partecipa alla stesura della Costituzione che istituisce il Consolato, ma, nel corso dei lavori, si scontra spesso con l'autoritarismo di Bonaparte. Entra a far

5. *Rapport et loi sur l'organisation de l'instruction publique*, presentato da Daunou alla Convenzione nazionale. Scritti tratti da *Une éducation pour la Démocratie*, testi e progetti dell'epoca rivoluzionaria, presentati da Bronislaw Baczko, Droz, nuova ediz., Ginevra 2000.

6. Sugli Ideologi, si veda *supra* il capitolo di Philippe Nemo [N.d.C.].

parte del Tribunato (una delle assemblee del regime del Consolato) assieme a molti Ideologi, dopo aver rifiutato a più riprese l'incarico di Consigliere di Stato per non rinunciare alla libertà di parola. Già nel corso dei primi lavori, gli Ideologi, Daunou e Constant in testa, denunciano le derive autoritarie del Primo Console. Rifiutano, tra l'altro, di votare il regolamento interno del Tribunato imposto da Bonaparte e volto a limitare il diritto di espressione dei Tribuni, respingono i testi legislativi sulla centralizzazione amministrativa e giudiziarie e si oppongono all'introduzione di tribunali speciali a seguito dell'attentato della rue Saint-Nicaise che ha rischiato di costare la vita a Bonaparte. Ma, durante questi diversi scrutini, gli Ideologi sono costantemente in minoranza. Bonaparte, che non sopporta questo embrione di opposizione parlamentare, li esclude dal Tribunato nel gennaio 1802.

Daunou, a quarant'anni, si ritira nella sua biblioteca del Pantheon (oggi la biblioteca Sainte-Geneviève), di cui era amministratore da molti anni. Nel dicembre 1804, essendo le sue relazioni con Napoleone un po' migliorate, viene nominato Archivistista dell'Impero. Conserva quest'incarico fino alla caduta dell'Imperatore.

Sesta fase: ultime lotte per la libertà. – Daunou è escluso dagli Archivi nel febbraio 1816 dal governo di Luigi XVIII (vi sarà reintegrato dopo la Rivoluzione del 1830 da Luigi Filippo e questa volta definitivamente poiché dirigerà gli Archivi nazionali fino alla sua morte).

Nel 1818 esce il suo libro fondamentale, *L'Essai sur les garanties individuelles*, e nel 1819 diventa professore al Collegio di Francia. I suoi corsi, che sono stati pubblicati, rappresentano una *summa* del suo pensiero in venti volumi.

Nel marzo 1819 viene eletto deputato a Brest. Siede tra i banchi dell'opposizione liberale dove ritrova Benjamin Constant. Sostiene la Rivoluzione del 1830 – ha 69 anni! – e l'anno seguente conduce la sua ultima lotta in favore della libertà di insegnamento opponendosi in Parlamento al progetto di Montalivet, che vuole mantenere la centralizzazione del sistema educativo ereditata dall'Impero.

Muore nel giugno 1840, a 79 anni, all'hotel Soubise, sede dell'Archivio nazionale.

2. AL CUORE DEL LIBERALISMO DI DAUNOU, LE GARANZIE INDIVIDUALI

La personalità di Daunou può riassumersi in due parole: *erudizione, probità*. Daunou è un vero saggio che ha condotto una vita austera, divisa fra l'azione politica, l'insegnamento e l'organizzazione degli Archivi nazionali,

restando al di fuori di ogni corruzione in una delle epoche più travagliate della nostra storia. Il suo approccio si può riassumere in tre parole: *pratico, militante e pedagogo* di un liberalismo attivo che gli costò le ire e la prigione da parte dei giacobini seguaci di Robespierre. Infine, la sua filosofia politica liberale è descritta da quattro parole: *l'individuo, le garanzie, l'istruzione, la responsabilità*.

- Daunou ritiene che *l'individuo* rappresenti allo stesso tempo il motore e lo scopo di ogni organizzazione sociale. Se dovessimo riassumere il suo liberalismo in una frase, si potrebbe dire: il più possibile per l'individuo, il meno possibile per lo Stato.

La libertà personale, la sicurezza fra le mura domestiche, lo sviluppo dell'iniziativa privata, l'indipendenza dagli interessi particolari sono gli unici interessi reali e non c'è nulla da domandare al governo se non che li garantisca⁷.

Daunou relega lo Stato alle sue tre funzioni regie di Giustizia, Polizia e Difesa. Infatti, secondo lui, la somma di queste tre funzioni fornisce la sicurezza e «una sicurezza perfetta è il primo bisogno di un popolo intraprendente e civilizzato».

- Le *garanzie* hanno precisamente lo scopo di proteggere i diritti inviolabili dell'individuo.

La sicurezza, le libertà di opinione e di religione, ecc. sono altrettanti diritti che nessun potere, sia pure fondato sulla sovranità nazionale, può violare o misconoscere. La sfera sociale finisce dove iniziano i diritti inviolabili dell'individuo.

Per Daunou ogni uomo ha bisogno di rimanere proprietario di sé stesso, ed aggiunge:

L'essere umano civilizzato, padrone della sua persona, intende esserlo anche dei frutti del suo lavoro, ossia dei prodotti che ha ottenuto dalla natura grazie al suo ingegno o alla sua forza. Egli li consuma per sostenere o migliorare la sua esistenza.

È proprio qui – quasi parola per parola – la teoria di Locke, per cui l'uomo è il padrone e il proprietario della sua persona e di tutti i suoi prolungamenti. Si trova qui *in nuce* anche il diritto di proprietà. E Daunou continua:

7. Tutte le citazioni, a partire da questa, sono tratte da *L'Essai sur les garanties individuelles*.

La proprietà fonda l'indipendenza. È nella misura in cui ciascuno accumula e rende fecondi i frutti del suo lavoro che dispone di più delle sue facoltà personali, fisiche e morali, si libera dal giogo delle volontà particolari degli altri uomini e si mette in condizione di obbedire solo alle leggi generali della società.

Il diritto alla proprietà incentiva dunque la nascita di tutti gli altri diritti e libertà connesse: la proprietà dei frutti del proprio lavoro stimola la libertà degli scambi e tutte le altre libertà economiche. Allo stesso modo, la proprietà sulle facoltà personali stimola la libertà di iniziativa, di intrapresa, di pensiero, di espressione, di fede, ecc.

Sotto il vocabolo "garanzie" c'è, secondo Daunou, tutto ciò che il potere pubblico deve proteggere. Le garanzie devono costituire attorno all'individuo, ai suoi diritti di proprietà e alle libertà che ne derivano una sfera protettrice, all'interno della quale al sovrano, quale che sia la fonte del suo potere, è proibito entrare con la violenza.

Le garanzie hanno lo scopo di impedire che i poteri che ci proteggono contro i criminali diventino essi stessi criminali.

Bisogna dunque che le garanzie siano riconosciute, dichiarate inviolabili e consacrate in un testo: è lo scopo della Costituzione. Bisogna che siano messe in opera: è lo scopo delle istituzioni, delle leggi e delle procedure (forme giudiziarie). Così Daunou conviene su questi punti con quanto era stato dichiarato da Benjamin Constant: «Ciò che preserva dall'arbitrio è l'osservanza delle forme legali. Le forme sono le divinità tutelari delle società umane».

Bisogna infine che le garanzie siano difese: è la missione dell'opinione pubblica. In essa Daunou ripone molte speranze per la difesa delle garanzie:

È da poco – egli scrive – che un governo leale e saggio ha proclamato le garanzie individuali; bisogna che la nazione sia abbastanza consapevole del prezzo di un beneficio così raro e che ne sia abbastanza riconoscente per meritarselo, goderne in pieno i frutti e proclamare a sua volta che non intende perderne alcunché.

Ma questa opinione pubblica deve essere educata per essere illuminata, di qui il ruolo fondamentale dell'istruzione.

– *L'istruzione* deve rivolgersi a persone di ogni età e sesso. È già, con duecento anni di anticipo, l'idea della formazione continua nel corso di tutta la vita. Per essere efficace, l'istruzione deve essere posta sotto la doppia legge della libertà e dell'emulazione. E su questo punto Daunou si ricongiunge a Condorcet che aveva scritto: «Dal momento che ogni cittadino

può formare liberamente istituti di formazione, ne deriva anche per le scuole statali l'insuperabile necessità di tenersi perlomeno al livello di queste istituzioni private». Di conseguenza:

- Si al liberalismo scolastico che mette in concorrenza istituti di istruzione pubblici e privati;
- Si al ruolo dei genitori nell'educazione: è un diritto inviolabile che si aggiunge ai benefici dell'educazione comune, arricchendola. Daunou insiste a più riprese sul ruolo educativo dei genitori. Arriva persino a sostenere che il culmine supremo dello stato sociale sarebbe situato in quell'epoca dove tutti i genitori sarebbero diventati buoni istitutori;
- No (ed è un no categorico) alla statalizzazione completa dell'insegnamento e a ogni iniziativa che avrà come conseguenza la creazione nella Repubblica di una corpo di letterati che porta al corporativismo degli insegnati «con la sua religione, i suoi concili e il suo clero». Daunou avanza anche l'idea della remunerazione in base al merito per gli insegnanti.

Certo, lo Stato deve intervenire, ma su questioni precise - la scuola primaria e la formazione degli insegnati nelle scuole speciali - e in determinati momenti del processo educativo, dunque in maniera limitata. Lo stesso vale per le municipalità e i dipartimenti. Per Daunou, l'insegnamento deve essere "valorizzato" piuttosto che "intrapreso" dallo Stato. Valorizzato ossia incoraggiato con sussidi e sostenuto con borse di studio. In materia di formazione - tanto per i bambini e gli adolescenti quanto per gli adulti - la raccomandazione di Daunou è di seguire la natura, rispettare i rapporti che la natura stessa ha stabilito (per esempio, tra genitori e figli). Per lui, non bisogna mai costringere gli allievi a sovvertire i metodi della natura poiché è questa che guida lo spirito umano, dalla semplice sensazione fino alle concezioni più complesse ed attive. In verità, in questo campo, come in economia, in politica e in tutto, Daunou non si fida affatto degli interventi intempestivi dello Stato. Secondo lui la mano del legislatore non deve posarsi su tutte le cose:

È la natura che crea l'ordine - egli scrive - è il dispotismo che lo distrugge; e il danno più terribile è quello della proliferazione di regolamenti arbitrari e superflui.

Coronando l'intero sistema educativo, l'Istituto di Francia, creato da Daunou nell'ottobre 1795, deve raccogliere tutti gli esperti di tutte le discipline e di tutti i settori scientifici. Sarà incaricato di raccogliere le nuove scoperte e perfezionare le arti e le scienze. Tuttavia questa vera "enciclopedia vivente" non disporrà di una autorità amministrativa o di altra natura sull'insegna-

mento scolastico che deve rimanere totalmente libero. L'Istituto non deve divenire una sorta di chiesa accademica.

Infine la *responsabilità* personale dell'individuo in un sistema liberale è una preoccupazione costante per Daunou. Un individuo che non fosse responsabile nell'esercizio dei suoi diritti e che non fosse consapevole dei suoi doveri ricadrebbe inevitabilmente o sotto il giogo del dispotismo o nelle convulsioni dell'anarchia. Non c'è libertà senza responsabilità. La Repubblica non è affatto il disordine, ma l'organizzazione e l'armonia delle libertà. È per questo che nell'opera di Daunou si trova sempre la nozione di doveri associata a quella di diritti. Ed è così che la Costituzione dell'anno III (1795), di cui Daunou è il padre, sarà l'unica Costituzione francese a includere, dopo la Dichiarazione dei diritti, una dichiarazione dei doveri. I diritti sono le obbligazioni dei legislatori, i doveri sono le obbligazioni dei cittadini. È così che le feste nazionali, che Daunou vuole promuovere, dovranno diffondere in tutta la popolazione la consapevolezza dei propri diritti e dei propri doveri. È così infine che, per Daunou, la scuola deve essere un «microcosmo della Città», in cui si riflette la Costituzione della Repubblica. Vale a dire che bisogna insegnare nelle scuole i valori e i diritti della vita in società, tra cui il rispetto degli altri, poiché «è importante che l'uomo riconosca presto di non essere affatto nato onnipotente».

Ma se c'è un campo in cui la responsabilità degli attori è particolarmente importante è quello della stampa. A questo proposito, Daunou rileva quattro casi in cui il linguaggio vale come un'azione: l'ingiuria, che è un'aggressione, un attacco contro una persona; la calunnia, che è un atto nocivo alla sicurezza degli individui e anche alla tranquillità pubblica; la sedizione, che è una provocazione alla disobbedienza delle leggi e costituisce anche un'aggressione all'ordine pubblico; la complicità verbale, che consiste nel consigliare un delitto o un crimine, o a indicarne i mezzi.

Questi – egli dice – sono i tipi di opinioni che non è mai permesso esprimere. Ma sono anche, a mio avviso, gli unici che sia giusto e utile vietare: la libertà di tutti gli altri deve rimanere intatta.

In parole chiare, bisogna proibire severamente queste derive per meglio promuovere tutte le altre libertà. Per questo chiede pene particolarmente pesanti per tutte queste quattro infrazioni, soprattutto per la calunnia e l'ingiuria:

Per quel che riguarda la calunnia e l'ingiuria, né la legge né i giudici sapranno essere troppo severi. [...] Non trovo nessuna ragione di indulgenza nei confronti dell'autore di uno scritto calunnioso o ingiurioso. Chi lo costringeva a parlare delle persone? Che diritto aveva sulla reputazione morale di un uomo vivente?.

Frase che, ai nostri giorni conserva tutto il suo valore riguardo alla responsabilità personale dei giornalisti. Lasciamo a Daunou la conclusione:

In una parola, processo e condanna, se è il caso, degli scritti pubblicati; ma nessun controllo preventivo di scritti che non lo sono ancora: repressione delle AZIONI criminali, ma libertà illimitata di manifestare a viva voce le proprie opinioni, per iscritto e a mezzo stampa.

Tutto questo è stato scritto una sessantina di anni prima della legge sulla libertà di stampa del 1881.

Lo storico Jean-Paul Clément, nella sua prefazione alla riedizione dell'*Essai sur les garanties individuelles*, ha riassunto il pensiero liberale di Daunou con una formula: quella dell'individuo onnipotente nello Stato. C'è del vero in questo. Ma forse bisognerebbe aggiungere questo: l'individuo è anzitutto onnipotente su sé stesso, tramite un senso elevato dei suoi doveri di fronte ai suoi diritti e della responsabilità di fronte ai suoi atti. Doveri e responsabilità, nel liberalismo di Daunou, sono le condizioni pratiche della nascita e poi dello sviluppo delle libertà.



Say e il liberalismo economico

Jean-Baptiste Say è comunemente ritenuto il padre dell'economia politica liberale in Francia (Rothbard 1995; Minart 2005). Questa visione è ampiamente legittimata dai contenuti del suo *Trattato di economia politica*; è vero che altri autori, in Francia e in Scozia, avevano indubbiamente già proposto dei contributi di rilievo; tuttavia, Say ha fissato un canone a partire dal quale gli economisti francesi e continentali hanno sviluppato le loro riflessioni.

Occorrerà tuttavia precisare alcuni aspetti in merito a quest'ultima affermazione, approfondendo l'esame del contesto storico a cui essa fa riferimento. Se, infatti, è corretto vedere in Say un economista diffidente nei confronti dell'intervento del governo e dell'amministrazione nell'ambito del commercio e dell'industria, va notato che egli non usa mai l'espressione «liberalismo economico» per definire la visione che propone nella sua opera, non diversamente peraltro dai saggisti del diciannovesimo secolo (Clément 1852; Dubois de l'Estang 1892). Ciò pone in evidenza un problema da non trascurare: come si spiega il fatto che un autore proveniente dal repubblicanesimo abbia potuto elaborare la dottrina che in seguito verrà chiamata “liberalismo economico”? Esistono tracce di questa parabola evolutiva nelle prese di posizione di Say in materia di politica economica?

In questo capitolo ci soffermeremo innanzitutto su quegli argomenti del *Trattato* che, mostrando i vantaggi della libertà del commercio, fanno di Say un economista liberale, senza impedirgli di porre in evidenza alcuni limiti al di là dei quali l'interesse particolare ostacola il raggiungimento di risultati economici socialmente soddisfacenti (§ 1). Seguiremo poi l'evoluzione dell'autore dal repubblicanesimo all'utilitarismo, evoluzione che lo porterà a differenziarsi marcatamente rispetto alle posizioni espresse dai membri del gruppo di Coppet (§ 2). Infine, nell'ultima parte del capitolo prenderemo in considerazione le strategie proposte dall'economista per limitare l'influenza del governo sulla vita sociale nella società industriale (§ 3).

1. L'ECONOMIA POLITICA E LA LIBERTÀ DEGLI SCAMBI

Say non è di certo il primo economista francese a difendere la libertà del commercio come dottrina generale in grado di imporsi ai governi: autori come Pierre de Boisguilbert, François Quesnay e Anne-Robert-Jaques Turgot lo hanno preceduto su questa strada¹. Tuttavia, scegliendo di rifarsi ad Adam Smith anziché alla tradizione francese, Say è il padre di una svolta fondamentale per quanto riguarda questo tipo di visione, come si può notare fin dalla prima edizione del suo *Trattato* (Say 1803).

1.1 *La produzione e il mercato*

A prescindere dall'edizione, il *Trattato di economia politica* mette in risalto il ruolo della produzione nell'economia delle società (Steiner 2003b, pp. 326-327). Il termine produzione sintetizza il fatto che, a partire dalle proprietà fondiarie e dai capitali accumulati, l'industria umana «produce utilità» (Say 1803, libro I, p. 24). L'industria si basa sulle conoscenze che permettono di comprendere le leggi della natura, sull'attività degli imprenditori e sul lavoro degli operai (*ibidem*, p. 6). Ancora, l'industria e la produzione dipendono da due fattori fondamentali, quali la proprietà e la libertà di far valere il proprio interesse personale². Say non è affatto un innovatore e ne è ben cosciente: questi due elementi vengono infatti introdotti nel *Trattato* facendo riferimento ai Fisiocratici, i cui

[...] scritti sono stati favorevoli alla più severa morale ed alla libertà che ogni uomo deve avere di disporre a propria voglia della sua persona, dei suoi talenti, dei suoi beni, libertà senza la quale la felicità individuale e la prosperità pubblica sono parole vuote di senso (*ibidem*, p. XVIII; trad. it. pp. 18-19).

In definitiva, l'argomentazione di Say è basata sull'idea che la migliore guida dell'azione produttiva sia l'interesse particolare; di conseguenza, la parte del *Trattato* dedicata alla produzione può essere letta come una difesa dell'iniziativa individuale, liberata dagli ostacoli e dalle altre "attenzioni" del governo, volte a determinare ciò che conviene produrre, come produrlo e come

1. Si vedano *supra*, i capitoli di Gilbert Faccarello, Philippe Steiner, Loïc Charles, Alain Laurent [N.d.C.].

2. Nella prima edizione del *Trattato*, il capitolo sulla proprietà si trova all'inizio della parte che tratta dei redditi; solo con la seconda edizione esso viene inserito in quella dedicata alla produzione.

commercializzarlo. È questa la tesi soggiacente a tutto il *Trattato*, come si può constatare in particolare leggendo i capitoli riguardanti le macchine (*ibidem*, p. 53), la divisione del lavoro (p. 60), le compagnie commerciali (p. 195), l'orientamento della produzione (pp. 241, 244). La stessa tesi è anche esplicitamente elevata al rango di principio generale in una breve operetta morale che Say fa pubblicare all'inizio del periodo della Restaurazione:

Voi vi lagnate che ciascuno non ascolta che i propri interessi, io mi affliggo del contrario. Nel conoscere i suoi veri interessi sta l'incominciamento della saggezza. L'aver il coraggio di seguirli ne è il compimento (Say 1817, p. 84; trad. it. pp. 100-101).

Questa formula nasconde tuttavia numerose difficoltà, che derivano in particolare dal fatto che l'autore, dopo aver distinto l'"amor di sé", o ricerca dell'interesse personale, dall'"amor proprio", o vanità, propone un'ulteriore distinzione tra "interesse" e "vero interesse". Prima, però, di esaminare tali difficoltà, consideriamo la parte più solida dell'edificio: la difesa dell'autonomia degli individui guidati dai loro interessi particolari in materia di attività economica.

Say concentra i propri sforzi su due campi in particolare: il commercio estero e la regolamentazione dell'industria. Per quanto riguarda il primo, il bersaglio esplicito è la dottrina della bilancia commerciale, che ha comportato la proliferazione di norme di regolamentazione in materia di commercio volte a favorire (compagnie privilegiate, imprese statali) o a sfavorire determinate attività; la fuoriuscita di metalli preziosi è l'esempio per antonomasia di tale dinamica. La stessa dottrina è presa di mira anche mediante la critica degli errori legati all'espansione coloniale e al commercio esclusivo tra la capitale e le colonie. A proposito dell'industria, invece, Say esamina la portata della regolamentazione in materia di formazione, di incentivi e di ingerenze dei governi nell'attività produttiva. L'esito di questo esame delle norme di regolamentazione è inequivocabilmente favorevole alla libertà per i soggetti economici di seguire ciò che l'interesse particolare indica loro.

Innanzitutto, Say promuove l'idea che tale interesse sia una forza superiore alla regolamentazione. Egli sviluppa la propria argomentazione a proposito della fuoriuscita di metalli preziosi:

Trattando dei capitali, abbiamo visto che più un Paese è ricco, più la quota del suo capitale, che è in oro o in argento, è piccola rispetto al resto. Quando un Paese ha in questo modo la quantità di metalli preziosi che può impiegare, non esistono leggi o controlli, per quanto severi, che possano impedire la fuga dei capitali, perché i metalli preziosi sono una delle merci più facili da contrabbandare e l'interesse personale

incita in maniera poderosa a trasferirli dal luogo in cui valgono relativamente di meno a quello in cui valgono relativamente di più. È vietata l'esportazione di argento dalla Spagna, eppure la Spagna fornisce argento a tutta l'Europa (*ibidem*, pp. 177-178).

In altre parole, in economia politica esistono delle leggi (in questo caso una relazione tra il volume dell'attività e la quantità di moneta) che fanno sì che la norma emanata (il divieto di esportare metalli preziosi) si riveli incapace di rimpiazzare l'interesse particolare, legittimato in questo caso dalla natura materiale della ricchezza. La medesima argomentazione viene proposta quando si tratta di criticare la fissazione di prezzi "massimi" per gli alimenti di base in caso di carestia (*ibid*, libro II, pp. 99-100): queste norme sono inefficaci tenuto conto dell'interesse particolare.

A ciò si aggiunge il fatto che la norma inefficace, e di conseguenza inutile, è costosa. Occorre regolamentare il commercio con i Paesi dell'Asia? No, risponde Say, perché alcuni Paesi, come in passato il Portogallo, hanno saputo sviluppare tale commercio senza il tramite di compagnie privilegiate (*ibid*, libro I, p. 193). Ci si può dunque affidare alla divisione spontanea del lavoro, che si sostituirà all'organizzazione dei commercianti basata sul modello delle compagnie privilegiate, per quel poco che questo commercio convenga «alla situazione attuale, alle circostanze politiche, ai capitali della nazione e dei privati» (*ibidem*, p. 194). Come si è detto, la regolamentazione è inutile e anche costosa e Say si mostra preoccupato di quella che si potrebbe definire la "gestione del regolamento". Nel caso degli incentivi, egli esordisce ricordando che, se vi è un interesse a commerciare, non vi è alcun bisogno di essere incoraggiati, mentre se manca l'interesse a farlo, una simile attività non merita di essere incoraggiata. Adduce quindi l'esempio di un premio che fa guadagnare al governo più di quello che costa. La risposta in tal caso è molto semplice:

[il governo] diminuisca l'imposta di tutta la somma del premio, l'effetto rimarrà il medesimo per la produzione e si risparmieranno le spese di amministrazione dei premi ed una parte di quelle dell'amministrazione delle imposte (*ibidem*, pp. 255-256; trad. it. p. 131).

La stessa argomentazione è nuovamente ribadita nel momento in cui vengono esaminate le norme destinate ad assicurare la qualità dei prodotti. Salvo i casi particolari su cui torneremo più avanti, tali norme hanno vantaggi incerti, ma inconvenienti sicuri (*ibidem*, p. 314); è senza dubbio meglio fare affidamento sull'interesse personale del produttore per ottenere la qualità desiderata, poiché «l'interesse privato è il più abile dei maestri» (*ibidem*, p.

321). Anche quando il vantaggio è certo (assicurare la qualità contro produttori che potrebbero voler utilizzare la strategia del «cavaliere solitario»), Say insiste sui costi di gestione di una simile procedura:

vorrei che non si perdesse di vista che tale intervento, quantunque utile, gli è un male. Esso è un male, prima perché vessa e tormenta i privati, e poi perché è costoso, sia nel contribuente, quando l'intervento è gratuito, vale a dire quando ha luogo a spese del tesoro pubblico; sia per il consumatore, quando si prelevano le spese con una tasse sulla mercanzia (*ibidem*, pp. 327-328; trad. it. p. 139).

Più essenzialmente, Say ritiene che la regolamentazione ponga il non trascurabile problema dell'interesse a far applicare la norma:

Non spetta a me ricercare le cause della mancata applicazione degli atti dell'autorità pubblica. Io mi limiterò ad affermare di sfuggita che nessuna misura può essere ben applicata fino a che non si trova qualcuno che sia direttamente interessato alla sua applicazione (*ibidem*, p. 332).

Una regolamentazione che miri a limitare gli interessi dei privati presuppone insomma che un qualche interesse privato vigili sull'applicazione delle norme.

Say si preoccupa di generalizzare tale argomentazione al caso in cui la norma produca un guadagno apparente: un'entrata fiscale nel caso del fair trade³ o una diminuzione delle importazioni a seguito di una misura restrittiva. In questo caso, egli sottolinea l'interrelazione esistente tra i diversi settori dell'attività economica: quello che sembra un guadagno netto non lo è se si tiene conto dei costi legati all'ottenimento di questo «guadagno». L'esempio addotto è quello della misura emanata dalla Convenzione nazionale per limitare l'importazione di cuoio grezzo proveniente dalla Spagna, al fine di evitare la concorrenza al cuoio prodotto in patria. Tale «guadagno» è stato pagato a caro prezzo, poiché non si è prestata attenzione al fatto che la Francia riesportava in Spagna il cuoio lavorato: si sono dunque persi i profitti legati a questa operazione industriale, senza contare il fatto che una parte della manodopera – i conciatori – si è trasferita in Spagna ad esercitare la propria attività (*ibidem*, pp. 245-246). In altri termini, la regolamentazione interviene

3. Con questo termine si indicano le pratiche che, in assenza di libero scambio, propongono l'uguaglianza nelle regolamentazioni: ad esempio, si può giustificare un dazio per equilibrare la concorrenza tra produttori stranieri e produttori nazionali, se questi ultimi vengono colpiti da una fiscalità che all'estero non esiste.

in un insieme complesso di attività fortemente legate tra loro – un sistema di interdipendenza – in modo tale che ciò che può sembrare localmente un guadagno rischia di causare una perdita per l'insieme dell'economia.

Infine, Say prende in esame l'intervento diretto del governo nella produzione, nel caso in cui vi sia una convergenza tra gli interessi particolari e quelli dello Stato (*ibidem*, p. 243). La prima ragione invocata per sconsigliare l'intervento dell'esecutivo è che quest'ultimo può intervenire solo attraverso i suoi agenti, i quali non sono animati dall'interesse personale come potrebbero esserlo i privati. Di conseguenza, questi agenti sono meno efficienti, perché meno interessati al successo dell'affare e meno informati su ciò che conviene fare (*ibidem*, pp. 241-242, 244, 335). La seconda ragione è che il governo ha una dimensione smisurata rispetto a quella di un privato o di un gruppo di privati, il che introduce inevitabilmente un'asimmetria nei rispettivi poteri dei soggetti economici, o anche ciò che oggi chiamiamo una situazione di «azzardo morale»⁴. Di conseguenza si accetta di trattare con il governo solo a condizioni costose per quest'ultimo:

Se un governo viene meno ai suoi impegni, lo porterete davanti ad un tribunale? Se ve lo porterete, il tribunale oserà condannarlo? E se osa farlo, chi farà eseguire la sentenza? Non esiste un uomo tanto ingenuo da non fare tutte queste riflessioni, e altre ancora, quando ha a che fare col governo. Si garantisce dunque i suoi vantaggi e conclude trattative in maniera tale che, indipendentemente dal profitto che si attende di ottenere, se ne assicura un altro per coprire i rischi che corre. Il governo è dunque necessariamente vittima in tutti i mercati (*ibidem*, p. 333).

In definitiva, l'inefficienza del governo in materia di intervento sulla produzione appare totale. Esso non può, per sua natura, agire, a causa delle sue stesse dimensioni, della sua posizione e della sua incapacità; le sue norme sono inutili o funzionano solo grazie alla forza che si vuole limitare. Per questo non siamo sorpresi nel trovare, proprio in conclusione del *Trattato*, questa frase:

Non bisogna mai perdere di vista il fatto che è sempre meglio che le ricchezze di uno Stato siano messe nelle mani dei privati, poiché è là che esse fruttano di più (*ibid*, libro II, p. 534).

4. Un soggetto può allontanarsi dalla razionalità economica quando sa che i suoi errori non verranno sanzionati: quando è assicurato, ad esempio, prende dei rischi che altrimenti non correrebbe, perché sa che in caso di fallimento l'assicurazione coprirà le sue perdite.

Tuttavia, questo non è che un aspetto della posizione di Say, il quale è anche attento a definire i limiti dell'interesse privato in campo economico.

1.2 *I limiti dell'interesse privato*

Say introduce regolarmente delle eccezioni ai ragionamenti presentati a proposito dei vantaggi del regime di libero scambio. Tali eccezioni vanno a toccare un punto importante, poiché si tratta di casi in cui il governo può agire più razionalmente del privato o in cui gli interessi particolari non permettono di raggiungere una situazione socialmente desiderabile. Consideriamone qualche esempio significativo.

Se Say rifiuta l'idea di una «polizia del grano» per sottolineare i vantaggi del libero scambio in materia di sussistenza, accetta però l'idea di una politica attiva (premio all'importazione e diritto all'esportazione) su questo mercato, quando i prezzi sono troppo alti a causa della natura del prodotto (*ibidem*, libro 1, p. 311). L'unica condizione è che la soglia sia fissata molto in alto:

Infatti, quando un rimedio è esso stesso un male, bisogna utilizzarlo solo nel momento dell'indispensabile necessità (*ibidem*)

Allo stesso modo Say, che rifiuta la politica del *fair trade*, spiega che alcune misure di ritorsione ai danni dell'Inghilterra e del suo *Navigation Act* avrebbero comunque una loro razionale fondatezza, in quanto volte a limitare l'influenza esercitata dai Britannici sui mari, anche considerato che un incoraggiamento alla marina mercantile permetterebbe di formare i marinai necessari alla marina militare in tempo di guerra (*ibidem*, pp. 171-172). Sulla stessa questione egli ritorna nuovamente a proposito degli incentivi, che, benché costosi, possono essere utili in questo caso (*ibidem*, p. 256). Si potrebbe obiettare che simili considerazioni sono motivate dal fatto che le ragioni commerciali interferiscono qui con un ambito di pertinenza del governo, quale la sicurezza nazionale, ma l'argomentazione di Say va ben al di là, nel momento in cui enumera i vantaggi di alcuni incentivi che permettono ad un soggetto meglio informato degli altri (il governo) di indirizzare sapientemente le risorse economiche dei privati. Dopo aver citato Smith in merito all'inutilità degli incentivi, spiega che esistono

circostanze che possono modificare questa proposizione, generalmente vera, che ciascuno è il giudice migliore dell'impiego della propria industria e dei propri capitali (*ibidem*, p. 258; trad. it. p. 132).

L'argomentazione ha dunque un'esplicita portata generale. Say ha in mente il comportamento abituale nelle campagne francesi e la difficoltà che esiste nell'innovare economicamente, anche quando i capitali siano disponibili e le possibilità di profitti futuri elevate. Arriva persino a lodare Colbert per aver concesso un sussidio ai proprietari manifatturieri per ogni telaio attivo. Il motivo è il seguente: in questo caso, le imposte vengono utilizzate come un capitale produttivo per fare ciò che i privati stessi non saprebbero fare. E se Say ne approfitta per segnalare il proprio disaccordo con altre misure prese da Colbert, come quella a sostegno della manifattura dei Gobelins, indica comunque che, nel caso degli incentivi per i telai, l'allocazione delle risorse era ragionevole, tanto che

appena si sarebbe potuto sperare altrettanto dalla saviezza e dall'interesse personale degli stessi privati (*ibidem*, p. 260; trad. it. p. 132).

In tutti questi casi, l'economista ritiene che il governo possa agire a favore dell'interesse dei privati meglio di quanto non farebbero i privati stessi, in virtù della sua migliore valutazione della situazione sul lungo termine o grazie alla sua conoscenza del contesto internazionale. Il fatto che egli inquadri tale approccio dell'esecutivo in una definizione molto precisa della razionalità governativa non toglie nulla alla forma di supremazia che occasionalmente è propenso a concedergli:

In questi casi, il governo è tenuto a ordinare solo ciò che i singoli farebbero spontaneamente, se avessero le conoscenze che esso solo possiede (*ibidem*, p. 251).

Esiste una seconda categoria di situazioni in cui l'interesse dei privati non corrisponde a ciò che, secondo Say, è auspicabile: sono i casi in cui un individuo può puntare sulla "strategia del cavaliere solitario" o adottare un comportamento opportunistico. L'esempio preso in considerazione è quello dei produttori che, beneficiando della reputazione di qualità dei prodotti provenienti da una determinata città o regione, trascurano di attuare i comportamenti che permettono di ottenere tale qualità. Allo stesso modo, l'interesse particolare può essere troppo debole per assicurare il buon funzionamento del commercio, quando si tratti di un commerciante opportunistico che sta per lasciare la professione. In questo caso, l'intervento del governo è utile per certificare la qualità del prodotto (*ibidem*, p. 327). La stessa argomentazione può valere anche per quanto riguarda le professioni legate alla salute, nelle quali i medici devono dar prova della loro abilità per non mettere a repentaglio la vita dei loro concittadini (*ibidem*, p. 323).

Say accorda, insomma, un'importanza decisiva al comportamento interessato, tracciando comunque alcuni limiti a questa molla fondamentale dell'attività umana. La regola essenziale è che l'interesse particolare di un soggetto sia controbilanciato da quelli di altri soggetti, vale a dire che esista la concorrenza. Questo punto è sviluppato a proposito del diritto che potrebbe vantare un erede a ritirare le opere di un grande autore:

L'interesse personale sarebbe senza dubbio un potente incentivo per farne godere il pubblico, ma quest'ultimo deve correre il rischio di essere vittima della stupidità, della follia o dei capricci di un erede di La Fontaine? L'interesse personale offre una garanzia sufficiente tutte le volte che si tratta di una produzione sottomessa alle regole della libera concorrenza. In questo caso la stupidaggine e l'imbecillità sono eccezioni le cui deboli conseguenze possono essere trascurate senza troppi inconvenienti (*ibidem*, libro II, pp. 155-156).

L'idea viene ripresa e generalizzata a partire dalla seconda edizione, senza cambiamenti fino alla quinta:

L'interesse personale è sempre il miglior giudice dell'estensione di tale sacrificio e dell'estensione del risarcimento che si può sperarne [dalla produzione]; e sebbene l'interesse personale qualche volta s'inganni, è, del resto, il giudice meno pericoloso e quello i cui giudizi costano meno. Ma l'interesse personale non offre più alcuna indicazione allorché gli interessi privati non si bilanciano l'uno con l'altro (Say 1826, libro I, pp. 213-214; trad. it. p. 109).

Al di là di questa regola essenziale, resta il fatto che in alcuni contesti, di cui abbiamo ricordato i più importanti, l'interesse privato può essere socialmente inefficace, donde l'esistenza di funzioni positive del governo quando quest'ultimo sia illuminato (e lo sia anche l'amministrazione incaricata di tradurre concretamente le sue decisioni)⁵.

Queste funzioni corrispondono senza dubbio alle tradizionali prerogative regie: giustizia, difesa, educazione e beneficenza sotto certe condizioni

5. Quest'ultima condizione è presentata nell'introduzione: «E quand'anche un monarca e i suoi principali ministri fossero fatti famigliari ai principi sui quali si fonda la prosperità delle nazioni, che cosa farebbero essi del loro sapere se non fossero secondati in tutti i gradi dell'amministrazione da uomini capaci di comprenderli, di entrare nelle loro vedute e di mettere in atto le loro concezioni? La prosperità di una città, di una provincia dipende qualche volta da un lavoro d'ufficio, ed il capo di una piccolissima amministrazione, provocando una decisione importante, esercita spesso un'influenza superiore a quella dello stesso legislatore» (Say 1803, I, pp. xxviii-xxix; trad. it. p. 30).

(Say 1803, libro II, pp. 408-448); peraltro Say ha anche insistito sul ruolo del governo nella costruzione delle vie di comunicazione (ibid, libro I, p. 343)⁶. Ma nel *Trattato* troviamo anche una serie di prese di posizione più sorprendenti, che sfociano in quella che potremmo chiamare una “politica sociale” volta a risparmiare ad alcune classi sfavorite alcune delle difficoltà legate allo sviluppo dell’attività economica. Consideriamo due esempi importanti di una tale visione dell’attività ministeriale secondo Say.

Il primo rimanda alla situazione della classe operaia rispetto ai cambiamenti tecnologici, in altre parole al ben noto problema posto dalla meccanizzazione della produzione. L’economista è ovviamente favorevole al progresso in questo senso, ma al contempo non trascura la problematicità relativa alla transizione da uno stato tecnologico ad un altro. In tal senso, egli lascia aperta la porta ad una politica sociale di accompagnamento a tali transizioni:

Sottolineiamo che un’amministrazione capace trova anche i mezzi per addolcire questo male momentaneo e locale. Essa può restringere all’inizio l’impiego di una nuova macchina ad alcuni settori in cui la manodopera scarseggia ed è richiesta in altre attività produttive. Essa può preparare in anticipo l’impiego per la manodopera disoccupata, creando a proprie spese imprese di pubblica utilità nella costruzione di un canale, di una strada o di un grande edificio. Infine, può favorire una colonizzazione, ossia il trasferimento di una popolazione da un luogo ad un altro (*ibidem*, pp. 47-48).

Ritorna poi sull’argomento alla fine dello stesso capitolo:

[...] spetta ai vertici dell’amministrazione degli Stati attenuare i loro inconvenienti [quelli causati dalle macchine] e lasciare all’interesse personale il compito di beneficiare dei loro vantaggi (*ibidem*, p. 53).

Sottolineiamo il fatto che, se quest’ultimo passaggio viene eliminato a partire dalla seconda edizione, il primo, di gran lunga il più importante per quanto riguarda il contenuto, viene mantenuto in tutte le edizioni successive (Say 1826, libro I, p. 67, nota 1).

Il secondo esempio si riferisce ai salari degli operai non specializzati. Sin dalla prima edizione, l’autore, come Smith, si preoccupa della diversità

6. Questo argomento è sviluppato in uno scritto minore (Say 1818), nel quale Say si dichiara favorevole ad una cooperazione tra i governi e i privati per la costruzione di canali meno costosi, ma più numerosi.

di trattamento tra i padroni e gli operai e ritiene che, se si devono prendere misure di rigore, esse dovranno applicarsi ai primi: i secondi sono, infatti, ben più svantaggiati, in quanto il salario che percepiscono è sproporzionato al loro contributo⁷. Le edizioni successive – compresa l'ultima, pubblicata quando l'autore era ancora in vita – mantengono una tale valutazione, mentre Say polemizza con Sismondi sulla natura degli aiuti che il governo può o deve fornire alle classi operaie nella società industriale (Say 1826, libro II, pp. 291-293; Steiner 2003a). Con prudenza, essendo diffidente rispetto ai possibili errori del governo, Say concede che:

senza dubbio il governo, quando lo possa senza provocare alcun disordine, senza offendere la libertà delle transazioni, deve proteggere gli interessi degli operai, perché questi sono meno di quelli dei padroni protetti dalla natura delle cose (*ibidem*, p. 293; trad. it. p. 272).

Occorre a questo proposito richiamare l'attenzione sul fatto che, anche se spiega di preferire che il governo intervenga il meno possibile, egli non si oppone in linea di principio ad un tale intervento; si limita piuttosto ad evidenziare le difficoltà di un intervento ragionevole, per cui è necessario che si decida se il problema da affrontare nei termini della «politica sociale» sia transitorio o durevole. In altri termini, non bisogna agire per carità o per beneficenza, ma tenendo ben presenti le avversità (*ibidem*, p. 285); donde l'importanza, precedentemente sottolineata, di poter disporre di un governo e di un'amministrazione illuminati.

Queste due prese di posizione, in apparenza piuttosto sorprendenti, non escono né per distrazione, né per errore dalla penna di Say. Per comprenderle nel modo più corretto, bisogna considerare l'influenza esercitata su Say dalla corrente del repubblicanesimo nel periodo della fine dell'Ancien Régime e dell'inizio della Rivoluzione. Tale influenza rimarrà forte sull'economista francese, anche quando, in seguito, egli abbandonerà alcuni tratti essenziali del repubblicanesimo, diventando un utilitarista convinto.

7. «Questo rigore, che sarebbe in genere deprecabile, sarebbe molto meno ingiusto dell'altro, infatti è meno inverosimile che il padrone, la cui posizione è più favorevole, si assicuri una parte dei profitti attribuiti all'operaio per la natura stessa delle cose, piuttosto che essere l'operaio che si attribuisce i profitti del padrone. Troppo spesso i piaceri superflui di quest'ultimo sono attinti dallo stretto necessario dell'altro» (*ibid*, libro II, pp. 244-245). Il termine "profitto", usato in riferimento all'operaio, non deve sorprendere: Say lo utilizza per parlare dei guadagni, indipendentemente dalla classe considerata.

2. DAL REPUBBLICANESIMO ALL'UTILITARISMO

In un recente lavoro, Richard Whatmore (2002) ha messo in luce l'importanza del riferimento al repubblicanesimo nella formazione del pensiero di Say, evidenziando al contempo alcune tappe dell'evoluzione del suo pensiero, che lo avvicinano agli Ideologi (Welch 1984; Staum 1996) e lo portano infine a sposare l'utilitarismo di Jeremy Bentham.

Nel diciottesimo secolo, in Francia, il repubblicanesimo è propugnato da pensatori politici come l'abate di Mably e si caratterizza per la preminenza accordata alle virtù nel comportamento degli individui e nella maniera di governare. Un'altra forma di repubblicanesimo interessa più da vicino il nostro tema: si tratta della dottrina sviluppata nei circoli ginevrini attivi a Parigi prima della Rivoluzione e fino al periodo girondino. Questa seconda forma viene sostenuta in particolare da Étienne Clavière, a cui Say è legato dalle comuni origini famigliari, dal suo lavoro e dalla sua attività di pubblicista. In questo quadro, l'economia politica rientra in una visione di rigenerazione morale di un grande Stato corrotto, grazie allo sviluppo dell'attività economica fondata sul lavoro e ad un livellamento delle condizioni socio-economiche; essa è dunque strettamente legata a una visione politica. Se una tale posizione affiora ancora nella prima opera di Say – *Olbie, ou essai sur les moyens de réformer les mœurs d'une nation* (Say 1800)⁸, in particolar modo con la proposta di istituire un'imposta progressiva – essa viene rigettata sin dalle prime righe del *Trattato*, quando Say dichiara che, fino a Smith, si sono confuse politica ed economia politica, mentre

le ricchezze sono essenzialmente indipendenti dall'organizzazione politica. Sotto qualunque forma di governo, uno Stato può prosperare ogniqualvolta sia amministrato bene. Si sono vedute nazioni arricchirsi sotto monarchi assoluti; se ne sono vedute rovinarsi sotto consigli popolari. Se la libertà politica è più favorevole allo sviluppo delle ricchezze, ciò avviene indirettamente, nella stessa guisa ch'essa è più favorevole all'istruzione (Say 1803, libro I, p. 11; trad. it. p. 5).

8. Say spiega che la repubblica è una «bella istituzione» utile a rigenerare i costumi di una nazione (Say 1800, p. 201) e si pronuncia in favore di un'imposta progressiva, la sola che, a suo avviso, sia equa, perché il superfluo aumenta in proporzione geometrica e perché è più difficile guadagnare quando si ha un reddito basso piuttosto che quando si possiede già una fortuna (*ibidem*, p. 228, nota G). Questa opzione per una maggiore uguaglianza di condizioni si trova esposta nel *Trattato* (Say 1803, libro I, pp. xxvii-xxviii e xliii-xlvi) ed è sviluppata nel *Corso completo*, attraverso una rappresentazione piramidale della società (Say 1828-1829, libro II, pp. 334-335).

Quest'ultima posizione sarà mantenuta e riproposta dall'autore in una delle appendici del *Corso completo* di economia politico-pratica, in cui il governo si trova collocato nella categoria dei fenomeni non essenziali ed accidentali delle società, considerata la varietà delle forme che esso può assumere dei rapporti tra esso e la società (Say 1828-1829, libro VI, p. 332).

Ora, quest'evoluzione va di pari passo con l'influenza sempre più netta dell'utilitarismo sulla sua riflessione. L'utilitarismo è la corrente con cui egli si trova a confrontarsi, a causa dell'impatto che essa ha avuto su Helvétius e d'Holbach, due autori importanti dell'Illuminismo francesi e presenti fra i riferimenti citati dai redattori della *Décade philosophique, littéraire et politique, par une société de républicains*, rivista di cui Say è caporedattore, dal 1794 al 1800. Egli incontra l'utilitarismo anche tramite Étienne Dumont, un ginevrino conosciuto al *Courrier de Provence* del Conte di Mirabeau, con cui è rimasto in contatto (la parte nota della loro corrispondenza è tuttavia esigua). Dumont, artefice della diffusione del pensiero di Bentham sul continente, invia alcune opere dell'inglese a Say nel corso del suo lavoro di organizzazione e di traduzione; così, verso la fine del 1814, nel corso di un viaggio di questi in Inghilterra, Francis Place avverte James Mill che Say è amico di Dumont, «ha letto la sua traduzione dell'opera di Bentham e ne parla come di un libro notevole» (Place a Mill, lettera del 17 ottobre 1814, in Halévy 1901, libro II, p. 247).

Inoltre, Say descrive questa evoluzione del proprio pensiero in una lettera indirizzata a Pierre-Samuel Dupont de Nemours:

Ho nutrito per un certo periodo l'opinione che gli uomini, mettendosi in società, rinunciassero ad una parte dei loro diritti per assicurarsi l'altra; in seguito, ho capito che lo stato sociale procurava loro diritti più estesi; ora non sono più molto certo che essi abbiano diritti e riconosco solo il fatto che esiste un benessere riconosciuto, e solo li so vedervi diritti (Say a Dupont, 23 giugno 1814)⁹.

L'autore chiarisce così la logica che spinge gli *Idéologues* verso l'utilitarismo, in seguito agli errori della Rivoluzione, legati – così si presume – alle dottrine giusnaturaliste.

9. Citiamo dall'originale custodito presso l'*Eleutherian Mills Historical Library* (Wilmington, Delaware). Le lettere pubblicate nelle edizioni postume sono state senza dubbio rimaneggiate, a volte in modo sostanziale, dallo stesso Say. Si trovano peraltro altri frammenti, che vanno nella stessa direzione, nella *Politique pratique*, dove ad esempio l'Autore scrive: «Dopo aver letto molte centinaia di volumi che trattavano del *diritto della sovranità* ed aver assistito ad una serie di rivoluzioni in cui per un quarto di secolo ho sentito menzionare tale diritto, non ho ancora potuto scoprire cosa esso sia» (Say 2003, p. 333).

L'utilità diventa allora il fondamento delle scienze morali e politiche adatte alla situazione presente, ossia alla costruzione di uno stato sociale organizzato intorno all'industria¹⁰. Nella logica degli Ideologi, Say insiste sull'utilità illuminata, poiché il principio di utilità richiede una capacità di giudicare tutte le circostanze che influenzeranno il risultato finale. Egli critica inoltre Madame de Staël, attingendo a più riprese da *Corinna* per rigettare la logica del sentimento, contrapposta dall'autrice alla logica dell'utilità:

Predicando l'utilità, ho la sfortuna di non trovarmi affatto d'accordo con una donna il cui talento o, per meglio dire, genio brilla ai nostri giorni di luce viva. Madame de Staël ha sempre prestato le potenze del suo spirito a sentimenti nobili e generosi, ma bisognava che questi fossero dei sentimenti (Say 1819, p. 143).

Egli si oppone al modo di procedere dei principali membri del gruppo di Coppet, Benjamin Constant e Madame de Staël. Il suo utilitarismo lo isola da una corrente fondatrice del liberalismo politico. Ciononostante, non si iscrive pienamente nella dinamica dell'Ideologia. La sua visione consequenzialista della dottrina dell'utilità avrebbe potuto portarlo ad adottare la tipica posizione di coloro i quali, come gli Ideologi, attribuiscono agli esperti un ruolo particolare nella guida della vita politica (Staum 1996; Forget 1999). Solo l'esperto, infatti, è in grado di «abbracciare la totalità delle questioni», per assicurarsi della validità di una decisione in termini di utilità. Say non si sofferma su questo aspetto, insistendo piuttosto su altre due dimensioni dell'azione umana. Innanzitutto egli, come abbiamo già visto, sottolinea come sul mercato gli interessi privati in concorrenza tra loro assicurino, salvo eccezioni, un risultato sociale favorevole senza l'intervento di alcun esperto. Say scorge peraltro in ciò il segno della profonda solidarietà esistente tra i membri della società industriale, purché essi esercitino una professione utile¹¹. In secondo luogo, egli non concepisce la società come un mondo pacifico, in quanto le motivazioni dell'azione non sono l'interesse o l'amor

10. «Scriverò un breve testo intitolato *Du principe d'utilité* o semplicemente *De l'utilité*. Vi definirò innanzitutto il concetto di utilità nella sua accezione più ampia, come attitudine a servire l'uomo. Mostrerò che, nei compiti che si danno gli uomini, tutto ciò che non ha come fine l'utilità è ignoranza, interesse frainteso e follia. Ricondurre gli uomini al principio di utilità significa riportarli al corretto uso della loro ragione e ad una maggiore felicità. Indicherò alcune applicazioni di questo principio alla politica, all'economia politica, a tutte le scienze e arti. Pubblicherò questo saggio solo dopo tutte le altre mie opere, di cui esso sarà la chiave» (Say lettera G385; citata in Steiner 2003, p. 337).

11. «L'interesse d'un uomo non è sempre, ed anzi non è sovente, in contraddizione con quello di un altro. Tutte le professioni utili sono vantaggiose a quelli che le esercitano ed a coloro per cui sono esercitate» (Say 1817, pp. 89-90; trad. it. pp. 106-107).

di sé, ma troppo spesso l'egoismo o la vanità¹². Per contrastare i loro effetti e per assicurare il buon funzionamento delle pratiche ispirate dall'utilità, Say desidera fare di tutti gli agenti degli agenti illuminati; è solo a questa condizione che i pareri degli esperti possono essere ascoltati e messi in pratica. Questa importante affermazione, che lega struttura sociale e Illuminismo, giustifica l'attività d'insegnamento intrapresa dall'economista, tra il 1815 e il 1832 (Jacoud e Steiner 2003).

Nella riflessione di Say si fondono dunque due correnti di pensiero. L'utilitarismo è un potente strumento per distinguere ciò che vale la pena di fare o non fare nella società, e tale strumento può applicarsi al governo come ai privati. Ma l'utilitarismo di Say resta segnato da una visione morale perché, opponendosi a ciò che non è utile, egli continua a condurre la propria lotta contro la vanità o l'«interesse funesto»: la sua intenzione è, infatti, quella di promuovere un governo tanto onesto, illuminato e modesto, quanto limitato. La lotta di Say contro la vanità è in sintonia con il suo repubblicanesimo, dal momento che il comportamento interessato illuminato è considerato alla stregua di una virtù sociale adatta alla società industriale.

3. COME LIMITARE IL GOVERNO?

Poiché l'autore sostiene con fermezza che in una nazione la forza e l'iniziativa risiedano non nei governi e nei loro regolamenti, bensì nei cittadini e nei loro interessi particolari, non è sorprendente trovare nei suoi scritti vibranti perorazioni in favore di quello che oggi chiameremmo uno Stato minimo¹³. Egli considera improduttive le spese del governo e dell'amministrazione;

12. «I filosofi moralisti sembrano persuasi che l'amor di sé, l'interesse, diriga più fortemente le azioni umane che non l'amor proprio, la vanità. Io credo al contrario che, generalmente parlando, la seconda eserciti un potere maggiore della prima. Basti per convincersene l'osservare in quanti casi gli uomini operino per vanità in una maniera opposta ai propri interessi, incominciando dal fanciullo che offeso da una tenue mortificazione cui sia stato assoggettato, si corruccia contro il proprio ventre, arrivando fino al potentato, persuaso dall'adulazione a fare tante sciocchezze, che distrugge talvolta il proprio Paese, vale a dire la base della propria grandezza, per vendicarsi di un insulto ricevuto da un giornale» (Say 1817, pp. 83-84; trad. it. pp. 99-100). Poco oltre, egli aggiunge a proposito degli effetti della vanità: «La vanità di un uomo è necessariamente contraria alla vanità dell'altro perché quegli non può dominare se non è questo depresso» (*ibidem*, p. 90; trad. it. p. 107).

13. In generale, Say utilizza il termine «Stato» per indicare la nazione e nel suo pensiero esiste dunque contrapposizione tra nazione o Stato, da una parte, e «governo» dall'altra (Say 1819, pp. 146-149; 1828-1829, libro VI, pp. 349-350; 2003, pp. 324, 634-635). Il concetto di «società» è ancora nuovo, all'epoca, e all'autore capita di doverne spiegare il significato (Say 1828-1829, libro VI, pp. 283).

pertanto, più si riesce contenerle, più la società può accumulare e produrre ricchezza. Troviamo, così, frequenti e scoraggiate considerazioni in merito alle spese dello Stato, tra cui quelle per la polizia e la giustizia, che Say reputa enormemente elevate (Say 1819, pp. 107-108; 2003, pp. 469, 483, ecc.). La prima professione pubblica di questa idea si trova nei *Cours à l'Athénée*, istituto privato di insegnamento in cui, a partire dal 1815, egli è chiamato a tenere un corso di economia politica (Say 1819). Nella terza lezione, Say parla del governo, per spiegare che una società senza governo è possibile, come ci si è potuti rendere conto a più riprese in Francia durante la Rivoluzione e come si constata negli Stati Uniti, nelle zone occidentali in cui si organizzano i nuovi territori destinati a diventare, in seguito, membri dell'Unione (Say 1819, pp. 101-102). Questa tesi viene ripresa in un articolo pubblicato nell'*Encyclopédie progressive* del 1826 e, infine, nell'ultimo tomo del *Corso completo* (Say 1828-1829, libro VI, pp. 331-350). Esistono anche versioni radicali di questa tesi, nei manoscritti che formano l'abbozzo del volume – progettato, ma mai dato alle stampe dall'autore – sulla *Politique pratique* (Say 2003). In queste versioni, l'autore prende in considerazione una situazione in cui il mantenimento dell'ordine e la sicurezza della proprietà potrebbero essere assicurati dai cittadini stessi o affidati ad imprese (*ibidem*, pp. 325, 327-328, 484).

Secondo Say, il principale problema posto dal governo deriva dalla vanità dei governanti e dei membri dell'amministrazione, la quale si misura in base al volume dell'attività amministrativa o al numero di subordinati su cui questi esercitano il loro potere¹⁴, molto più che non sull'utilità da essi prodotta per la società. Tale vanità può pertanto riassumersi in un problema di costo, che attira tutta l'attenzione dell'economista utilitarista. Per l'amministrazione, infatti, i costi hanno un significato differente rispetto a quello che hanno per i privati: per questi ultimi i vantaggi che ci si attende da una spesa sono bilanciati dai costi, mentre per i primi i costi sono meno sentiti poiché sono pagati dall'altrui ricchezza (Say 1803, libro II, p. 403; 1828-1829, libro V, pp. 125-128). La vanità genera un rischio più specifico, ma ancora più insidioso, nel quadro della società industriale: il governo e l'amministrazione possono fornire all'interesse privato il modo di liberarsi dalla concorrenza. È in particolare il caso degli imprenditori che cercano di tutelarsi dalla concorrenza straniera per mezzo dei dazi doganali e di altre restrizioni:

14. «[...] bisogna osservare quanto sia estesa la corruzione amministrativa. Ogni uomo che esercita una professione tende ad aumentare l'importanza delle sue funzioni per dimostrare lo zelo che gli procura la promozione, che per rendere il suo lavoro più indispensabile e meglio retribuito o per esercitare maggiore potere, per aumentare il numero delle persone costrette a ricorrere a lui e ad assicurarsi la sua benevolenza» (Say 1819, p. 117; 2003, p. 450).

Dal momento che un privato, una classe di privati, possono farsi puntello dell'autorità per liberarsi da una concorrenza, essi acquistano un privilegio a spese della società; possono assicurarsi dei profitti che non derivano interamente dai servizi produttivi da loro resi, ma una parte dei quali è una vera imposta messa a loro profitto sui consumatori; imposta della quale essi dividono quasi sempre una porzione coll'autorità, che loro ha prestato l'ingiusto suo appoggio. Il legislatore dura molto maggiore fatica a guardarsi dall'accordare questa sorta di privilegi, perché sono vivamente sollecitati dai produttori che debbono profittarne, e che possono rappresentare, in modo abbastanza plausibile i loro guadagni come un guadagno per la classe industriosa e per la nazione, poiché i loro operai ed essi medesimi fanno parte della classe industriosa e della nazione (Say 1826, libro I, pp. 214-215; trad. it. p. 109).

Il governo funziona dunque come una trappola, in cui la vanità e l'ignoranza si alleano per pesare sull'attività industriale e sottrarre le ricchezze prodotte dall'interesse illuminato. Troviamo un esempio particolarmente eloquente di tale dinamica nel famoso capitolo sugli sbocchi, a partire dalla seconda edizione del *Trattato*. Non bisogna trascurare il fatto che Say assume come punto di partenza le errate rappresentazioni degli imprenditori in merito alle condizioni di vendita dei loro prodotti, che egli associa, in seguito, agli errori dei governi in materia di restrizioni al commercio internazionale o di false misure di sostegno al consumo (Say 1826, libro I, pp. 175, 189-193).

Se, come sostiene l'autore, il governo non è una parte essenziale della nazione, ciò non toglie che esso sia una parte utile, fintantoché i servizi che eroga corrispondono al prezzo che si paga per essi (Say 1819, p. 101; 1828-1829, libro VI, pp. 339-341). Certo, è importante essere governati il meno possibile, ma lo è allo stesso modo essere governati bene, poiché

un governo può costare troppo caro a proporzione dei servizi che rende ad una nazione, sia per spese troppo forti, sia per la sua incapacità e per le sue false misure (Say 1828-1829, libro VI, p. 339; trad. it. p. 891).

Peraltro, nella prima edizione del *Trattato*, Say sviluppa l'idea secondo cui è meglio pagare molto le persone impiegate nell'amministrazione, poiché un buon servizio richiede persone competenti, mentre una persona incompetente che accetta un minore salario fornirà un servizio di minore qualità, il che farà sì che questo diventi in definitiva troppo costoso (Say 1803, libro II, pp. 411-412). Su questo punto, l'autore non arriva a trovare una soluzione che lo soddisfi pienamente. La concorrenza gli sembra per un istante una buona soluzione, ma non la ritiene possibile nel contesto dell'amministrazione pubblica, perché una persona potrebbe accettare un salario basso, per

poi trarre profitto dal potere che gli conferisce la sua funzione (*ibidem*, p. 413; 1828-1829, libro IV, p. 183). Il *Corso completo* si chiude quindi senza che una soluzione a questo problema sia stata trovata e *La politique pratique* non conterrà nulla di decisivo su questo punto.

Se l'economia politica può indicare il problema senza fornire la soluzione, significa in ultima analisi che quest'ultima non esiste? La posizione di Say non può che essere ottimista, in quanto egli ritiene importante che i cittadini non si disaffezionino alla cosa pubblica. Come abbiamo già sottolineato, l'assenza del governo non sconvolge la società, la quale va da sé, scrive Say riprendendo a sua volta una formula di Ferdinando Galiani (Say 2003, pp. 324-327). Ciò, però, presuppone il coinvolgimento dei singoli nella cosa pubblica, almeno per quanto è alla loro portata in una società che pratica il decentramento amministrativo. Inoltre, Say ritiene che i cittadini possano prendersela solo con loro stessi se sono governati male: il cittadino illuminato della nazione da lui vagheggiata non si ferma all'idea che la partecipazione alla vita politica, per controllare le azioni dell'amministrazione e del governo, sia una perdita di tempo e di denaro (Say 2003, p. 648). Il "Discorso preliminare" della terza edizione del *Trattato* è un esempio emblematico di tale posizione: in questo testo, infatti, l'autore spiega che il moderno sistema di finanziamento del governo attraverso il debito fornisce al cittadino illuminato uno strumento per influire sull'esecutivo. Quest'ultimo è obbligato a rendere pubblico il proprio bilancio e dunque a segnalare la destinazione delle risorse prelevate alla collettività. Questa associazione tra finanziamento attraverso il debito e pubblicità del bilancio fornisce, secondo Say, un netto vantaggio per i governi rappresentativi e produce «una rivoluzione morale» nel rapporto tra cittadini e governo (Steiner 2003a, p. 348). In questo senso, l'economista resta repubblicano nella misura in cui il repubblicano difende l'idea di un governo poco costoso. In ciò egli scorge infatti l'interesse del cittadino, a patto che questi non si disinteressa della vita pubblica e del ruolo che può svolgere grazie alla conoscenza del funzionamento della società, fornitagli dall'economia politica (Jacoud & Steiner 2003).

Su questo punto, l'apprezzamento nei confronti del pensiero di Say si associa a quello nei confronti di Constant (Holmes 1984). La libertà dei Moderni è senza dubbio profondamente differente dalla libertà degli Antichi, essendo rivolta alla sfera degli interessi particolari, piuttosto che alla partecipazione alla vita pubblica. Pur essendo intesa innanzitutto come non-interferenza, essa si accompagna sempre, in Say e in Constant, ad una forma di partecipazione alla vita democratica (Petit 1997).

CONCLUSIONE

L'economia politica di Say insegna come sia più importante l'azione economica degli individui rispetto all'intervento del governo. Tuttavia, la sua difesa del liberalismo economico non è priva di riserve. A suo giudizio, il l'attività dei privati non è utile quando la convergenza tra l'interesse particolare e quello generale non è assicurata dalla concorrenza o quando le azioni messe in pratica dal governo e dall'amministrazione sono più sagge rispetto a quelle dei privati perché basate su informazioni di cui questi ultimi non dispongono.

L'esistenza di questa consapevolezza nella visione dell'economia politica di Say non è casuale. In questo capitolo abbiamo sottolineato il fatto, peraltro ben noto, che egli era e si considerava un repubblicano. Ciò significa che per lui la qualità morale degli individui è qualcosa di estremamente importante, poco importa se essi sono privati cittadini o membri dell'amministrazione e del governo. Questa qualità morale rimane essenziale, in quanto legata, come mostra soprattutto il pensiero illuminista, alla capacità di compiere scelte ragionevoli nella vita economica e politica e alla possibilità di creare maggiore eguaglianza nelle condizioni sociali per mezzo del rafforzamento della rappresentanza della classe media. Il repubblicanesimo è indubbiamente presente nell'utilitarismo di Say e nel suo liberalismo economico: ciò spiega perché la sua eredità è rivendicata tanto da Adolphe Blanqui, il cui interesse per il destino della classe operaia è ben noto, quanto da Charles Dunoyer, che anticipa direttamente alcuni degli sviluppi del pensiero di Friedrich Hayek (Steiner 2005).

BIBLIOGRAFIA

- Arena Richard (1992), Adolphe Jérôme Blanqui 1798-1854. *Un historien de l'économie aux préoccupations sociales*, in Y. Breton & M. Lutfalla (a cura di), *L'économie politique en France au 19ème siècle*, Economica, Parigi, pp. 163-183.
- Clément Ambroise (1852), Jean-Baptiste Say, in C. Coquelin e G-U. Guillaumin (a cura di), *Dictionnaire de l'économie politique*, Guillaumin, Parigi, vol.2, pp. 591-596.
- Dubois de l'Estang Etienne (1892), Jean-Baptiste Say, in J. Chailley e L. Say (a cura di), *Nouveau dictionnaire de l'économie politique*, Guillaumin, Parigi, vol. 2, pp. 783-791.
- Forget Evelyn (1999), *The Social Economics of Jean-Baptiste Say. Market and Virtue*, Routledge, Londra.
- Halévy Elie (1901), *La formation du radicalisme philosophique*, Presses Universitaires de France, Parigi (1995).
- Hollander Samuel (2005), *Jean-Baptiste Say and the Classical Canon in Economics. The British Connection in French Classicism*, Routledge, Londra.

- Holmes Stephen (1984), *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, New Haven, Londra.
- Jardin André (1985), *Histoire du libéralisme politique. De la crise de l'absolutisme à la constitution de 1875*, Hachette, Parigi.
- Jacoud Gilles e Steiner Philippe (2003), *De l'importance de l'enseignement pour Jean-Baptiste Say*, in *Œuvres complètes de Jean-Baptiste Say*, vol. 4, Economica, Parigi, pp. 9-47.
- Jaume Lucien (1997), *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Fayard, Parigi.
- Minart Gérard (2005), *Jean-Baptiste Say (1767-1832). Maître et pédagogue de l'École française d'économie politique libérale*, Institut Charles Coquelin, Parigi.
- Pettit Philip (1997), *Republicanism: a Theory of Freedom and Government*, Clarendon Press, Oxford (trad. it. *Il republicanesimo: una teoria delle libertà e del governo*, Feltrinelli, Milano 2000).
- Rothbard Murray (1995), *Classical Economics. An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, Edward Elgar, Cheltenham.
- Say Jean-Baptiste (1800), *Olbie, ou essai sur les moyens de réformer les mœurs d'une nation*, in *Œuvres complètes de Jean-Baptiste Say*, vol. 5 (2003), Economica, Parigi, pp. 181-236.
- (1803), *Traité d'économie politique*, prima edizione, Déterville, Parigi.
- (1817), *Petit volume contenant quelques aperçus des hommes et de la société*, Déterville, Parigi (trad. it. *Gli uomini e la società*, Sonzogo, Milano 1818).
- (1818), *Des canaux de navigation dans l'état actuel de la France*, in *Œuvres diverses de Jean-Baptiste Say*, (1848), Guillaumin, Parigi, pp. 231-249.
- (1819), *Cours à l'Athénée*, in *Œuvres complètes de Jean-Baptiste Say*, vol. 4 (2003), Economica, Parigi.
- (1826), *Traité d'économie politique*, quinta edizione, Rapilly, Parigi.
- (1828-1829), *Cours complet d'économie politique pratique*, Rapilly, Parigi (trad. it. *Corso completo di economia politico-pratica*, UTET, Napoli/Roma 1873).
- (1854) *Trattato di economia politica*, Cugini Pomba, Torino.
- (2003), *Politique Pratique*, in *Œuvres complètes de Jean-Baptiste Say*, vol. 5 (2003), Economica, Parigi.
- (2006), *Traité d'économie politique*, varie ediz. in *Œuvres complètes de Jean-Baptiste Say*, vol. 1, Economica, Parigi.
- Staum Martin S. (1996), *Minerva's Message. Stabilizing the French Revolution*, McGill's-Queen's University Press, Montréal.
- Steiner Philippe (1996), *L'économie politique comme science de la modernité*, in Say (1996) *Cours d'économie politique et autres essais*, Flammarion, Parigi, pp. 9-46.
- (1997), "Politique et économie politique chez Jean-Baptiste Say", *Revue française d'histoire des idées politiques*, n. 5, pp. 23-58.
- (2003a), "Say, les Idéologues et le groupe de Coppet", *Revue française d'histoire des idées politiques*, n. 18, pp. 331-353.
- (2003b), *La théorie de la production de Jean-Baptiste Say*, in Potier J-P. e Tiran, A. (a cura di), *Jean-Baptiste Say: Nouveaux regards sur son œuvre*, Economica, Parigi, pp. 325-360.

- (2005), *French Political Economy, Industrialism and Social Change (1815-1830)*, in Y. Stathakis e G. Vaggi, (a cura di), *Economic Development and Social Change: A Historical Approach*, Routledge, Londra.

Whatmore Richard (2001), *Republicanism and the French Revolution. An Intellectual History of Say's Political Economy*, Oxford University Press, Oxford.

Welch Cheryl B. (1984), *Liberty and Utility. The French Idéologues and the Transformation of Liberalism*, Columbia University Press, New York.



ALAIN LAURENT

Il “circolo di Coppet”. Mito e realtà. Staël, Constant, Sismondi

Sede, secondo Stendhal (*Rome, Naples et Florence*, 1817), degli «Stati generali dell'opinione pubblica europea»; istituzione con cui «nessun'altra accademia avrebbe potuto rivaleggiare», «casa madre del liberalismo», «luogo su cui aleggia lo spirito liberale europeo», come ha scritto Albert Thibaudet (*Les idées politiques de la France*, 1932); «crogiolo dello spirito liberale», stando al titolo di un'opera collettiva curata da L. Jaume¹. Quale eccezionale istituzione ha generato e si è meritata un coro di elogi tanto lusinghiero e durevole nel corso del tempo? La risposta può risultare sorprendente. In realtà, non stiamo parlando di una vera e propria istituzione nel senso accademico del termine; ci riferiamo invece ad una piccola località svizzera: Coppet, situata sulle sponde del lago di Ginevra.

Un'altra circostanza sorprendente è che Coppet è stata luogo di incontro solo per alcuni tra i migliori intellettuali liberali dell'epoca; per di più, solo per pochi anni e in maniera soltanto saltuaria. Perché attribuire allora tanta importanza agli incontri privati di un gruppo ristretto? È davvero giusto riconoscere a questo gruppo un ruolo decisivo e fondamentale nello sviluppo del liberalismo europeo? È legittimo parlare, come si tende a fare, di un “circolo di Coppet” – presupponendo con ciò una relativa continuità ed una solida coesione ideologica – con il rischio di sminuire l'originalità di ciascuno dei differenti membri e i punti di disaccordo esistenti fra loro? Lo scopo di questo saggio è cercare di far luce sulla verità storica effettiva e di far comprendere se è davvero esistito un gruppo unitario o se abbiamo a che fare con una sorta di mito. Inoltre, proveremo a precisare quale fu il ruolo particolare di ciascuno dei principali membri del gruppo di Coppet nell'ambito della storia delle idee liberali.

1. Sul circolo di Coppet, si può leggere l'interessante *Coppet, creuset de l'esprit libéral*, a cura di L. Jaume, Economica, Parigi 2000.

1. GERMAINE DE STAËL, L'“ANIMA DEL CIRCOLO DI COPPET”

Dunque, c'erano una volta... “Minette” (*alias* “Biondetta”), Benjamin, Sismonde e August-Wilhelm, ossia Germaine de Staël (poc'anzi designata con i carezzevoli soprannomi che Benjamin, suo amante part-time, usava per rivolgersi a lei nell'intimità e nel proprio *Journal*), Benjamin Constant, Sismonde de Sismondi e August-Wilhelm Schlegel. Di quest'ultimo, da non confondere con il poeta Friedrich, suo fratello, si riparerà più avanti, a proposito della storia delle idee liberali. Arrivato dalla Germania con Madame de Staël, nel 1804, per fare da precettore ai suoi figli, Schlegel non ha infatti avuto un ruolo rilevante nel gruppo.

Tra il 1805 e il 1807, Constant e Sismondi amano ritrovarsi in compagnia di Germaine de Staël nei salotti del castello di Coppet, inizialmente di proprietà di Necker, padre di Germaine. Quest'ultima era divenuta, nel 1786, moglie del barone di Staël-Holstein, ambasciatore di Svezia in Francia. Prima di allora e fino al 1804, anno della morte di suo padre, Madame de Staël risiede soltanto sporadicamente a Coppet. Vi si reca, come rifugiata o esiliata, a seconda dei rivolgimenti della mutevole situazione politica francese. La preistoria di “Coppet” risale agli anni 1786-1792, quando Germaine fa il suo “apprendistato” parigino nel salotto materno e inizia già ad organizzare il proprio, in rue du Bac, accogliendovi gli esponenti dell'*intelligenza* (è qui che, nell'agosto 1798, riceve Humboldt). Nel settembre 1792, dopo essersi rifugiata in Svezia, si stabilisce per la prima volta a Coppet per un certo periodo. Di ritorno a Parigi, nel 1794, fa la conoscenza di Benjamin Constant, con il quale inizierà ben presto una celebre e travagliata relazione sentimentale; egli diventerà da quel momento un frequentatore abituale del salotto itinerante di Germaine. Nel 1800, Sismondi si aggiunge a sua volta alle riunioni: soltanto da questo momento è possibile veder nascere qualcosa, che, più tardi, assumerà per certi aspetti la fisionomia di un “circolo”. Ciò avverrà verso il 1803, quando Madame de Staël si tratterrà più a lungo a Coppet, dopo essere stata espulsa dalla Francia da Napoleone. Questo soggiorno, come il successivo, ancora più durevole, posteriore al 1804-1805, viene però interrotto da frequenti viaggi nel resto d'Europa: spesso “Coppet” si ritrova anche fuori da Coppet!

Si collocano a partire dal 1804, e soprattutto dal 1805, i giorni felici del circolo, di cui Germaine de Staël è l'impetuosa ispiratrice e animatrice. Lei stessa, Constant e Sismondi diventano allora il centro di una nebulosa intellettuale volontariamente nomade, all'interno della quale gravitano persino figure come Chateaubriand, Byron e Goethe, senza dimenticare Madame Récamier. Oltre ad uno spiccato e preponderante interesse per la letteratura

(Madame de Staël e Constant sono entrambi autori di romanzi), sono tre i principali fattori che accomunano questi spiriti aperti e cosmopoliti (per lo meno quelli del nucleo originario), caratterizzando lo "spirito di Coppet": un radicato sentimento religioso protestante, che riveste un'importanza fondamentale nella maturazione del pensiero liberale; una filiazione fortemente rivendicata rispetto all'Illuminismo; infine, su un piano più strettamente politico, una feroce critica delle derive tiranniche prodotte dalla parentesi rivoluzionaria francese del periodo 1792-1794, con una netta opposizione al dispotismo di Napoleone Bonaparte (peraltro molto più determinata da parte di Madame de Staël, che non di Constant, tutto sommato ondivago sull'argomento). Inoltre, nell'ambito della filosofia politica, va rilevato soprattutto un intenso sforzo di promuovere simultaneamente lo sviluppo della libera individualità umana e la creazione, al fine di proteggere quest'ultima, di solide garanzie costituzionali; il tutto sullo sfondo di un viscerale rifiuto filosofico della concezione utilitarista dell'individuo.

Tuttavia, dal punto di vista della storia delle idee liberali, le tre figure dominanti all'interno del "circolo di Coppet" appaiono piuttosto differenti sotto il profilo intellettuale. Parimenti, i loro rispettivi contributi al liberalismo sono così diversi per tono, importanza e anche – per certi aspetti – ispirazione, che converrà ora precisarne la natura, iniziando dall'opera di colei che è stata considerata «la madre della dottrina» (Thibaudet) o «l'anima del circolo di Coppet» (L. Jaume): Germaine de Staël.

Né i suoi frequenti spostamenti obbligati tra Parigi e Coppet, né i suoi non meno numerosi viaggi per l'Europa, e nemmeno gli appuntamenti mondani del suo salotto itinerante hanno impedito a Madame de Staël (1766-1817) di trovare il tempo e la disposizione di spirito per dedicarsi ad un'inflessa attività letteraria. Nella sua produzione troviamo romanzi (*Delphine*², 1802; *Corinne*³, 1807) e – soprattutto? – saggi dedicati alla comprensione della natura umana (*De l'influence des passions*⁴, 1798), a questioni di letteratura (*De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*⁵, 1800) o all'analisi comparata della recente evoluzione filosofico-politica delle nazioni europee (*De l'Allemagne*⁶, 1813; *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française*⁷, 1814-1818, pubblicate postume sotto

2. Trad. it. *Delfina*, Sonzogno, Milano 1936.

3. Trad. it. *Corinna o l'Italia*, Mondadori, Milano 2006.

4. Trad. it. *L'influenza delle passioni sulla felicità*, Il Melograno, Roma 1981.

5. Trad. it. *Della letteratura*, La Nuova Italia, Scandicci 2000.

6. Trad. it. *La Germania*, De Silva, Torino 1943.

7. Trad. it. *Considerazioni sui principali avvenimenti della Rivoluzione francese*, ISPI, Milano 1943.

il titolo *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France*, ma redatte nel 1798).

Va detto, però, che, benché formatasi fin dalla più tenera età presso un'ottima scuola (quella paterna), la figlia di Necker non si distingue per potenti ed originali contributi teorici alla filosofia o all'economia politica liberale del proprio tempo. Se, nel saggio *Della letteratura*, si profila il tema dell'opposizione tra Antichi e Moderni, esso compare solo in termini allusivi e la riflessione di Madame de Staël in merito è lungi dall'aver la profondità sostanziale e la forza prorompente che avrà più tardi quella di Constant. Quando le sue *Considerazioni* invocano l'esempio delle libertà costituzionali inglesi come modello da opporre alla deriva dispotica della Rivoluzione francese, l'autrice si limita a sparse e rapide osservazioni:

Il governo non si immischia mai in ciò che gli individui possono fare altrettanto bene: il rispetto della libertà individuale si estende all'esercizio delle facoltà di ciascuno. Il fondamento principale di ogni libertà è la garanzia individuale. (Conviene che) le istituzioni sociali siano organizzate in modo che gli interessi particolari e le virtù politiche vadano d'accordo.

D'altronde, a differenza di Constant, ella ignora praticamente tutto ciò che, in qualche modo, rientra nel campo dell'economia. La sostanza del suo apporto allo sviluppo (non certo alla nascita!) del liberalismo europeo consiste piuttosto, da un lato, in una riflessione su ciò che deve filosoficamente fondare ed ispirare un pensiero politico della libertà e, dall'altro, in un continuo e coraggioso impegno nella lotta politica. Nel primo ambito, la sua feroce opposizione all'utilitarismo anglosassone e al primato dell'interesse (rafforzata dall'entusiastica scoperta della filosofia kantiana, nel 1800, destinata a provocare un crescente distacco rispetto agli *Idéologues*) – e, di conseguenza, la sua difesa del libero arbitrio e dell'indipendenza interiore, metafisica, dell'anima – la porta a porre la libera individualità e la sua protezione al centro delle preoccupazioni del legislatore, nella prospettiva della definizione di istituzioni giuste. Quanto al secondo aspetto, quello dell'attività politica, esso si esprime prima di tutto in un'opposizione veemente alle disastrose conseguenze lasciate in eredità alla Francia dal giacobinismo prima, dal bonapartismo poi.

In fin dei conti, non è forse possibile che sia l'eccezionale personalità di Germaine de Staël – ossia il suo talento nel far emergere e trasmettere le idee, nel mettere in relazione i migliori spiriti del suo tempo e nello stimolarli al confronto – ciò che rende incontestabilmente fondamentale il suo

ruolo nel processo di maturazione del liberalismo europeo all'inizio del diciannovesimo secolo⁸?

2. BENJAMIN CONSTANT: FIGURA FONDAMENTALE DELL'INDIVIDUALISMO LIBERALE

Nato a Losanna (non lontano da Coppet), nel 1767, da una famiglia protestante della piccola nobiltà, che vantava antenati espulsi dalla Francia all'epoca delle persecuzioni religiose del Seicento, Benjamin Constant de Rebecque acquisirà la cittadinanza francese soltanto nel 1798. Egli trascorre gli anni della propria formazione prima all'Università di Erlingen, in Germania, poi presso quella di Edimburgo (1783-1785). Questo precoce nomadismo e il contatto con gli illuministi scozzesi imprimono in lui un cosmopolitismo – e dunque un'innata diffidenza nei confronti dello Stato –, uno scetticismo ed un'apertura al libero mercato, che orientano la sua traiettoria di pensiero in direzione di un liberalismo «integrale».

Nel 1794, fa la conoscenza (decisiva) con Germaine-Minette-Biondetta, con la quale intratterrà una movimentata e intermittente relazione amorosa fino al 1807 (non molto dopo la loro rottura, egli sposerà Charlotte de Hardenberg). È in stretta connivenza intellettuale con Madame de Staël, il cui saggio *Des circonstances actuelles* reca il segno dell'influenza constantiana, che il filosofo elabora le proprie prime opere: *De la force du gouvernement actuel de la France*⁹ (1796) e *Des réactions politiques*¹⁰ (1797). Qualche tempo dopo, nel 1806, proprio a Coppet egli termina di scrivere la prima (e più ricca) versione del suo monumentale saggio di filosofia politica, i *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*¹¹. Indubbiamente, il libero scambio di idee e l'apertura di spirito favoriti dal soggiorno svizzero, hanno reso possibile la formulazione di quest'opera fondamentale nello sviluppo del pensiero di Constant. Egli, però, vi espone la propria personale riflessione, non il risultato di un'alchimia intellettuale di gruppo.

8. Sul contributo teorico di Madame de Staël in relazione al circolo di Coppet, si veda L. Jaume, *L'individu effacé*, Fayard, Parigi 1997.

9. Trad. it. *La forza del governo attuale: sulla necessità di uscire dalla rivoluzione*, Donzelli, Roma 1996.

10. Trad. it. *Le reazioni politiche* in Id., *Le reazioni politiche. Gli effetti del terrore*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1950.

11. Trad. it. *Principi di politica applicabili a tutte le forme di governo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

Sebbene anche i suoi altri testi filosofico-politici maggiori giungano a maturazione in questo periodo, essi acquisteranno il loro vero significato e la loro forma compiuta soltanto nel “dopo-Coppet”, periodo segnato anche dalla pubblicazione di alcune opere letterarie: *Le cahier rouge*¹² e *Cécile*¹³, nel 1811, e, soprattutto, *Adolphe*¹⁴ (di cui esiste anche, dal 2002, una trasposizione cinematografica), nel 1814. L'approfondimento del suo instancabile impegno liberale si esprimerà così successivamente, nel 1814 (davvero un anno fausto e fecondo!), con la pubblicazione del saggio *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*¹⁵ – in cui, per primo, egli stigmatizza lo spirito di quella che Spencer chiamerà in seguito la «società militare» – e delle *Réflexions sur les constitutions et les garanties*¹⁶; poi, nel 1815, con la versione rimaneggiata e solo allora divulgata dei *Principes de politique*¹⁷ e, nel 1819, con il testo della celeberrima conferenza tenuta all'Ateneo reale di Parigi, dal titolo *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*¹⁸. Negli anni 1822-1824 vedrà la luce il *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*¹⁹, opera che rimane paradossalmente la meno nota di Constant, al punto da essere stata ripubblicata solo molto di recente²⁰. È qui che il liberalismo integrale dell'autore assume la sua formulazione più esplicita, con l'esaltazione della libertà totale dell'economia. Negli stessi anni, esce anche il trattato *De la religion*, un'altra grande opera, iniziata molto tempo prima, in cui la predilezione per la religione interiore si accompagna ad un molto liberale anticlericalismo. Infine, nel 1828, sono pubblicati i *Mélanges de littérature et de politique*, che hanno quasi il valore di un testamento intellettuale, se si considera che Constant morirà l'anno successivo. Essi raccolgono scritti di varia natura, introdotti da una straordinaria professione di fede liberale:

Ho difeso per quarant'anni lo stesso principio: libertà in tutto, nella religione, in filosofia, in letteratura, nell'industria, in politica. E per libertà intendo il trionfo dell'individualità, tanto sull'autorità che vorrebbe governare tramite il dispotismo, quanto sulle masse che reclamano il diritto di asservire la minoranza alla maggioranza.

12. Trad. it. *La mia vita (Il quaderno rosso)*, Adelphi, Milano 1998.

13. Trad. it. *Cécile*, Liguori, Napoli 1983.

14. Trad. it. *Adolphe*, Rizzoli, Milano 2005.

15. Trad. it. *Conquista e usurpazione*, Einaudi, Torino 1983.

16. Trad. it. *Riflessioni sulle costituzioni e sulle garanzie*, Ideazione, Roma 1999.

17. Trad. it. *Principi di politica*, La Biblioteca di Libero, Roma 2005.

18. Trad. it. *La libertà degli Antichi paragonata a quella dei Moderni*, Liberilibri, Macerata 2001.

19. Trad. it. *Comento sulla scienza della legislazione* in G. Filangieri, *La scienza della legislazione di G. Filangieri*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1984.

20. Nel 2004, a Parigi, presso l'editore *Les Belles Lettres*.

Va anche ricordato che tale intensa produzione teorica va di pari passo (salvo cause di forza maggiore, come l'esilio...) con un pronunciato interesse per la partecipazione attiva alla vita politica, se non addirittura alle gioie del potere: Constant è membro del Tribunato dal 1799 al 1802; si unisce poi brevemente a Napoleone, durante i "Cento giorni" del 1815, dopo aver cercato persino i favori di Metternich; è infine eletto più volte parlamentare nelle file dell'opposizione, nel periodo della Restaurazione.

Dopo che, a partire dal 1980 (data della prima importante ristampa recente della sua opera), è divenuto oggetto di una significativa fortuna critica, Constant è stato inopportuno descritto come un pensatore influenzato dall'«autonomizzazione del sociale» (M. Gauchet) o ridotto allo status di padre fondatore della democrazia (T. Todorov). Contro queste letture falsate o riduttive, che minimizzano o ignorano tanto il suo approccio decisamente individualista, quanto il suo ruolo fondamentale di maestro del liberalismo, conviene ora mettere a fuoco ciò che, sul piano teorico, fa di Constant il più perfetto, precoce ed originale interprete dell'individualismo liberale che si possa immaginare; colui il quale ha saputo integrare "liberalismo politico" e "liberalismo economico" (se mai fosse realmente possibile tenerli separati!), piaceri privati e spirito pubblico.

Se vi è un concetto fondamentale che ordina tutto il suo pensiero e gli conferisce forza, è proprio quello di "indipendenza individuale", che rinvia contemporaneamente alla novità e al valore supremo della modernità: si tratta di un'espressione ricorrente, sottolineata sia nella *Libertà degli Antichi*, che in molti passaggi dello *Spirito di conquista* e dei *Principi di politica* – comparando persino nel suo *Journal*, come personale motto. Questo primato s'inscrive nel cuore dell'antitesi paradigmatica che lo porta a contrapporre la libertà individualistica dei Moderni a quella degli Antichi (sul modello di Sparta), fondata sulla partecipazione obbligatoria alla vita collettiva della Città e che i rivoluzionari giacobini (eredi di Rousseau) hanno artificialmente tentato di restaurare e di imporre con la violenza, ribattezzandola «sovranità popolare».

Nel godimento privato, così come in quello politico, di questa indipendenza individuale si esprime in modo privilegiato il diritto naturale dell'individuo. Benjamin Constant si pone infatti nella tradizione del giusnaturalismo moderno, inaugurata da Locke e poi approfondita da Turgot e Paine. La protezione di questo diritto naturale, declinato nell'uguaglianza dei diritti individuali, implica una priorità assoluta del giusto sull'utile. Commentando un'opera di Charles Dunoyer, Constant riafferma con forza (si può leggere in questo un'eco dello spirito di Coppet) che la ricerca dell'utile o il puro perseguimento dell'interesse particolare non potrebbero in alcun modo

costituire dei principî regolatori per una società libera. Soltanto il loro inquadramento, basato sul rispetto del diritto naturale altrui, può conferire loro una legittimità.

In maniera piuttosto singolare, tuttavia, egli pone il diritto alla proprietà fuori dal campo dei diritti naturali, vedendovi soltanto l'esito di un'"utile convenzione". Questa esclusione assai poco comprensibile e che rasenta l'incoerenza è, da un punto di vista liberale, compensata da una notevole chiaroveggenza rispetto alle minacce che possono pesare sui veri diritti individuali. Senza dubbio, infatti, l'autore dei *Principi di politica* e del *Commento sulla scienza della legislazione* è storicamente il primo pensatore (convinto liberale) ad aver previsto la futura perversione di questi diritti in alcuni "obblighi sociali", che li contraddicono totalmente a causa del loro carattere redistributivo/depredatore. Come egli denuncia nei *Principi*, si tratta di una deriva provocata dalla crescente intrusione di una legislazione statalista onnipotente, tendente, in nome di un presunto "interesse generale", a controllare saldamente e a regolamentare l'attività economica degli individui,

dai diritti sociali opposti a quelli individuali agli assiomi sulla sovranità illimitata, dal dispotismo della pretesa volontà generale al potere popolare senza limiti del popolo... (trad. it. libro XVII, cap. 2, p. 508).

Nel *Commentaire*, si sottolinea invece che

estendere sopra tutti gli oggetti la competenza della legge vuol dire organizzare la tirannia [...]. Se il legislatore è colui che determina i diritti di ciascun individuo, gli individui non hanno più altri diritti che quelli che la legislazione vuol pur lasciar loro (trad. it. pp. 44, 127).

Contro la dispotica definizione dell'interesse generale che si è successivamente imposta in Francia, Constant ne propone un'altra, assai chiara e davvero liberale:

Ma che cos'è l'interesse generale, se non la transazione che si opera tra tutti gli interessi particolari? [...]. L'interesse generale è indubbiamente distinto dagli interessi particolari, ma non è affatto contrario ad essi (*Principi*, libro XV, cap. 4, p. 432).

L'attuale vulgata, tendente a presentare il filosofo esclusivamente nei panni del liberale "politico", deriva da una falsificazione del suo pensiero, una vera e propria mistificazione. In tutti i suoi contributi teorici, Constant si pronuncia esplicitamente, frequentemente e vigorosamente in favore della

“libertà dell’economia”, della “libertà di commercio” o della “libertà dell’industria”, vale a dire del libero mercato, non esitando a sostenere il principio del “laissez-faire”. Proseguiamo nella lettura di quanto scrive nei *Principi*:

Basta lasciare ogni individuo perfettamente libero nell’uso dei suoi capitali e del suo lavoro, perché individuerà meglio di qualsiasi governo l’impiego migliore che possa farne (trad. it. libro VIII, cap. 4, pp. 313).

“Lasciar fare” è tutto quel che è necessario per portare il commercio al più alto grado di prosperità (trad. it. libro VIII, cap. 4, pp.150-151).

Esiste una causa eterna di equilibrio tra il prezzo e il valore del lavoro, una causa che agisce senza costrizioni e in modo tale che tutti i calcoli siano ragionevoli e tutti gli interessi soddisfatti. Questa causa è la concorrenza. Ma la si rifiuta. La si ostacola attraverso regolamenti ingiusti (trad. it. libro XII, cap. 4, p. 310).

E, secondo il *Commentaire*,

quando il governo non agisce in modo vizioso, le produzioni sono sempre in proporzione perfetta alle domande. [...] Le ricchezze si distribuiscono e si ripartiscono da loro stesse in un perfetto equilibrio allorché la divisione della proprietà non soffre ostacoli e quando l’esercizio dell’industria non è inceppato [...]. Ogni qualvolta dunque non vi sia necessità assoluta, ogni qualvolta la legislazione può non intervenire, senza che la società sia messa in scompiglio,... conviene che la legge si astenga, lasci fare e taccia (trad. it. pp. 16, 45, 136).

Non sarebbe difficile trovare molti altri passaggi che vanno nella stessa direzione, ivi compresi alcuni provenienti dall’*Esprit de conquête* e dai *Mélanges*.

Potrebbe sembrare che Constant non proponga qui alcuna analisi originale. In quanto scrittore, certo non “economista”, si limiterebbe a riecheggiare le tesi del suo contemporaneo Say, condensandole ed enunciandole in modo più limpido. A ben vedere, però, ci si accorge che nelle sue idee economiche esiste una reale innovazione teorica, già richiamata in precedenza: un’individuazione precoce (molto prima di Bastiat!) e persino premonitrice della minaccia distruttiva che fa (e farà) pesare sulla prosperità qualsiasi intervento dello Stato, volto a sottomettere a tutto un ciarpame di direttive ministeriali e di tassazioni la libertà di intraprendere, di scambiare e di fare concorrenza (una preoccupazione, questa, del tutto estranea allo “spirito di Coppet”!).

Liberale pienamente conquistato alla dottrina del libero scambio e del *laissez-faire* economico, così come al principio della legittimità dei “benefici privati”, Constant non nega per questo l’importanza fondamentale della partecipazione dei singoli individui alla vita pubblica, né la necessità politica di uno Stato, la cui funzione sarà esclusivamente quella di proteggere la libertà individuale. Ciò risulta chiaro, tanto nei *Principi*:

Nell’educazione, come in tutte le cose, il governo deve controllare e proteggere, ma deve rimanere neutrale. Esso deve rimuovere gli ostacoli e spianare le strade (trad. it. libro XIV, cap. 6, p. 417),

quanto nella *Libertà degli Antichi*:

Il rischio della libertà moderna è fatto che, assorbiti dal piacere della nostra indipendenza privata e dall’inseguimento della nostra indipendenza privata, noi rinunciamo troppo facilmente al nostro diritto di partecipare al potere politico [...]. Potremo esserlo [felici] per delle gioie, se queste fossero separate da garanzie? Dove troveremmo tali garanzie, se rinunciassimo alla libertà politica? (trad. it. p. 24).

Egli precisa chiaramente che il primato dell’indipendenza individuale non esclude, ma, al contrario, implica un interesse attivo per la cosa pubblica (la scelta di un governo rappresentativo, espressione stessa della democrazia) e la libertà politica garantita costituzionalmente. Benessere privato e prosperità economica necessitano, per essere assicurate, di individui-cittadini che siano attenti a non lasciarsi assorbire passivamente dal godimento dei loro diritti (un’anticipazione di Tocqueville questa volta!), in modo da preservare, controllare e ravvivare le istanze politiche che, sole, possono regolare l’uso responsabile di quelli.

Così, Benjamin Constant si rivela un liberale “integrale”, un liberale in senso economico e politico, consapevole che fondamentali sono innanzitutto il rispetto e lo sviluppo dei diritti della libera individualità responsabile di se stessa. Egli è senza dubbio l’uomo che, all’inizio dell’Ottocento, ha più contribuito a porre le fondamenta e a progettare l’edificio teorico del liberalismo classico²¹.

21. Il contributo più interessante sul liberalismo di B. Constant è senza dubbio quello di Stephen Holmes, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne*, Presses Universitaires de France, Parigi 1994.

3. IL “CASO” SISMONDI

Ultima delle grandi figure intellettuali presenti tra gli assidui frequentatori del “circolo di Coppet”, Jean-Charles Sismonde de Sismondi (1773-1842) pone un problema spinoso agli storici del liberalismo. Nato a Ginevra, rifugiatosi dapprima in Inghilterra e poi in Italia, a seguito dell’occupazione della Svizzera da parte dell’esercito rivoluzionario francese, arriva infine in Francia ed inizia a frequentare i salotti di Madame de Staël nel 1800; come Schlegel, le resterà fedele fino alla fine. Poco tempo dopo la sua adesione al circolo, egli pubblica due opere di economia (*Tableaux de l’agriculture toscane*²², 1801; *De la richesse commerciale ou principes d’économie politique appliqués à la législation du commerce*, 1803) di ispirazione “smithiana” – dunque liberale – espressamente rivendicata, che gli assicurano subito una certa notorietà. Del resto, il patrocinio dell’ammirantissimo Adam Smith sarà invocato da Sismondi anche quando darà alle stampe, nel 1819, i *Nouveaux principes d’Économie politique*²³ («I principi di A. Smith mi sono costantemente serviti da guida», scrive nella prefazione della prima edizione; trad. it. p. 5).

Il problema dell’inclusione dell’economista ginevrino nel *pantheon* liberale si pone soltanto a partire da questa decisiva pubblicazione, successiva al periodo di “Coppet”. Nell’opera, infatti, egli sviluppa alcune tesi che sono in netta rottura con molti dei postulati caratteristici dell’ortodossia del liberalismo economico, ossia l’“economia politica” basata sul *laissez-faire* (come in Turgot, Say e Constant). Non contento di contestare l’idea di un’armonia naturale, che emergerebbe spontaneamente dal libero gioco degli interessi particolari (a suo avviso, si tratta semplicemente di una favola che trasfigura surrettiziamente una realtà molto più complessa e ambigua, quasi tragica), egli constata – e deplora – che in realtà, nel regime di *laissez-faire*, non esiste davvero una libertà economica generalizzata. Il libero mercato non armonizza affatto gli interessi, che si rivelano al contrario in conflitto, in un contesto di asimmetria delle forze in campo. A suo parere, il gioco della concorrenza illimitata va a discapito dei salariati, che sono ridotti, anche quando non si verifichi alcuna crisi (e quella a lui contemporanea si configura, a suo avviso, come un vero e proprio sintomo rivelatore, che lo risveglia dal suo “sonno dogmatico”) – a sopravvivere nell’insicurezza e a rassegnarsi a percepire dei salari da fame. Questo attacco alla libertà economica dei “proletari” (è il primo ad utilizzare questo termine nel suo significato moderno) è attribuito

22. Trad. it. *Quadro dell’agricoltura toscana*, ETS, Pisa 1995.

23. Trad. it. *Nuovi principi di economia politica o della ricchezza nei suoi rapporti con la popolazione*, ISEDI, Milano 1976.

a ragioni di carattere crematistico, da ricercare presso i cittadini più ricchi ed economicamente più forti (non stupisce che Marx, il quale definirà Sismondi «socialista piccolo-borghese», vi si ispiri volentieri!). Nella prefazione alla seconda edizione dei *Nouveaux principes*, egli si rifiuta dunque di «ridurre l'economia politica alla massima, più semplice e apparentemente più liberale, del *laissez-faire, laissez-passer*» (trad. it. p. 7); il che può suggerire che pensi di difendere un'altra concezione di ciò che è "liberale".

Ma per Sismondi non si tratta di risolvere una questione sociale – nella sua opera per la prima volta formulata con tanto acume – rinunciando ai principî del libero scambio e del diritto alla proprietà privata. Egli, infatti, rifiuta ogni intervento diretto dello Stato nell'economia. Il suo scopo è di assicurare concretamente la libertà e la prosperità di *tutti*, estendendo l'idea liberale di garanzia al di là del solo campo politico, sino a comprendere le condizioni sociali di vita delle classi più modeste. Ciò sarebbe possibile con il sostegno di una legislazione che garantisse a tutti l'accesso alla migliore educazione possibile e favorisse la partecipazione dei salariati ai dividendi delle imprese (con salari più elevati), permettendo loro di diventare più facilmente, a loro volta, imprenditori. In questa prospettiva, egli scrive,

Noi vediamo nel governo il protettore del debole contro il forte, il difensore di colui che non può difendersi da solo, il rappresentante dell'interesse permanente e mite di tutti, contro l'interesse temporaneo, ma violento del singolo (*Nouveaux principes*, p. 47).

Questa volontà di far intervenire il potere pubblico per ridurre una troppo stridente diseguaglianza nella distribuzione delle ricchezze e garantire i benefici del progresso a tutti estromette Sismondi dalla tradizione liberale? Certamente sì, se si identifica del tutto il liberalismo con il più puro *laissez-faire* economico. Tuttavia, malgrado la pesante responsabilità di aver aperto la strada agli interventi statali in continua espansione (proprio ciò che temeva e denunciava il suo amico Benjamin!), il giudizio non può essere così netto, se si tiene conto del fatto che Sismondi, al contrario dei socialisti, preconizza il mantenimento del libero scambio e del diritto alla proprietà privata. Inoltre, nelle sue *Recherches sur la constitution des peuples libres*²⁴ (1836), egli rifiuta la tirannia delle maggioranze in nome del rispetto del pluralismo: per lui, come per Madame de Staël e per Costant, le garanzie costituzionali della libertà individuale sono altrettanti imperativi categorici della politica. Non si può quindi negare che quest'uomo sia, almeno in una certa misura, un liberale.

24. Trad. it. *Studi sulle costituzioni dei popoli liberi in Europa: saggi*, De Marco, Napoli 1848.

Dopo il 1804, e soprattutto dal 1805 al 1807 (anno della rottura tra Germaine e Benjamin), nel giro dunque di tre anni al massimo, intervallati, peraltro, da defezioni individuali o collettive, Madame de Staël, Benjamin Constant e Sismonde de Sismondi, a Coppet e nel ricordo assai vivo degli insegnamenti di Necker, hanno discusso, dibattuto e fatto circolare le idee, trasformando quel luogo ispirato in un autentico "crogiolo di cultura" liberale. Tutti, però, avevano una forte originalità individuale, che li ha spinti in direzioni intellettuali molto diverse. Dei tre, è Constant ad imporsi alla lunga, per il proprio sostanziale contributo nel fornire consistenza ideologica al liberalismo, nella fase finale della sua gestazione. Tale disparità fra i tre rende difficile parlare di un "circolo", considerate anche la sua geometria così variabile e la sua così fluida coesione. Dal momento che, del resto, altri spiriti europei coevi, certo non meno eminenti e fondamentali nella storia del liberalismo – su tutti: J.B. Say, Daunou, Destutt de Tracy e Humboldt – non hanno preso parte alle riunioni del circolo di Coppet, è altrettanto difficile poter riconoscere in esso *la* matrice di tutto il pensiero liberale europeo. La portata teorica di quest'ultimo aveva peraltro iniziato ad ampliarsi potentemente già dalla fine del secolo precedente, grazie a Smith, Turgot, Dupont de Nemours e Paine, per non citare che i maggiori.

Il circolo di Coppet sarà dunque stato piuttosto, per un certo periodo, uno dei molti punti di incontro e scambio, attraverso i quali la filosofia liberale si è affermata come forza intellettuale di primo piano. Così ricondotto alla sua reale consistenza e demitizzato, gli si potrà riconoscere di avere esercitato una feconda influenza nella diffusione di alcune idee liberali (innanzitutto il costituzionalismo). E si potrà concludere anche che è probabilmente grazie allo "spirito di Coppet" che Benjamin Constant è potuto diventare quello che è diventato.



Benjamin Constant, il grande architetto umanista della democrazia liberale*

I teorici liberali e democratici sono numerosi; al contrario, i filosofi della democrazia liberale sono assai rari. Tra Seicento e Novecento, a parte due figure fondamentali come Locke e Hayek, se ne possono annoverare pochi altri; tra questi, Benjamin Constant è stato senza dubbio il più importante.

Constant, a differenza di economisti come Adam Smith o Jean-Baptiste Say, di sociologi politici come Tocqueville e di polemisti come John Milton o Thomas Paine, è appunto un *filosofo* del liberalismo. In virtù della sua capacità di visione sistematica, analoga, per certi versi, a quella di Hayek (la maggior parte delle tesi di questo autore sono già abbozzate nell'opera di Constant), è possibile considerarlo come un membro della famiglia dei grandi architetti dei sistemi politici e sociali, famiglia molto poco numerosa di cui fanno parte autori come Grozio e Pufendorf o autori più recenti come Karl Marx e Herbert Spencer. Questi "grandi architetti" sono in genere coloro la cui influenza ideologica è maggiore proprio perché essi offrono all'opinione pubblica un sistema completo di punti di riferimento. Essi sono capaci di strutturare un orizzonte interpretativo e di fondare una visione del mondo.

Constant ha impiegato molto tempo a sviluppare il proprio sistema di pensiero. La prima elaborazione concettuale delle sue tesi va collocata nel periodo tra il 1795 e il 1802, quando egli segue attentamente, a Parigi, gli sviluppi della Rivoluzione francese, dal Termidoro al Consolato. Il suo pensiero raggiunge piena maturazione con i *Principes de politique*¹ del 1806 – ma pubblicati in seguito, senza modifiche sostanziali, nel 1815² – e con le altre due opere maggiori dello stesso periodo, *De l'esprit de conquête et d'usurpation*³

* Il presente contributo è apparso in tedesco come prefazione al testo curato da Karen Isle Horn, *Die liberale Demokratie. Ein Benjamin-Constant Brevier*, Ott Verlag, Thun 2004.

1. Trad. it. *Principi di politica applicabili a tutte le forme di governo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

2. Trad. it. *Principi di politica*, La Biblioteca di Libero, Roma 2005.

3. Trad. it. *Conquista e usurpazione*, Einaudi, Torino 1983.

e *De la liberté des Anciens comparé a celle des Modernes*⁴. Attraverso questi scritti, in cui il suo sistema di pensiero acquisisce completezza, Constant si dimostra capace di procurare una soluzione soddisfacente a ciò che Lord Acton chiamerà i due grandi problemi della politica: quello dei poteri *dello Stato* e quello dei poteri *all'interno* dello Stato. In questo senso, egli si ispira da una parte ai grandi contributi della tradizione liberale precedente, in particolare di quella anglosassone, inglese e statunitense, ma tenendo ben presente, dall'altra, la lezione offerta dai terribili e inauditi avvenimenti della Rivoluzione e del Terrore. Constant concepisce inoltre una filosofia del progresso umano – la famosa “perfettibilità” della specie umana – che implica una scelta in favore dello sviluppo economico ed una condanna assoluta del bellicismo.

Riguardo ai poteri *dello Stato*, Constant afferma che la sovranità, anche quella del popolo, è limitata. Non vi deve essere, su questo punto, alcuna differenza tra repubblica e monarchia: neppure in nome della maggioranza, ad uno Stato è consentito violare i diritti individuali, la libertà di coscienza, di pensiero e di espressione, la proprietà e le libertà economiche. Constant smantella con esemplare efficacia gli insegnamenti liberticidi di Rousseau e dei giacobini (al punto che si stenta a credere che Rousseau, malgrado queste critiche, possa continuare ad essere presentato a generazioni di studenti come un grande pensatore politico!). Segnaliamo di sfuggita che Constant è anche stato tra i primi in Europa – prima degli inglesi e prima di Victor Schoelcher – a condannare senza appello la tratta degli schiavi africani.

Quanto ai poteri *all'interno* dello Stato, il filosofo mette definitivamente a punto molte delle formule costituzionali che oggi appaiono scontate, ma che non lo erano affatto alla sua epoca (neanche in Inghilterra o negli Stati Uniti, contrariamente a quanto si crede). Egli definisce con chiarezza che cosa è il “regime rappresentativo” e che cosa deve essere una rappresentanza fedele delle collettività locali e nazionali. Discute dei rispettivi vantaggi delle diverse modalità di scrutinio e del suffragio censitario. Individua l'esatto valore del bicameralismo. Mette a fuoco la nozione, allora ancora confusa, di responsabilità collegiale del governo dinanzi ad un parlamento eletto, nonché quella di responsabilità politica: un ministro che ha condotto una politica giudicata dannosa deve essere semplicemente allontanato o può essere citato in giudizio? Lo stesso capo dello Stato può essere giudicato responsabile? (Constant risponde in maniera negativa, donde la sua preferenza per la monarchia costituzionale e l'abbandono della formula repubblicana,

4. Trad. it. *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Liberilibri, Macerata 2001.

a cui aveva inizialmente aderito). Con quali precisi meccanismi si può garantire l'indipendenza della giustizia e la neutralità dell'amministrazione? Come distinguere tra reato di stampa e reato di opinione? Come contenere entro giusti limiti la pressione fiscale e come evitare il furto che deriva dalle manipolazioni monetarie e dalla gestione del credito di Stato?

Per quanto riguarda, infine, la questione della necessaria conformità delle istituzioni politiche ad una filosofia del progresso umano, Constant sarà ricordato nella storia delle idee politiche come il grande ideologo della pace, il perfetto continuatore, sotto questo profilo, di Immanuel Kant. Egli comprende la superiorità morale e civile di ciò che chiama il «commercio», ossia l'economia di mercato, sulla logica della predazione. È sua la tesi – formulata in un'epoca in cui in tutta l'Europa si considerava un fatto normale e persino benefico la guerra – secondo la quale l'umanità può progredire soltanto con l'«industrialismo» (un'idea ripresa da Turgot e da Jean-Baptiste Say) e non con il bellicismo, sia esso quello di Napoleone o quello di altri che verranno dopo di lui.

Il contributo teorico di Constant svolgerà un ruolo fondamentale sul piano ideologico per quanto riguarda l'affermazione definitiva del regime rappresentativo in Francia. Verso il 1814 il suo pensiero è ormai completamente maturo e la sua azione politica si sviluppa in modo coerente e continuativo, secondo principî ben diversi da quelli, caratterizzati da un certo velleitarismo, a cui essa era stata improntata all'epoca del Direttorio. Deputato dal 1815 al 1830, la sua attività di pubblicista è instancabile. Giorno dopo giorno, seduta dopo seduta, egli propugna all'Assemblea la propria visione liberale, trovandosi a dover rifiutare quasi quotidianamente tanto le tesi degli «ultras» di destra, quanto quelle dei «rossi» (a quel tempo il socialismo non esiste ancora come dottrina – la parola stessa non è ancora stata inventata – ma tesi nettamente «socialiste» erano già state avanzate dai giacobini e dai seguaci di Babeuf).

Grazie a questa intensa attività di pubblicista, che si fonda su una dottrina solidamente costruita, Constant è stato davvero capace di educare gli spiriti. La monarchia di Luglio è in gran parte opera sua. La cerchia politica degli «orléanisti» è costituita essenzialmente da suoi discepoli e da suoi lettori (anche se alcuni di essi, come Guizot e, più tardi, il duca di Broglie, lo hanno detestato, diffidando del liberale radicale che era in lui). Sarà proprio questa cerchia ad animare, occupando in prima persona la scena o restando dietro le quinte, la politica della Seconda Repubblica, del Secondo Impero liberale, della Terza e della Quarta Repubblica, ossia tutti i regimi autenticamente democratici che la Francia conoscerà, nel corso del diciannovesimo e del ventesimo secolo. Va ricordato, ad esempio, che Edouard Laboulaye, l'autore

orléanista della Costituzione della Terza Repubblica, è stato il primo editore delle opere complete di Benjamin Constant.

All'origine di questo pensiero, così originale e così fecondo, stanno alcuni fatti e particolari su cui vale la pena di soffermarsi.

L'opera constantiana si può suddividere in quattro parti: la produzione letteraria, i pamphlet, gli scritti di filosofia politica e, infine, i contributi relativi alla storia delle religioni.

La prima parte – certo degna di nota, ma il cui interesse risiede più che altro nel fatto di costituire un momento di passaggio, funzionale all'elaborazione delle altre tre, che saranno ben più rilevanti – è stata per molto tempo privilegiata dalla critica: per alcuni ambienti accademici di sinistra, infatti, porre in rilievo la produzione letteraria di Constant era un modo per far passare in secondo piano la sua opera di teorico politico e sociale. Quando ero studente di filosofia, nella Francia degli anni Settanta, sentivo parlare di Constant soltanto come l'autore del *Cahier rouge*⁵ e dell'*Adolphe*⁶. Egli era – o così si voleva far credere – una sorta di preromantico mezzo fallito, forse interessante da leggere per gli appassionati di storia della letteratura, ma di scarsa ispirazione, un pallido imitatore, molto inferiore rispetto al modello, dei *Dolori del giovane Werther*. La fioritura, in Svizzera, di una ricca cultura constantiana era minimizzata come un gesto consolatorio da parte di un piccolo Paese nei confronti di una gloria locale. “Circolate”, ci dicevano, “non c'è nulla da vedere né nel “Gruppo di Coppet”, né in Madame de Staël, né in Benjamin Constant. La sola cosa prodotta da quest'ultimo che è degna di un qualche interesse è l'*Adolphe*, che, con rispetto parlando, non vale niente”.

I miei maestri avevano certamente torto a denigrare l'*Adolphe*, ma non si sbagliavano del tutto quando sostenevano che, se Constant dovesse essere tramandato ai posteri soltanto per la sua produzione letteraria, occuperebbe nella storia della letteratura un posto soltanto secondario. Constant non è principalmente uno scrittore. Lo attesta la scarsità della sua produzione letteraria. Non è, tuttavia, un autore privo di slanci. Se la letteratura fosse stata il suo registro preferito, avrebbe scritto tanti romanzi quanti Stendhal o, quantomeno, si sarebbe trovata, nelle sue opere letterarie e politiche, la stessa armonia che caratterizza, ad esempio, Châteaubriand. Al contrario, l'ampiezza dei suoi scritti politici, storici e filosofici mostra che egli era essenzialmente un uomo di pensiero e di teoria. È in questo genere di opere, e in particolare nella più pregevole di esse, il trattato *De la religion*, a cui

5. Trad. it. *La mia vita (Il quaderno rosso)*, Adelphi, Milano 1998.

6. Trad. it. *Adolphe*, Rizzoli, Milano 2005.

ha lavorato per tutta la sua vita, che Constant ha mostrato di che cosa era veramente capace e di che pasta era fatto.

Perché, dunque, ha pubblicato anche delle opere letterarie? Si è semplicemente uniformato al costume, così comune nel suo ambiente e nella sua epoca, di misurarsi con qualche esercizio di stile? In parte è senza dubbio così, ma ritengo che vi sia anche una ragione più profonda. Constant è un liberale. Le tesi liberali si fondano sulla consapevolezza o sulla pre-conoscenza di un'essenziale *fallibilità* dell'uomo, che si manifesta in particolare sul piano intellettuale. Come ha notato Hayek,

tutte le istituzioni della libertà sono adattamenti al fatto fondamentale dell'ignoranza; adattamenti per poter affrontare occasioni e probabilità, non certezze⁷.

Credo che la personalità di Constant lo predisponesse in maniera particolare ad ammettere tale dimensione della condizione umana. Per quanto la sua biografia sia stata particolarmente travagliata e complessa, sotto il profilo psicologico, Constant non è stato mai un uomo arrogante e superbo. Si innamorava spesso e si impegnava in lunghi e difficili legami – anche questa era forse una mania tipica del suo ambiente sociale – ma, anziché prendere le cose alla leggera, come i libertini francesi dei salotti settecenteschi, non era capace di fare del male alle donne che lasciava, né di rompere definitivamente con loro. Altri tratti del suo carattere sono di pubblico dominio, poiché ne hanno parlato egli stesso e alcuni testimoni, i quali suggeriscono la stessa delicatezza e la stessa fragilità: era beffardo, assai timido e incorreggibilmente giocherellone. La sua opera letteraria gli ha fornito l'occasione di analizzare e «confessare» proprio questi *difetti* dell'essere umano, dispensando i ben noti tesori della sua finezza di spirito.

Ciò, mi pare, lo ha predisposto ad affrontare lo studio delle società e della storia con lo sguardo critico e l'indulgenza di un liberale. Più di altri sarebbe stato sensibile alla contingenza, all'instabilità, alla complessità delle creazioni umane, e sempre diffidente nei confronti dei ricorsi inevitabili alla forza, da parte di governi tirannici o della folla eccitata e furibonda. È dunque evidente che tra la produzione letteraria e quella filosofica di Constant esista un'innequivocabile, benché nascosta, continuità. Ad ogni modo, proprio quando sentì di padroneggiare pienamente la propria dottrina politica e filosofica, egli abbandonò gli esercizi di stile. L'*Adolphe*, pubblicato nel 1816, era stato

7. Friedrich von Hayek, *The Constitution of Liberty*, Routledge & Kegan Paul, Londra 1960, p. 30 (trad. it. *La società libera*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, p. 111).

composto nel 1807. Tra il 1816 e il 1830, troviamo soltanto opere politiche, pragmatiche, ma soprattutto speculative.

Per la maturazione di un pensiero originale come il suo occorre ancora altre circostanze particolarmente favorevoli. Le ritroviamo nella sua formazione.

Constant è un europeo. Certo, essendo nato nel cantone di Vaud, è prima di tutto svizzero. La sua famiglia però proviene dalla Francia (la madre è discendente degli Ugonotti emigrati dopo la revoca dell'editto di Nantes, alla fine del Seicento, mentre il padre vanta ascendenze francesi persino più antiche); egli stesso si batterà per ottenere la cittadinanza francese e poter così svolgere un ruolo attivo nella vita politica del suo Paese d'origine. Ancora molto giovane, suo padre lo porta a vivere in Germania, poi a Bruxelles, in Olanda e in Inghilterra: per tutta la vita non smetterà di viaggiare. Avrà due mogli tedesche e vivrà per molti anni al di là del Reno, a Erlangen, Brunswick, Göttingen e Kassel. Sarà così uno di quei fortunati europei a cui la padronanza di tre lingue – francese, tedesco e inglese – rende direttamente accessibile l'immenso patrimonio della loro comune civiltà (Constant conosce, ovviamente, anche il latino e il greco). Raggiunta la maturità ancora nel diciottesimo secolo, sarà così spiritualmente forgiato non soltanto dall'*Aufklärung*, dall'*Enlightenment* o dalle *Lumières*, come altri intellettuali tedeschi, inglesi o francesi, ma, simultaneamente e sinteticamente, da tutti questi tre grandi movimenti di pensiero.

All'età di diciassette anni, mentre si trova ad Edimburgo, si impegna, come membro della *Speculative Society*, a dibattere su questioni intellettuali che sono state sollevate qualche anno prima da Hume, Smith o Ferguson. Più tardi tradurrà Godwin e diventerà esperto della tradizione politica anglo-americana. Al tempo dei suoi soggiorni parigini frequenta alcuni salotti, tra cui quello di Suard, dove conosce d'Holbach, Marmontel e Condorcet, e, in seguito, quello di Madame d'Helvétius, a Auteuil, dove incontrerà tutto il gruppo degli "Ideologi"⁸. Da queste frequentazioni privilegiate dei grandi protagonisti dell'Illuminismo francese non trae lezioni intellettuali immediate. Al contrario, dal contatto con uomini brillanti ma spesso spiritualmente vuoti, potrebbe imparare il cinismo e persino la disperazione. Saprà, però, far tesoro almeno dell'insegnamento, insieme critico e positivo, della grande tradizione francese del Settecento, dei Fisiocratici, di Turgot e dei suoi discepoli: Condorcet, Roederer, Destutt de Tracy, Sieyès e tutti gli altri grandi intellettuali che popolano l'Institut de France. Infine, conoscerà in

8. Sui cenacoli in cui si riuniscono gli Ideologi, si veda *supra*, il capitolo su Gli Ideologi e il liberalismo [N.d.C.].

Germania – in particolar modo in occasione dei suoi viaggi con Madame de Staël – molti degli spiriti più eminenti dell'epoca, da Jakob Mauvillon⁹ ai fratelli Schlegel, fino a Schiller e Goethe, senza dimenticare Kant, che legge (o di cui, quantomeno, conosce le opere politiche) ancor prima che sia tradotto in francese e diffuso a Parigi.

Occorre insistere sul fatto che tutte queste esperienze intellettuali accumulate nel corso degli anni non danno immediatamente frutto. Per un periodo piuttosto lungo di disordine intellettuale, Constant esiterà, si entusiasmerà e si volgerà in differenti direzioni; il suo solo interesse costante rimarrà però quel libro sulla storia delle religioni, per il quale cambierà decine di volte prospettiva e progetto. Inizierà a trovare la propria strada soltanto dopo aver redatto i suoi primi libelli politici, nel periodo tra il 1796 e il 1800. A questo punto, però, la forma universale che va prendendo la sua dottrina porterà in maniera incontestabile l'impronta, al tempo così rara, della sua formazione cosmopolita, in grado di metterlo al riparo dalle mode legate ad un determinato ambiente nazionale.

Sottolineerei, a questo proposito, un tratto essenziale del suo liberalismo. Constant è rimasto fedele per tutta la vita all'ideale della scienza critica. Ha saputo tenersi a distanza tanto dalla Reazione, quanto dalla Rivoluzione, dall'antirazionalismo teocratico (a cui soccombe, nella stessa epoca, un uomo dallo spirito elevato quanto il suo e caratterizzato dal medesimo culto del "sentimento religioso": Joseph de Maistre) e, sul versante opposto, dal razionalismo ingenuo dei giacobini. Egli è dunque contemporaneamente un uomo dei Lumi e un uomo della Critica. Sotto il Condorcet che c'è in lui, è sempre presente un Kant. Non è un "costruttivista" come Saint-Simon o Auguste Comte, i quali hanno creduto che si potesse far trionfare la scienza soltanto sopprimendo la contingenza e la libertà.

Negli scritti della maturità ritroviamo il compimento di tutta questa *Bildung*. Se è vero che, come abbiamo ricordato all'inizio, Constant presenta nelle proprie opere una versione architettonica della dottrina della democrazia liberale, sintetizzando le conoscenze della lunga tradizione europea, è vero anche che egli vi aggiunge un tocco filosofico assolutamente originale. Esso si spiega a partire delle particolarità del suo carattere e della sua formazione, nei termini che ho appena evocato.

Le dottrine liberali si differenziano in base alla loro profondità, o, in altri termini, per la solidità della base su cui fondano la libertà umana. I più superficiali ritengono che la libertà sia un valore in sé. Per altri, essa rappresenta uno strumento funzionale al progresso intellettuale, politico

9. Su Mauvillon, si veda *infra*, il capitolo di Ralph Raico su il liberalismo tedesco [N.d.C.].

ed economico dell'umanità. Per altri ancora, infine, il progresso è soltanto un mezzo al servizio di superiori fini etici e spirituali. Esistono pertanto tre livelli di profondità delle dottrine liberali¹⁰.

Il liberalismo di Constant appartiene alla famiglia dei liberalismi più profondi. Vi è dunque una sensibile differenza rispetto a Tocqueville, che crede nella libertà in sé e le sacrifica tranquillamente il progresso. Ma vi sono differenze anche con i liberali della seconda generazione, quali John Stuart Mill e Herbert Spencer, e, senza dubbio, con i liberali del ventesimo secolo, come Hayek, i quali considerano il progresso (o l'evoluzione, per quanto riguarda Spencer e Hayek) una sorta di Bene Supremo, a cui si possono sacrificare, all'occorrenza, uomini e dei.

Constant – è questo il tema ampiamente sviluppato nel trattato *De la Religion* – subordina la difesa della libertà nella Storia al sentimento religioso. È in virtù del loro innato sentimento del divino – un'esigenza etica infinita – che gli uomini aspirano al progresso, capace di sanare le miserie umane, e alla libertà che, sola, costituisce il presupposto di tale progresso. Una simile visione spirituale avvicina Constant a Wilhelm von Humboldt (che ha forse conosciuto a Parigi e che, ad ogni modo, ha senza dubbio letto) e lo pone, a mio parere, accanto ai grandi cristiani della tradizione liberale, come San Tommaso d'Aquino, Grozio, Bayle, Kant, Montalembert, Bastiat e lord Acton. Essa lo allontana notevolmente, al contempo, da Jeremy Bentham e dalla tradizione utilitarista, dai fautori dell'*homo œconomicus* e da ciò che nel *De la Religion* egli stesso definisce «la morale dell'interesse correttamente inteso».

È vero che la fede religiosa di Constant è talmente eterodossa che, malgrado alcuni episodi, come la sua esperienza pietista, si può persino esitare a considerarla cristiana (ciò che lo avvicina singolarmente a Kant). Ma la consistenza di questa fede non è assolutamente in dubbio: il *De la Religion* è un monumento costruito in suo onore, che ci autorizza a classificare Constant tra i credenti più autentici e più brillanti di sempre. Egli ha avuto parole di elogio per il politeismo greco, privo del clero oppressore, solo per poter biasimare il Cristianesimo dogmatico, contro cui era prevenuto a causa delle proprie origini valdesi (e di cui temette il ritorno, al tempo del trionfo della Santa Alleanza del 1815). Ma stigmatizzare le Chiese e gli ipocriti che vi detengono un potere mondano nemico della carità non significa *ipso facto* esaltare il Vangelo?

10. Ho sviluppato in maniera più estesa tale idea relativa ai tre livelli di liberalismo in *Quatre thèses au sujet des rapports entre libéralisme et christianisme*, p. 85, n. 1.

Nelle sue lettere Constant ha sempre scritto che senza il «sentimento religioso», non si sarebbe potuto che «rinunciare alla libertà»¹¹. Intendeva con ciò l'intuizione, ma anche l'esperienza. Aveva constatato che la «morale dell'interesse correttamente inteso», quella degli uomini dell'Illuminismo agnostico che aveva conosciuto nei salotti parigini, per quanto ragionevole ed equilibrata potesse sembrare, non era sopravvissuta allo *choc* della bufera rivoluzionaria. Quale razionalista moderato, al tempo del Terrore, aveva preso le parti delle vittime? Per difendere le vittime, dice Constant, bisogna essere «folli». Solo dei «folli» lo hanno fatto, come Malesherbes nei confronti di Luigi XVI, o come quelle carmelitane di cui Bernanos ha scritto il dialogo, o come tanti altri eroi noti o meno noti, nel corso di quell'atroce guerra civile. La «follia» di cui parla Constant è evidentemente la follia della Croce. Per osare sfidare a costo della propria vita i detentori dell'ordine costituito, bisogna porre più in alto della vita un certo ideale che, secondo Constant, solo il sentimento religioso è in grado di risvegliare in ogni uomo.

Questa dimensione spirituale applicata al liberalismo conferisce, a mio avviso, una particolare densità al pensiero sociale di Benjamin Constant. Il suo liberalismo è umanesimo e saggezza; esso è dunque – a differenza delle dottrine liberali puramente economiche – una vera alternativa alle “visioni del mondo”, diffuse dalla destra e dalla sinistra. Questo umanesimo constantiano rimane però ancora tutto da scoprire: quanti lettori ha avuto il *De la Religion* nel corso dell'Ottocento?

11. B. Constant, *De la Religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Éditions Actes Sud, Arles 1999, p. 51.



MICHEL LETER

Elementi per uno studio della “Scuola di Parigi” (1803-1852)

INTRODUZIONE

In questo saggio si intende sottolineare l'importanza, nella storia del liberalismo francese, di quella che propongo di chiamare la “Scuola di Parigi”. Questa famiglia intellettuale è legata all'eredità rivoluzionaria del partito costituzionale, il cui principale esponente era stato Benjamin Constant, “liberale a tutto tondo”, e annovera tra i suoi principali precursori, dal punto di vista della teoria economica, Jean-Baptiste Say.

Lo studio della genesi del liberalismo francese è reso problematico dal fatto che si tende sovente ad occultare il ruolo di un elemento assolutamente cruciale: il ruolo, appunto, di questa Scuola di Parigi. Secondo una tesi diffusa, la prima metà del diciannovesimo secolo sarebbe stata dominata da Guizot e dalla sua scuola dottrinarina¹, intesa come una corrente all'interno dell'eterogeneo movimento liberale. Dopo la morte di Benjamin Constant, una sola grande figura spiccherebbe negli anni Quaranta dell'Ottocento: quella di Tocqueville. Quanto alla cosiddetta corrente del “liberalismo economico”, o “ultra-liberalismo”, secondo la maggior parte della critica essa fu animata da alcuni studiosi marginali, tra cui il solo Frédéric Bastiat viene giudicato degno di menzione. Questa visione è incompatibile con la spiegazione della genesi del liberalismo francese che è possibile dare “testi alla mano”. Del tutto acriticamente, infatti, essa attribuisce un'eccessiva impor-

1. Il gruppo dei “dottrinari” fu fondato da Royer-Collard, il cui allievo Guizot dominò la vita politica negli ultimi anni della Monarchia di Luglio. Come nota correttamente Pierre Larousse, «il dottrinarismo è nato dal bisogno, avvertito al tempo della Restaurazione da alcuni spiriti illustri, di giustificare davanti alla ragione, e di elevare al rango di una teoria, un sistema filosofico, la politica del “giusto mezzo” da essi abbracciata e contrapposta contemporaneamente ai principi e alle tradizioni della Rivoluzione e a quelli della monarchia dell'Ancien Régime, al dogma della sovranità del popolo e a quello del diritto divino. Due uomini soprattutto rappresentano e personificano la filosofia politica che va sotto il nome di dottrinarismo, Royer-Collard e M. Guizot» (P. Larousse, *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, t. 6, p. 1015, Parigi 1870). Si collegano al gruppo dei dottrinari anche Barante, Cousin, de Broglie, Camille Jordan, Jouffroy, Kératry, Rémusat e Villemain.

tanza alle posizioni espresse dai dottrinari come Royer-Collard e Guizot, la cui influenza fu soltanto modesta, minimizzando invece il ruolo di un'altra corrente che, non solo ha lasciato un patrimonio di testi molto più importanti, ma che ha anche esercitato un'influenza considerevole sul rinnovamento del liberalismo alla fine del ventesimo secolo.

Una delle cause che ha portato a questa distorsione della verità storica risiede nel fatto che si tende a ridurre lo sviluppo del liberalismo a quello del movimento di secolarizzazione. Secondo Bastiat e Laboulaye, l'errore storico di molti liberali dell'epoca della Restaurazione e della monarchia di Luglio è stato quello di avere scelto di sacrificare la filosofia liberale all'anticlericalismo, avallando così l'eredità monopolistica e protezionistica dell'Impero. Molti studiosi restano convinti della correttezza di questa semplificazione. Tuttavia, ridurre il liberalismo alla secolarizzazione, ossia ad un suo aspetto importante, ma parziale, sottovalutando il ruolo fondamentale svolto dall'economia politica, equivale a trascurare un pilastro o piuttosto la *conditio sine qua non* di una vera secolarizzazione: l'autonomia dell'individuo.

Certo, nel 1815, proseguire sulla via della laicizzazione dello Stato francese appare come una necessità, di fronte all'offensiva degli ultrarealisti, che reclamano segni tangibili di un ritorno all'Ancien régime, tra cui la restituzione dei beni nazionali alla Chiesa e la reintroduzione della manomorta. Come osserveranno Guizot e Thiers, la lotta per la secolarizzazione delle istituzioni è, però, sulla carta, già vinta con le Costituzioni concesse ai Francesi nel 1814 e nel 1830, che sarebbe stato sufficiente interpretare in senso liberale, per garantire l'evoluzione costituzionale del regime.

Un reintegro della Scuola di Parigi nel nostro orizzonte storiografico mostra chiaramente che, se si adotta il punto di vista parziale appena illustrato, si restringe di molto la portata del liberalismo, nella misura in cui, senza libertà di circolazione dei beni e delle idee, la secolarizzazione liberale risulta privata del suo *modus operandi*, di cui occorrerà ora prendere in considerazione la natura. In questa prospettiva, presenteremo e argenteremo le tre seguenti tesi:

1. il liberalismo è la filosofia politica che ha come primo principio la libertà individuale;
2. la libertà individuale è garantita dalla responsabilità, la quale presuppone la piena facoltà di disporre del proprio corpo e delle sue estensioni (la proprietà e il capitale) e la libertà di scambiare ogni produzione materiale o spirituale;
3. tali principi euristici precedono ogni teoria liberale del diritto e della giustizia.

L'idea che sarebbe possibile aderire al liberalismo politico rifiutando al contempo la sua declinazione economica, come hanno proposto Guizot o Tocqueville, compromette l'intima coerenza della dottrina liberale.

Come vedremo, la Scuola di Parigi difende, tra il 1842 e il 1928, la tesi dell'unità della filosofia e della teoria economica del liberalismo. Di conseguenza, è possibile supporre che una delle ragioni dell'occultamento del contributo di tale scuola vada ricercata proprio nel fatto che la ricerca francese sul liberalismo è basata su presupposti essenzialmente dualisti; essa è fondata, cioè, sulla tesi del preteso divorzio, caratteristico del liberalismo francese tra diciottesimo e diciannovesimo secolo, tra la dottrina politica e quella economica. Una simile tesi è, però, come vedremo, da rigettare. La Scuola di Parigi prospera infatti sul terreno reso fertile dall'ultima scuola filosofica del Settecento, quella degli Ideologi², il cui organo ufficiale di propaganda – rimasto la sola rivista intellettuale d'avanguardia nel periodo rivoluzionario – *La Décade*, ebbe come segretario un certo Jean-Baptiste Say, l'economista riconosciuto come il principale precursore della Scuola di Parigi, appunto.

Nello stesso senso vanno le affermazioni di Mignet, il quale dice di Charles Comte, un altro pioniere,

che alla filosofia del diciottesimo secolo ha unito la scienza del diciannovesimo e congiunge in qualche modo la generazione che ha ottenuto la conquista rivoluzionaria dei diritti sociali del nostro Paese alla generazione che ne ha regolato le libertà giuridiche³.

È per questo motivo che Montesquieu, Guizot o Tocqueville, dal momento che non combattono risolutamente per tutte le libertà e contro tutti i monopoli in campo economico e politico, non sono «liberali a tutto tondo» e non possono quindi essere considerati appartenenti alla stessa famiglia intellettuale di Constant e Bastiat.

Inoltre, è scorretto sostenere che il liberalismo economico derivi da una tradizione inglese: alla sua origine troviamo infatti la cosiddetta “setta degli economisti”, composta totalmente da francesi⁴. È dunque naturale che i pensatori della Scuola di Parigi, pur riconoscendo a Smith di avere per primo

2. Sugli Ideologi, si veda *supra*, il capitolo di Ph. Nemo [N.d.C.].

3. F.A. Mignet, *Notice historique sur la vie et les travaux de M. Charles Comte, ancien secrétaire perpétuel de l'académie, lue dans la séance annuelle de l'Académie des sciences morales et politiques du 30 mai 1846*, in «Journal des économistes», giugno 1846, p. 269.

4. Così Quesnay aveva battezzato, senza alcuna connotazione peggiorativa, il proprio circolo, quello dei «fisiocratici».

conferito unitarietà e coerenza a dottrine economiche fino ad allora sparse, siano perfettamente consapevoli che l'eredità del pensiero economico che raccolgono ha origini francesi, come testimonia il concorso bandito, nel 1847, dall'*Institut* sulla scuola dei fisiocratici. In quest'occasione, Hyppolite Passy ricorderà che

la scuola cosiddetta *fisiocratica* è totalmente di origine francese. Il dottor Quesnay ed i suoi seguaci sono i primi autori ad aver studiato, con distacco e nell'insieme, i fatti e le leggi dell'ordine economico. Le loro ricerche, allo stesso tempo metodiche e generali, sono approdate ad alcune concezioni sistematiche, scaturite da uno stesso pensiero fondamentale e, grazie ai loro lavori, l'economia politica, regolata nella sua marcia e perseguendo uno scopo chiaramente definito, è giunta a reclamare a buon diritto il suo posto tra le scienze sociali⁵.

Certo, Smith denuncerà gli errori dei "fisiocratici" in merito alla fonte esclusivamente agricola delle ricchezze materiali, ma ciò non significa che egli si richiami ad una "scuola inglese", che vedrà la luce solo nel diciannovesimo secolo con Malthus, Senior, Ricardo e Stuart Mill.

È essenzialmente sulla questione della libertà del lavoro e degli scambi, decisiva negli anni Quaranta in cui scrive Passy, che i fisiocratici furono i maestri di Smith:

Ai fisiocratici va riconosciuto il merito di avere per primi scosso il sistema [mercantile] dalle sue fondamenta. Prima che Adam Smith pubblicasse le sue dotte ed illuminate dissertazioni, essi sostennero che niente fosse più contrario all'interesse generale, all'accrescimento così come all'equa distribuzione delle ricchezze, delle restrizioni imposte alla libertà del lavoro e degli scambi⁶.

Per giunta, la sintesi tra liberalismo economico e politico è essenziale nell'opera di molti dei pubblicisti della Scuola di Parigi. Dei 13⁷ che classifichiamo

5. H. Passy, "De l'école des physiocrates, rapport sur le concours ouvert par l'Académie des sciences morales et politiques", *Journal des économistes*, giugno 1847, p. 229.

6. *Ivi*, p. 239.

7. La figura intellettuale del "pubblicista", al giorno d'oggi desueta, domina la scena parigina alla fine del diciottesimo secolo e nel diciannovesimo, fino a che le nuove università, sotto la Terza Repubblica, assorbono la maggior parte dei talenti letterari che prima davano prova di sé nell'ambito dei giornali. Per "pubblicista" s'intende all'epoca lo "scrittore politico", come attestano i dizionari di Littré e Larousse. Il pubblicista si situerebbe oggi tra il ricercatore, che pone i propri scritti sotto l'egida della scienza, e l'intellettuale, che intende intervenire nel dibattito pubblico. Alcuni membri della Scuola di Parigi hanno potuto presentarsi od essere definiti come economisti, giuristi, filosofi, sociologi o uomini di Stato, ma nessuna di tali

tra i precursori di essa (nati sotto l’Ancien Régime) e dei 24 che compongono la sua prima generazione (nati sotto la Rivoluzione e l’Impero), si contano 3 ministri (Victor Destutt de Tracy, Léon Faucher e Hippolyte Passy), 5 pari di Francia (Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, François d’Harcourt, Hippolyte Passy, Charles Renouard, Pellegrino Rossi), 17 deputati (Alexandre Anisson-Dupéron, Frédéric Bastiat, Adolphe Blanqui, Charles Comte, Condorcet, Benjamin Constant, Daunou, Antoine-Louis Destutt de Tracy, Victor Destutt de Tracy, Léon Faucher, Henri Fonfrède, François d’Harcourt, Édouard Laboulaye, Hippolyte Passy, Charles Renouard, Louis Reybaud e Louis Wolowski), 4 consiglieri generali (Alexandre Anisson-Dupéron, Frédéric Bastiat, Michel Chevalier, Horace Say), 6 consiglieri di Stato (Benjamin Constant, Michel Chevalier, Jean-Gustave Courcelle-Seneuil, Hyppolite Dussard, Charles Renouard e Horace Say), 2 prefetti (Charles Dunoyer e Hyppolite Dussard) e 2 ambasciatori (François d’Harcourt e Pellegrino Rossi). Questo impegno politico testimonia la centralità della teoria del governo, tanto nella vita, quanto nelle opere dei «pubblicisti» della Scuola di Parigi.

Il *Journal des économistes*, che diventerà il loro organo ufficiale, brillerà sia per la sua autorità scientifica, sia per la sua influenza sull’evoluzione del liberalismo parlamentare, come attesta il panorama retrospettivo proposto nell’introduzione alla terza annata:

Il *Journal des économistes* è giunto al termine del suo secondo anno di vita. Il posto che ai suoi inizi auspicava di poter occupare nella stampa periodica che conta è stato ormai conquistato. Ha mantenuto le promesse fatte ai suoi lettori nell’introduzione al primo numero. Ha partecipato a tutte le discussioni che hanno agitato il Paese e le Camere. Ha il diritto di reclamare la propria parte di rilievo nella soluzione delle grandi questioni economiche. La sua ricompensa è nell’autorevolezza che ha acquisito⁸.

Quando Horace Say vi inaugura, nel numero di agosto del 1843, la propria serie di articoli sull’amministrazione della città di Parigi⁹, lo fa in qualità tanto di economista, quanto di politico, poiché il figlio di Jean-Baptiste figura tra gli eletti al Consiglio di Parigi. Questo incontro tra la teoria economica e la prassi politica costituisce la peculiarità della Scuola di Parigi. E se talvolta si verificano fratture fra il politico e l’economico, esse sono il risultato non

categorie rende pienamente conto della vasta cultura di questo genere di intellettuale, come può farlo quella di “pubblicista”.

8. “Introduction à la troisième année”, *Journal des économistes*, dicembre 1843, p. 1.

9. Pubblicato in dodici articoli dall’agosto 1843 al novembre 1845.

tanto del rigore scientifico, quanto piuttosto dell'intransigenza in termini di morale politica. Sono ben note le ragioni dell'allontanamento di Say, che era stato, come Benjamin Constant, tra i Tribuni durante il Consolato, prima che l'aquila imperiale dispiegasse le sue ali:

Il Primo Console, sempre attento a ricercare e ad attrarre i talenti, ebbe l'idea di associare l'autore ai programmi della sua politica. Ciò che voleva, come rivelò un giorno a Fontanes, era qualcosa di concreto e non quelle che definiva futilità metafisiche. In seguito ad una cena alla Malmaison, intrattenendo Jean-Baptiste Say tra i viali del parco, tentò di convertirlo alle proprie idee. Egli avrebbe dovuto preparare una seconda edizione del *Trattato*, ma trasformandolo in maniera tale da giustificare le misure finanziarie di cui il governo aveva riconosciuto la necessità: avrebbe così ottenuto quel successo pratico che si doveva ricercare prima d'ogni altra cosa e portato a termine un'opera veramente utile e patriottica. Questa idea, esposta con veemenza, non era fatta per sedurre il giovane economista, che aveva appena stabilito con tanta nettezza la distinzione tra fatti *particolari* e *generali*. Quello che gli si richiedeva era di sacrificare le proprie convinzioni ed abbandonare il terreno della scienza per entrare nel campo della prassi politica. Egli rimase inflessibile a tutte le lusinghe del potente interlocutore¹⁰.

Inutile dire che la scelta di un tale esilio equivaleva, per Say, ad issare molto in alto lo stendardo del liberalismo politico.

Quanto a Bastiat, egli passò la propria breve vita ad aspirare ad una carica. Dopo essere stato eletto consigliere generale, entrò all'Assemblea. Quando finalmente il voto della "maggioranza" venne preso in considerazione, gli venne affidata la funzione di vicepresidente della commissione Finanze. Non deve perciò stupire che l'epigrafe del suo monumento funebre, nella chiesa di San Luigi dei Francesi, a Roma, lo identifichi come "Frédéric Bastiat, rappresentante del popolo", e non come "economista": è in qualità di uomo politico che Bastiat è stato onorato dalla Repubblica, prima di passare alla storia come teorico dell'economia.

Da quando non è più concepito come una semplice etichetta da assegnare ad un determinato partito, bensì come una filosofia politica, il liberalismo costituisce un'unità indivisibile. È grave che, non riconoscendo questo fatto e dissociando concettualmente il liberalismo economico da quello politico, in nome di una presunta specificità francese, si continuino ad annoverare come liberali alcuni pensatori che sviluppano, in realtà, un discorso contrario ai

10. E. Dubois de L'Estang, *Jean-Baptiste Say*, in *Nouveau dictionnaire d'économie politique* di Léon Say e Joseph Chailley, Guillaumin, Parigi 1900, 2^a ediz., vol. II, p. 786.

principi fondamentali del liberalismo. Ciò conduce inevitabilmente a porre ai vertici del liberalismo francese due figure che incarnano tale dualismo, Guizot e Tocqueville.

Ci proponiamo qui di mostrare che il pensiero “anti-individualista” e al servizio dello Stato sviluppato da Guizot non può essere ritenuto rappresentativo del liberalismo francese e che sono invece le teorie “individualiste” e repubblicane di Jean-Baptiste Say e di Benjamin Constant a costituirne la matrice. L'autentico liberalismo francese non è *a priori* contro lo Stato, in quanto si basa proprio su una dottrina dello Stato (o perlomeno del governo); non si può dire lo stesso, invece, per quanto riguarda conservatori e socialisti, che mirano a strumentalizzare il governo a vantaggio della Chiesa o di gruppi e categorie professionali, che sono andati a sostituirsi, dopo il 1791, alle corporazioni. Ad esempio, al contrario di Royer-Collard, i liberali francesi difendono la libertà di stampa, poiché, a loro avviso, la libera espressione è un diritto naturale imprescindibile, che deve essere garantito dalle costituzioni.

Per una corretta collocazione di Guizot e del gruppo dei “dottrinari”, conviene ritornare alla genesi del partito liberale, a cui essi non prendono parte, negli anni 1817-1819. Barante e Royer-Collard, Camille Jordan e Guizot appartengono, all'epoca, al cosiddetto partito “ministeriale”. Sono alcune circostanze storiche, e non una conversione improvvisa, a spingerli ad aderire a quello liberale, a partire dal 1820. Il loro leader arriverà persino a rappresentarlo, dopo che i liberali saranno diventati maggioranza alla Camera (nel 1827). In veste di presidente della Camera dei deputati Royer-Collard porterà al re il famoso “Appello dei 221”, preludio della rivoluzione del 1830. Tuttavia, prima di giungere a questa bella unanimità, incapace poi di sopravvivere alla prova del potere, i percorsi degli uni e degli altri non hanno sempre seguito le vie del liberalismo.

La Carta del 1814, limitando l'autorità monarchica, accontentava formalmente i liberali, ma lo spirito di concordia propagandato da Luigi XVIII era stato tradito dai suoi compagni d'esilio, che lasciavano libero il campo al “Terrore bianco” e ne incoraggiavano le atrocità. Benché avessero favorito il ritorno dei Borboni, dopo aver tentato invano di imprimere all'Impero un'impensabile svolta liberale – Benjamin Constant, uomo di punta del repubblicanesimo liberale, aveva accettato di redigere l'Atto addizionale alle costituzioni dell'Impero – i liberali, vale a dire gli allora difensori delle conquiste della Rivoluzione, furono completamente assenti dalla “Chambre ardente”¹¹ ultrarealista, eletta nel 1815.

11. Nella Francia dell'Ancien Régime, tribunale preposto al giudizio dei crimini contro lo Stato [N.d.T.].

La manovra economica del 1816 risente fortemente di questa situazione politica. Sotto l'influenza occulta della "congregazione", sono messe all'ordine del giorno il ripristino della venalità delle cariche pubbliche, un piano per la ricostituzione del patrimonio e della potenza del clero, la soppressione delle pensioni assegnate ai preti sposati e l'abolizione del divorzio. In seguito a ciò, il clero sarà autorizzato a ricevere per donazione o testamento ogni tipo di beni e saranno ristabilite le proprietà di manomorta. La Camera dei deputati restituisce alla Chiesa tutti i beni dello Stato appartenuti agli antichi conventi e alle diocesi. Nel corso della stessa seduta, gli ultrarealisti propongono anche di affidare ai vescovi la direzione dell'Università.

I dottrinari non furono in grado di opporsi a queste misure; si schierarono infatti nelle file del "partito ministeriale" che fronteggiava due opposizioni, l'una "ultraliberale", l'altra "ultrarealista". La fortuna dell'opposizione, che non si poteva ancora chiamare liberale, fu che questa Camera sarebbe stata presto sciolta; lo stesso re, infatti, l'aveva definita una "camera irreperibile". In assenza di una legge elettorale valida, il governo aveva riunito un corpo votante fondato sui collegi elettorali dell'Impero, aggiungendovi alcuni notabili ultrarealisti. Così, su 400 deputati eletti, 350 erano ultrarealisti: una simile assemblea non poteva in alcun modo pretendere di rappresentare il Paese.

A quest'epoca, non si può parlare ancora di una battaglia liberale, ma, più semplicemente, di un sussulto nazionale nei confronti di una casta che intendeva cancellare in un istante venticinque anni di storia. Luigi XVIII risolve il problema, promulgando i decreti del 5 settembre 1816, che sciogliono la Camera del 1815, ponendo fine al Terrore bianco e ridando speranza a «quella moltitudine di cittadini, che, destinati alla prigione, all'esilio, alla rovina o alla morte, scorgevano finalmente in tali disposizioni la fine dei loro mali»¹². Queste aperture permettono anche, negli anni 1817-1819, la costituzione del primo nucleo del partito liberale.

Le ordinanze del 5 settembre sono infatti seguite da una nuova legge elettorale, che spalanca le porte all'opposizione. Gli esuli vengono richiamati, il terrore praticato alla luce del sole lascia il posto alle cospirazioni notturne, da una parte la "congregazione", dall'altra, i famosi "carbonari", che si ispirano agli omologhi italiani.

Come precisa l'articolo 37 della Carta: «I deputati saranno eletti per cinque anni e in modo che la Camera sia rinnovata ogni anno per un quinto». Nella misura in cui non prevede alcuna tregua, tale provvedimento ha come primo effetto quello di imporre al Paese una campagna elettorale perma-

12. A. de Valaubelle, *Histoire des deux restaurations*, vol. 4, Perrotin, Parigi 1860, p. 381.

nente e, sapendo che ad ogni rinnovo della Camera i liberali guadagnano terreno, nonostante le manovre dilatorie degli ultrarealisti, la sola incognita di questo processo ineluttabile è la data della definitiva conquista del potere da parte dei liberali.

Avviene così un primo mutamento nel corpo politico, che si traduce in uno slittamento semantico generalizzato. I sostenitori realisti del regime del 1815 prendono il nome di *ultrarealisti*. I ministeriali affibbiano ai liberali del Consolato il titolo di *costituzionali*. I liberali, infine, si fregiano ancora dell'appellativo, apparentemente neutro, di *indipendenti*. Quest'ultima etichetta appare in occasione delle consultazioni del 1817, quando non paiono ancora esservi spiragli per una vittoria. Come precisa Vaulabelle:

Voyer d'Argenson, Comte, Dunoyer e Gévaudan si erano raccolti presso il signor di Lafayette. Altri che per franco modo avevano, durante i Cento Giorni, sostenuto Napoleone, come il generale Thiard e Benjamin Constant, non tardarono ad ingrossare il numero. L'adunanza ben presto divenne numerosa; l'avvicinarsi del giorno delle elezioni, verso la metà di agosto, accrebbe gli abboccamenti. La polizia poteva prenderne guardia e, per l'articolo 291 del Codice penale, intervenire; allora si pattuì di trovarsi alternativamente in casa Lafayette, Benjamin Constant e generale Thiard, tutti e tre abitanti in via d'Anjou, sobborgo di Saint-Honoré. Risolti di far rivivere le opinioni e gli interessi uniti alle conquiste materiali e morali della rivoluzione; nemici insieme dei ministri e degli *ultra*; astretto ad elevare una bandiera che li distinguesse dagli uomini del 1815 e dai realisti ministeriali, i novelli oppositori si dissero *indipendenti*, aggiuntivo che, due anni più tardi, doveva mutarsi col più preciso titolo di *liberali*¹³.

Nel gruppo degli indipendenti si concretizza il riavvicinamento dei bonapartisti e dei liberali filosofici, uniti dall'identica preoccupazione di preservare le conquiste rivoluzionarie, contro le tendenze controrivoluzionarie della Restaurazione. Le elezioni politiche del primo quinto della Camera, nel 1817, danno vita ad un'assemblea composta da 155 deputati ministeriali, 75 deputati realisti e 25 oppositori indipendenti. Nel 1819, gli elettori della Sarthe eleggono Benjamin Constant alla Camera ed è allora che l'appellativo di *indipendenti* viene abbandonato per quello di *liberali*. Questa sostituzione, ricorda Vaulabelle,

divenne subito argomento di scherzi di parole ingiuriosissimi; né solo gli ultrarealisti si concedevano tali motteggi nella intimità delle loro sale, ma scorgendo in sé

13. Vaulabelle, *Histoire des deux restaurations*, cit., pp. 294-295.

medesimi i *veri onesti uomini* e nei loro avversi altrettanti spiriti depravati o guasti, altrettanti anarchismi meritevoli di ogni pena, per scherno mutavano ogni *liberale* in *liberato* (scappato da ergastolo); e nel mese di marzo parecchi loro giornali pubblicarono dei versi che divennero in certa guisa una parola d'ordine della fazione. L'estensore del giornale suppone che due antichi galeotti s'imbattano insieme, e l'uno all'altro dice:

«E che! Ti veggo amico,
fuor della prigion fatale!
Sei dunque *liberato*?
- No, sì ben son *liberale*»¹⁴.

In realtà, tra il 1820 e il 1830, i liberali non formano un vero e proprio partito, ma piuttosto un fronte. Infatti, la “via reale”, che le ordinanze del 5 settembre 1816 avevano aperto ai liberali, sarà brutalmente richiusa con la forza, a causa dell'assassinio del duca di Berry, nel febbraio del 1820. Sintomatico della consistenza di questo spostamento a sinistra di molti animatori del partito ministeriale è il fatto che i liberali e i dottrinari, che abbiamo visto contrapporsi sulla questione della libertà di espressione, si uniranno in una federazione per opporsi alla censura bianca.

Le correnti sono ancora separate durante il periodo di relativa libertà, promosso da Decazes, tra il 1818 e il 1820. Le misure censorie, che seguono la morte di Berry, faranno chiudere *La Renommée*, la rivista di Constant (succeduta a *La Minerve française*). Questi giornali di opposizione liberale troveranno rifugio nel *Courrier français*, che finirà per assorbirli, rispettivamente, nel dicembre 1819 e nel giugno 1820. In linea di principio, il *Courrier français* rappresenta la voce della corrente dottrinaria¹⁵. È dallo slittamento verso sinistra dell'insieme delle forze opposte all'ultrarealismo, forze talmente considerevoli da essere identificate con l'intera nazione, che deriva l'illusione del liberalismo dei dottrinari Guizot e Royer-Collard. In sostanza, questo “liberalismo” dell'epoca della Restaurazione era costituito da tutto ciò che non era legittimista. Come osserva il repubblicano Pierre Larousse, a partire da questo momento,

il liberalismo fu un esercito e la sua vita una battaglia. In parlamento, sulla stampa e perfino nelle società segrete riprese la lotta ingaggiata da trent'anni tra la Rivoluzione

14. Vaulabelle, *Histoire des deux restaurations*, cit., vol. 5, p. 53.

15. Alla sua fondazione, il 21 giugno 1819, i suoi principali redattori sono de Broglie e Kératry.

francese e l'*Ancien Régime*, lotta che il sanguinoso intermezzo del primo Impero aveva soltanto sospeso¹⁶.

L'unica indiscutibile istanza unitaria di questo fronte è il rifiuto dell'*Ancien Régime*. Essendo oggi unanime questo rifiuto, non si potrebbe dunque far corrispondere l'estensione semantica dei termini “liberale” e “liberalismo” negli anni Venti dell'Ottocento alla loro accezione attuale, senza correre il rischio di gravi malintesi.

L'esempio di Royer-Collard e di Camille Jordan è emblematico. Come osserva Vaulabelle, «costoro avevano servito innanzitutto la Restaurazione in tempi difficili e nei confronti di essa avevano conservato un attaccamento sincero». Royer-Collard aveva fatto parte, nel 1804, in compagnia dell'abate Montesquiou, di Ferrand e di Hyde de Neuville, dell'«ultima agenzia realista» di Parigi, un'organizzazione sciolta nel 1804 in seguito all'arresto di Georges Cadoudal. All'epoca del ritorno di Luigi XVIII, egli si era recato a presentare i propri omaggi al Re a Compiègne, era stato nominato direttore della biblioteca reale ed aveva immediatamente scelto Guizot come segretario generale. Royer-Collard sarebbe divenuto il braccio destro di M. de Montesquiou, ritrovato con la Restaurazione e ormai membro della Commissione di governo, nominata provvisoriamente da Luigi XVIII. Dunque, lo ripetiamo, si dovrà attendere la reazione ultrarealista provocata dall'assassinio del duca di Berry, perché i dottrinari si trovino apparentati definitivamente – e controvoglia – all'opposizione liberale.

A ciò va aggiunto l'emergere di un paradossale «liberal-bonapartismo», una corrente del tutto artificiale e priva di fondamento filosofico. La sua influenza sul personale amministrativo mostra, però, che essa diviene la corrente ministeriale per eccellenza sotto la Restaurazione. I Borboni, sotto l'egida del pensiero dottrinario, accettano di conservare le conquiste napoleoniche che hanno maggior valore agli occhi di chi «è mantenuto a pensione dallo Stato»¹⁷. Dinanzi a questi corpi creati da Napoleone, lo spirito stesso della riconquista legittimista appare marginale. Per preservare i loro interessi, in ogni caso, era necessario che il protezionismo nazionale continuasse, anche a costo di alcuni aggiustamenti, ad essere la politica dominante in settori fondamentali, quali il commercio, la giustizia e l'insegnamento. Il mantenimento dei privilegi dell'Impero è di fatto chiaramente riassunto nell'articolo 71 della Carta: «L'antica nobiltà riprenda i suoi titoli. La nuova

16. P. Larousse, *Libéralisme* del *Dictionnaire universel du XIX^e siècle*, t. 10, p. 465.

17. Secondo l'espressione di Charles Dunoyer. Si veda “De la multiplication des pauvres, des gens à places, et des gens à pensions”, in *Le Censeur européen*, vol. 7, 1818.

conservi i suoi. Il re crei nobili a volontà; ma accordi loro solo ranghi e onori, senza alcuna esenzione dagli oneri e dai doveri verso la società». Si trova qui riassunta *in toto* la teoria di Guizot del “giusto mezzo”. Non si tratta tanto di trovare un compromesso tra l’Ancien Régime e la Rivoluzione, quanto tra questa frangia della borghesia arricchitasi in seguito alla vendita dei beni nazionali e le due aristocrazie, imperiale e reale.

L’articolo 67 dell’Atto addizionale alle costituzioni dell’Impero aveva legittimato il liberal-bonapartismo, legando la proibizione della restaurazione dei Borboni, in caso di estinzione della dinastia imperiale, al divieto di

ristabilire l’antica nobiltà feudale, i diritti feudali e signorili, le decime o qualunque tipo di culto privilegiato e predominante o la possibilità di attentare all’irrevocabilità della vendita delle proprietà demaniali.

Per di più, la brutalità della reazione ultrarealista aveva trasformato in martiri numerosi sostenitori dell’Imperatore, il che li portava ad essere classificati come liberali, nonostante questi ultimi fossero stati gli avversari più risoluti delle dottrine imperiali. Rileggendo Stendhal, in particolare *Lucien Leuwen*¹⁸ e *La certosa di Parma*¹⁹, ci si può fare un’idea piuttosto precisa di questo nuovo clima²⁰.

Va notato che il voto liberale è, al tempo stesso, largamente maggioritario nel Paese, in termini di spazio politico occupato, e inafferrabile a livello ideologico, poiché, come si direbbe oggi, è un voto di protesta. Il liberalismo s’identifica non con un *corpus* di dottrine politiche ed economiche, ma col sentimento nazionale stesso. Tale orientamento spiega il carattere ambivalente del trionfo della Rivoluzione di Luglio del 1830. Come riassume Pierre Larousse, il liberalismo, una volta

arrivato al potere, fornì uno spettacolo fin troppo frequente in politica: rinnegò una parte dei suoi principî ed il patriottismo dovette rinviare a data da destinarsi i propri desideri e le proprie speranze. In realtà, il liberalismo era morto celebrando la propria vittoria e questo nome scomparve dai nostri annali a partire dal 29 luglio 1830. I veri sostenitori della libertà non si accontenteranno più del termine liberalismo, che assume da allora un significato neutro e ibrido²¹.

18. Trad. it. Einaudi, Torino 1976.

19. Trad. it. Einaudi, Torino 2007.

20. Stendhal stesso fu un ammiratore di Destutt di Tracy e un fedele dell’Imperatore.

21. P. Larousse, *Libéralisme*, del *Dictionnaire universel du XIX^e siècle*, vol. 10, p. 465.

Fin dal 1830, il giovane Bastiat lo impara a proprie spese, poiché ha la sventura di sostenere un candidato, Faurie, liberale convinto, ma con il difetto imperdonabile di non avere sottoscritto l'Appello dei 221. Il primo grande articolo politico di Bastiat, scritto in occasione della campagna elettorale del 1830, è una testimonianza della crisi che il liberalismo attraverserà per lungo tempo, a partire da quell'anno. «Un popolo non è libero solo perché possiede istituzioni liberali», ricorda solennemente Bastiat.

Occorre anche che sappia farle funzionare e la stessa legislazione, che ha fatto uscire dall'urna elettorale nomi come quelli di Lafayette, Chantelauze, Tracy e Dudo, può, indirizzata dai lumi degli elettori, diventare il palladio delle libertà pubbliche o lo strumento della peggiore di tutte le oppressioni, quella che si esercita su una nazione mediante la nazione stessa²².

E l'intellettuale, che gode della fama di moderato, non lesina critiche circostanziate al principio dottrinario del «giusto mezzo»:

È soprattutto la *moderazione* a svolgere un ruolo di rilievo in questa carrellata di sofismi²³, che passo rapidamente in rassegna.

Si vogliono ad ogni costo dei *moderati*; si temono soprattutto gli *estremisti*. Ma come si può valutare a quale di queste classi appartiene il candidato? Non si esaminano le sue opinioni, bensì il posto che occupa; e siccome il centro sta esattamente nel mezzo tra la destra e la sinistra, se ne conclude che è qui che si trova la *moderazione*. Erano dunque *moderati* coloro i quali votavano ogni anno per imposte maggiori di quante la nazione poteva sopportare? Coloro che non ritenevano mai troppo gravosi i tributi, troppo esagerati gli stipendi o troppo numerosi gli incarichi onorifici? Coloro che mercanteggiavano in maniera odiosa con tutti i governi la fiducia dei loro elettori e, contrattando cene e posti, accettavano a nome della nazione le istituzioni più tiranniche, i doppi voti, le leggi sulla carità e quelle sul sacrilegio? Coloro, infine, che hanno costretto la Francia a spezzare, con un colpo di Stato, le catene per fissare le quali avevano impiegato quindici anni?

E sono davvero *estremisti* coloro che vogliono evitare il ritorno di simili eccessi? Coloro che mirano ad imporre la moderazione nelle spese? Coloro che vogliono *moderare* l'azione del potere? Coloro che non sono *immoderati*, ossia insaziabilmente affamati di salari esagerati e incarichi onorifici? Coloro che si augurano che

22. F. Bastiat, *Aux électeurs du département des Landes*, in *Œuvres complètes*, vol. 1, p. 217.

23. Si tratta, ancora una volta, di allusioni ai sofismi parlamentari di Bentham (a proposito dell'influenza di Bentham su Bastiat, si veda la mia prefazione ai *Sophismes économiques*, Les Belles Lettres, Parigi 2005).

la nostra rivoluzione non si limiti ad un cambiamento di nomi e di colore? Coloro che non vogliono che la nazione sia sfruttata da un partito piuttosto che da un altro e che vogliono invece scongiurare la tempesta che scoppierebbe immancabilmente, se gli elettori fossero tanto imprudenti da assegnare la maggioranza al *centro-destra* della Camera?²⁴.

Fin dal 1830, Bastiat poteva dunque prevedere la tempesta del febbraio 1848. Infatti, contrariamente a quanto suggerito da Larousse, la Monarchia di Luglio non si allontanava dal liberalismo a causa della tradizionale usura da potere, ma perché la cerchia di Luigi Filippo era costituita da personaggi già al potere sotto la Restaurazione, i quali, lungi dall'essere filosoficamente liberali, appartenevano invece ad una corrente eterodossa e storicista del liberalismo. Il dottrinarismo parte da una confusione tipicamente francese tra la moderazione in politica e l'eclettismo del "giusto mezzo". La politica del "giusto mezzo", che non si richiama affatto – specialmente nell'ambito della libertà del lavoro – alle conquiste liberali della Rivoluzione, consiste piuttosto nell'opporci contemporaneamente ai principi della Rivoluzione, alle tradizioni della monarchia dell'Ancien Régime, alla sovranità del popolo ed al diritto divino. Sono dunque gli interessi privati a rimpiazzare l'interesse generale difeso dai liberali, in questo periodo in cui lo Stato è basato su fondamenta tanto fragili.

La dottrina protezionistica, predominante sotto la Restaurazione, è ripresa durante la Monarchia di Luglio. La vittoria del 1830 segna dunque la frammentazione del fronte liberale. La nascita della Scuola di Parigi, negli anni Quaranta, confermerà l'esistenza di un solco che si va allora approfondendo tra liberali di circostanza e liberali filosofici. Questi ultimi vengono relegati all'estrema sinistra dello scacchiere politico, spazio che condivideranno con le società segrete repubblicane, fino a che i socialisti non contesteranno loro questa posizione.

1. LA SCUOLA DI PARIGI, PIETRA ANGOLARE DEL LIBERALISMO FRANCESE

1.1 *Definizione e periodizzazione*

Definizione – Erede indiretta, tramite gli Ideologi, della scuola degli "economisti" (detta "fisiocratica") del diciottesimo secolo, la Scuola di Parigi ha riunito i pubblicisti che, durante la Monarchia di Luglio, sono rimasti fedeli

24. F. Bastiat, *op. cit.*, p. 219-220.

alla filosofia liberale²⁵, mentre trionfava una lettura dottrinarina della Carta del 1830 e i governi orléanisti, al potere in seguito ad una rivoluzione liberale, si andavano collocando poco alla volta nel campo conservatore in politica e in quello protezionista in economia.

La “Scuola di Parigi” si concentra, al di fuori dell’Università, attorno al *Journal des économistes*, fondato nel 1841, e alla “Société d’économie politique”, costituita nel 1842. A partire da quest’ultima data, essa rappresenta la testa di ponte della crescente opposizione liberale, essenzialmente repubblicana, in contrapposizione al conservatorismo istituzionale, ormai incarnato da Guizot. Essa lotta contro la lobby protezionista – di cui Thiers diviene il principale esponente alla Camera, negli anni Quaranta – così come contro il presunto interesse nazionale nella colonizzazione dell’Algeria, difeso da Tocqueville. È di fatto l’unica forza intellettuale a combattere razionalmente le dottrine che, dopo l’inimmaginabile rovina orléanista del febbraio 1848, alimentano per la prima volta un esperimento di socialismo di Stato. Così, settant’anni prima di von Mises e della “scuola austriaca”, quella parigina è la prima comunità scientifica a studiare *in vivo* l’esperimento socialista, che avrebbe condotto alle tragedie totalitarie del ventesimo secolo.

Impegnati in politica, per vocazione o per senso del dovere, i membri della scuola hanno esercitato pienamente i mandati conferiti loro dal popolo in seno alle prime Assemblee della Seconda e della Terza Repubblica. Nell’intervallo tra le due, grazie all’autorità morale acquisita in virtù dei loro contributi scientifici e del loro impegno civile, essi riescono ad influire sul corso dell’Impero: è in larga parte a loro che si deve l’evoluzione della politica imperiale intorno al 1860 (anche se essi non condividono mai, a questo proposito, le illusioni di un Prévost-Paradol sull’“Impero liberale”, illusioni che spingeranno quest’ultimo al suicidio).

Una volta restaurata la Repubblica, le ultime grandi figure del liberalismo parlamentare e governativo, quali Michel Chevalier, Louis Wolowski, Edouard Laboulaye, Léon Say o Yves Guyot, troveranno ancora il modo di ritardare l’inevitabile predominio dei demagoghi della corrente nazionalista e colonialista che, con la scusa della “laicità repubblicana” e coltivando, in ambito economico, uno spirito monopolistico e protezionistico, condurranno il Paese alla *revanche* del 1914.

Ciò che legittima il ricorso alla nozione di “Scuola di Parigi” — Il considerevole apporto analitico della Scuola di Parigi – che ne fa un anello di congiunzione

25. Ribadiamo che, per “filosofia liberale”, intendiamo il pensiero unitario che non dissocia libertà politica e libertà economica, essendo la seconda il *modus operandi* della prima.

essenziale tra gli “economisti” del diciottesimo secolo e le correnti neoliberali del ventesimo, ossia la scuola austriaca, la “Scuola di Chicago”, la teoria delle scelte pubbliche, e così via – si basa su una teoria individualista della conoscenza. A buon diritto si può considerare quest’ultima come il criterio che permette di distinguere tra liberali, conservatori e socialisti. L’emblematica opera di Gustave de Molinari, *Les Soirées de la rue Saint-Lazare*²⁶, ne fornisce una sintesi al tempo stesso vivace e rigorosa.

Ci si potrà legittimamente stupire della scelta del termine “scuola” per indicare una simile costellazione di pubblicisti. Di fatto, tra i grandi storici del pensiero economico, né Schumpeter, né Charles Gide, né *a fortiori* Mac Culloch o Adolphe Blanqui – quest’ultimo, figura di spicco della Scuola di Parigi e primo storico del pensiero economico – utilizzano tale termine. Tuttavia, è sufficiente paragonare la Scuola di Parigi ad altri movimenti riconosciuti dagli storici delle idee per ammettere che si registra a Parigi, tra il 1842 e il 1928, l’attività di una comunità scientifica, che risponde ai criteri costitutivi di una “scuola”, sul modello di quella che chiamiamo, ad esempio, la “Scuola di Chicago”. Aggiungiamo che si deve parlare di Scuola “di Parigi” e non di scuola “francese”. Infatti, in un periodo in cui l’Università in Francia rimaneva refrattaria all’insegnamento dell’economia politica, le sole cattedre di economia si incontrano a Parigi, almeno fino all’inaugurazione dei corsi di economia politica in tutte le facoltà di diritto, a partire dal 1877²⁷.

Perché è meglio parlare di “Scuola di Parigi” piuttosto che di “Scuola liberale di Parigi” – Certo, la Scuola di Parigi è caratterizzata dalla presenza esclusiva di economisti, giuristi, storici e sociologi liberali, per i quali un’impostazione non liberale non dipende dalla contingenza economica, ma da una «organizzazione artificiale»²⁸, che perturba le leggi dell’economia, concepite come naturali. A quell’epoca, l’espressione “economista liberale” che utilizziamo oggi sarebbe dunque stata percepita come una tautologia. Se l’economia politica aveva guadagnato in rigore scientifico nel passaggio dal diciottesimo al diciannovesimo secolo, l’epiteto “economista” continuava semanticamente ad implicare l’appartenenza alla “setta degli economisti” nel senso di Quesnay, vale a dire al circolo dei liberali.

26. Ripubblicato recentemente nelle edizioni Eventura, Parigi 2003.

27. Tra il 1864 e il 1877, Parigi fu peraltro l’unica città la cui Facoltà di diritto fosse dotata di una cattedra di economia politica. Ne aveva ottenuto la creazione Victor Duruy, non potendo portare a termine una riforma più incisiva del sistema universitario.

28. Si veda il primo capitolo di *Harmonies économiques* di Frédéric Bastiat, *Organisation naturelle, organisation artificielle* (trad. it. *Organizzazione naturale, organizzazione artificiale*, in *Armonie economiche*, UTET, Torino 1945).

Sebbene l'economia politica sia un'invenzione francese, il *Journal des économistes* doveva rassegnarsi a constatare che, nel 1853, la disciplina, dopo aver attraversato due restaurazioni, due rivoluzioni ed un colpo di Stato, rimaneva esclusa dall'Università:

In Germania come in Inghilterra, dappertutto, nei centri di alta formazione, che prendono il nome di università, si trova almeno una cattedra di economia politica. L'imperatore di Russia la fa insegnare nei suoi atenei. La Spagna possiede un buon numero di corsi. In Italia, l'economia politica ha destato molto scalpore. In Francia, invece, esiste solo una cattedra, quella del Collège de France; infatti l'insegnamento del Conservatoire des Arts et Métiers ha come oggetto, per statuto, l'economia industriale, il cui ambito è assai meno esteso. Il corso dell'Ecole des Ponts et Chaussées è destinato e limitato ad un esiguo numero di uditori²⁹.

Dopo la soppressione della classe delle Scienze morali e politiche dell'Institut, l'economia politica è generalmente considerata sovversiva dal potere, mentre l'Università, dove regnano di fatto i sostenitori del monopolio, sia in ambito filosofico con Royer-Collard e il suo allievo Cousin, sia in ambito storico con Guizot, non ha contatti con le fonti filosofiche del liberalismo francese.

Questo conflitto tra l'economia politica e la filosofia ufficiale del tempo è attestato dalla celebre disputa tra Victor Cousin e Adolphe Blanqui³⁰, da intendere come preludio agli scontri tra protezionisti e liberoscambisti, che avrebbero caratterizzato il 1846. Si trattava di misurare quale dose di economia politica avrebbe potuto tollerare l'Università, che godeva, sin dalla sua fondazione da parte di Napoleone, del monopolio dell'insegnamento (monopolio che i regimi succeduti all'Impero non avevano abrogato, se non per l'insegnamento primario). La base della discussione erano gli studi di La Farelle, che aveva presentato un saggio sulla necessità di dare vita in Francia ad un insegnamento di economia politica. Ecco come la *Revue mensuelle*

29. “Des limites de l'économie politique et de la nature de la richesse”, discussione tra Cousin, Dunoyer e Michel Chevalier all'Accademia delle scienze morali e politiche, in *Journal des économistes*, 15 gennaio 1853, p. 229.

30. Adolphe Blanqui, nato nel 1798, fratello del rivoluzionario radicale Auguste, partecipò con l'industriale lionese Vital Roux e Jean-Baptiste Say alla fondazione della Scuola speciale di commercio di Parigi (l'attuale ESCP-EAP). Allievo del secondo, divenne, subito dopo aver discusso la sua tesi, nel 1825, il primo professore ordinario di economia della Scuola (in seguito ne sarebbe stato anche direttore, dal 1830 fino alla morte, nel 1854). L'apertura di un corso libero all'Ateneo gli sarebbe valsa, peraltro, la successione a Jean-Baptiste Say al Conservatoire des Arts et Métiers, nel 1833.

des travaux de l'Académie des sciences morales et politiques presenta questo dibattito:

M. de La Farelle ha ricordato che, dopo la rivoluzione del 1830, egli aveva preso l'iniziativa, in seno all'antico Consiglio reale dell'istruzione pubblica, di attivare due nuove cattedre nella Facoltà di Parigi, di cui una di diritto pubblico interno e l'altra di economia politica. Allo stesso tempo, però, Cousin si è opposto alla possibilità che tale insegnamento arrivasse anche nei licei e prendesse un posto tra quelle scienze di cui si è soliti fornire dimostrazioni ai giovani allievi. Avendo un membro del consiglio contestato l'utilità di nozioni filosofiche che assorbono un anno intero negli studi classici, Cousin ha difeso con la sua facondia e le sue raccomandazioni più ardenti la scienza che è stata la croce e la delizia della sua vita. Blanqui ha risposto a Cousin, chiedendo di riservare all'insegnamento dell'economia politica uno spazio molto più ampio di quello concesso dal suo interlocutore. Per la sua vivacità, il dibattito ha ricordato quello che era stato sollevato alcune settimane prima, in seguito alla lettura del *Mémoire* di Blanqui su *Le désaccord de l'enseignement public avec les besoins publics*.

Nella seconda parte delle osservazioni che ha presentato, Cousin ha insistito sulla tradizione dell'insegnamento della filosofia per rilevarne l'importanza. [...] Passy gli ha risposto: "L'antichità di un insegnamento non è un indice del suo grado di utilità"³¹.

Non solo l'economia politica non sarà divulgata come in altri Paesi d'Europa, ma inoltre, come vedremo in seguito, il suo insegnamento sarà interrotto, nel 1848, nell'unico spazio istituzionale che essa era riuscita a conquistare, il Collège de France.

Le tre generazioni. – Si può suddividere la "Scuola di Parigi", con riserva di un inventario più particolareggiato, in tre "generazioni" di pubblicisti

- I *precursori* (nati sotto l'Ancien Régime): Alexandre Anisson-Dupéron (1776-1882), Charles Comte (1782-1837), Condorcet (1743-1794), Benjamin Constant (1767-1830), Pierre Daunou (1761-1840), Charles Dunoyer (1786-1862), Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy (1754-1836), François d'Harcourt (1786-1865), Jean-Baptiste Say (1767-1832), Henri Fonfrède (1788-1840), Victor Destutt de Tracy (1781-1864), Pellegrino Rossi (1787-1848) e Louis Villermé (1782-1863).

31. *Revue mensuelle des travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, De la nécessité de fonder en France l'enseignement de l'économie politique, par M. de La Farelle: observations de MM. Cousin, Blanqui et Passy, *Journal des économistes*, giugno 1846, pp. 170-171.

- La *prima generazione* (personaggi nati durante la Rivoluzione ed il Primo Impero): Frédéric Bastiat (1801-1850), Adolphe Blanqui (1798-1854), Adolphe Blaise (1811-1886), Michel Chevalier (1806-1879), Antoine Cherbuliez (1797-1869), Ambroise Clément (1805-1886), Pierre Clément (1809-1870), Paul Coq (1806-1880), Charles Coquelin (1802-1852), Jean-Gustave Courcelle-Seneuil (1813-1892), Eugène Daire (1798-1847), Jules Dupuit (1804-1866), Hippolyte Dussard (1798-1876), Léon Faucher (1803-1854), Théodore Fix (1800-1846), Joseph Garnier (1813-1881), Gilbert Guillaumin (1801-1864), Edouard Laboulaye (1811-1883), Louis Leclerc (1799-1854), Prosper Paillottet (1804-1878), Hippolyte Passy (1795-1880), Charles Renouard (1794-1878), Louis Reybaud (1799-1879), Horace Say (1794-1860), Mathieu Wolkoff (1802-1875) e Louis Wolowski (1810-1876).
- La *seconda generazione* (nati al tempo della Restaurazione, della Monarchia di Luglio e nei primi anni del Secondo Impero): Anselme Batbie (1828-1887), Léon-Henri Baudrillart (1821-1894), Paul-Victor Beauregard (1853-1919), Maurice Block (1816-1901), Émile Boutmy (1835-1906), Clément Colson (1853-1939), Alfred de Foville (1842-1913), Alcide Fonteyraud, (1822-1849), Yves Guyot (1843-1928), Alfred Jourdan (1825-1891), Clément Juglar (1819-1905), Alfred Legoyt (1815-1888), Paul Leroy-Beaulieu (1843-1916), Émile Levasseur (1828-1911), Gustave de Molinari (1819-1912), Maurice Monjean (1818- ...), George de Nouvion, Frédéric Passy (1822-1912), Gustave du Puynode (1817-1898), Arthur Raffalovitch (1853-1921), Léon Say (1826-1896), Gustave Schelle (1845-1927), Edmond Villey (1848-1924).

1.2 *Gli inizi della “Scuola di Parigi” (1803-1832)*

(dalla soppressione ad opera di Bonaparte della classe di Scienze morali e politiche dell’Institut, inaugurata nel 1795 da Daunou, fino al suo ripristino da parte di Guizot)

Il 1803 resta negli annali per la pubblicazione del *Traité d’économie politique* di Say, base teorica della Scuola di Parigi. Se, però, si vuole ricercare non tanto un evento fondativo, quanto piuttosto un elemento catalizzatore delle forze che porteranno in seguito alla nascita della scuola, il 1803 è memorabile soprattutto perché è l’anno della soppressione, da parte del Primo Console, della classe di Scienze morali e politiche dell’Institut de France.

La nuova generazione liberale cresce nel tormentato periodo dell’Impero, coltivando l’eredità della temperie rivoluzionaria. Say era stato segretario del principale organo filosofico della Rivoluzione; il miglior allievo di Say, Adolphe

Blanqui, è figlio di un membro della Convenzione³². L'attaccamento dei pubblicisti della "Scuola di Parigi" alle conquiste della Rivoluzione francese deriva soprattutto dal fatto di essere perfettamente consapevoli del debito di quest'ultima nei confronti della prima scuola di economia politica, quella dei fisiocratici. Il rapporto del 1847 sulla scuola dei fisiocratici, commissionato dall'Accademia delle scienze morali e politiche, mostra che sono gli scritti di questa

che, dopo aver preparato la rovina dei monopoli industriali, dei privilegi delle corporazioni e delle restrizioni che pesavano sul lavoro e sul commercio, portarono ad un ordine più equo. In seguito, si ritrova l'impronta delle loro idee in una parte dei quaderni che le circoscrizioni scrivevano per i loro deputati agli Stati generali e queste idee mantennero un posto importante nelle deliberazioni dell'Assemblea costituente³³.

In un primo tempo, gli Ideologi accolgono con favore il Consolato e Bonaparte, poiché questi appare come il salvatore della Rivoluzione. Tuttavia, nel 1803, l'illusione si è ormai dissolta e il partito costituzionale si presenta come l'ultimo ostacolo alla dittatura napoleonica. Esso conta nei suoi ranghi Garat, Cabanis, Destutt de Tracy, Laromiguière, Daunou, Chénier (Joseph, fratello minore del poeta André) e Constant, identificandosi, in altre parole, con il gruppo degli Ideologi.

La classe di Scienze morali e politiche dell'Institut, in quanto dominata dai filosofi che Bonaparte chiama "ideologi", è l'ultimo impedimento alla creazione di quell'aristocrazia intellettuale di Stato da lui progettata. Ricordiamo tutti l'ammirazione di Hegel per il principio storico incarnato dall'Imperatore e la fortuna che questa connotazione peggiorativa del termine *ideologia* incontrerà negli scritti di Marx³⁴. Napoleone

vietò dunque, sotto il nome di *ideologia*, tutte le ricerche che, in qualche modo, potessero ricordargli che la specie umana non è argilla nelle mani del Capo dello Stato e che questo, anche con molto genio, dovesse rassegnarsi a studiare la natura delle cose e a conformarvisi³⁵.

32. L'altro figlio è il famoso comunista Auguste Blanqui, detto "l'Incarcerato", perché la sua vita fu caratterizzata da un susseguirsi di partecipazioni a rivolte (nel 1830, nel 1848 e fino al 1871), seguite da lunghi periodi di detenzione.

33. H. Passy, "De l'école des physiocrates, rapport sur le concours ouvert par l'Académie des sciences morales et politiques", *Journal des économistes*, giugno 1847, p. 242.

34. Marx nel *Capitale* stigmatizza il "crétinisme bourgeois" [in francese nel testo originale] di Destutt de Tracy (si veda il paragrafo XIII del cap. 21, intitolato *La teoria della riproduzione di Destutt de Tracy*).

35. "Introduction à la septième année", *Journal des économistes*, dicembre 1847, p. 1.

L'atto di soppressione della classe di Scienze morali e politiche è un gesto simbolico, che prelude alla creazione dell'Università imperiale, nella misura in cui elimina l'ultima traccia dell'edificio concepito dagli Ideologi. L'Università, come proclama l'Imperatore dei Francesi, è un “corpo”: quello quasi mistico del protezionismo francese (che domina ancora oggi l'insegnamento a tutti i livelli e la ricerca). Perciò, per correggere la celebre definizione di Larousse³⁶, Bonaparte non è morto nel 1799, ma nel 1803, quando si è staccato in questo modo dalle origini liberali della Rivoluzione.

Il 1815 è un anno di grazia per la Scuola di Parigi, non solo perché si verificano finalmente le condizioni per poter ristampare il *Trattato di economia politica* di Say, ma anche perché acquisisce visibilità una generazione intermedia tra quella degli Ideologi ed i primi esponenti della Scuola di Parigi, destinata ad occupare la scena nazionale con la rivista *Le Censeur*, lanciata sulla scorta del carattere moderato della Carta. Mentre la reazione ultrarealista raggiunge il suo culmine, questo giornale rifiuta di piegarsi alle ordinanze di censura, ritenute incostituzionali. Pertanto, come sottolinea Mignet con una sintesi pungente, esso

rimarrà l'unica pubblicazione in possesso della libertà di stampa come un privilegio per il suo coraggio³⁷.

Ecco come Gustave de Molinari riassume l'avventura di questo modello della stampa liberale.

Il 12 giugno 1814, tre giorni dopo la promulgazione della Carta, [Charles Comte] fondò questo giornale, per resistere alla reazione che portò con sé il ritorno dei Borboni e che finì per istituire il fallimentare governo della Restaurazione. Dopo la pubblicazione del secondo numero del *Censeur*, si aggiunse come collaboratore uno dei suoi compagni della scuola di diritto, Charles Dunoyer: questi due scrittori, animati dallo stesso amore per le libertà costituzionali e dalla stessa fede nel futuro delle istituzioni rappresentative, tennero testa per sei anni ai sostenitori dell'assolutismo. Non c'è nulla di più curioso della storia delle dispute del *Censeur* con i due governi che si succedettero in questo periodo; nulla, al contempo, di più onorevole per i due

36. Napoleone – Generale della Repubblica Francese, nato ad Ajaccio (Corsica) il 15 agosto 1769, morto nel castello di Saint-Cloud, vicino a Parigi, il 18 Brumaio dell'anno VIII della Repubblica Francese, una e indivisibile, in P. Larousse, *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, t. 2, p. 920.

37. F.-A. Mignet, “Notice historique sur la vie et les travaux de M. Charles Comte, ancien secrétaire perpétuel de l'Académie, lue dans la séance annuelle de l'Académie des sciences morales et politiques du 30 mai 1846”, *Journal des économistes*, giugno 1846, p. 269.

scrittori indipendenti che lo dirigevano. Comte dimostrò che la censura, ristabilita con un'ordinanza, nel 1814, era un provvedimento illegale, e rifiutò di assoggettarvisi. Ma, dopo che una legge confermò l'ordinanza reale, i redattori del *Censeur* vi si sottomisero. Trovarono, tuttavia, il modo di sfuggirvi, pubblicando la loro raccolta in volumi di più di venti fogli. Quando Bonaparte sbarcò a Cannes, Comte, che detestava soprattutto la dittatura militare, pubblicò un pamphlet pieno di verve e di indignazione sotto questo titolo: *De l'impossibilité d'établir une monarchie constitutionnelle sous un chef militaire, et particulièrement sous Napoléon*. La veemenza di questo manifesto non impedì ad un giornale realista di accusare i redattori del *Censeur* di avere cospirato per il ritorno di Napoleone. Comte e Dunoyer, senza preoccuparsi della marcia trionfale del dittatore, denunciarono il redattore di questo giornale come se li avesse calunniati. La causa fu fissata per il 19 marzo, quando Napoleone era già entrato a Fontainebleau. La posizione dei giudici era delicata, dice Mignet, da cui desumiamo questi particolari. Posti tra il governo che esisteva ancora e il governo che sarebbe esistito presto, essi dovevano provare un qualche imbarazzo a pronunciarsi: quello che era un delitto oggi poteva infatti diventare un titolo d'onore domani. La prudenza del giornalista accusato li sottrasse da questo difficile passo. Egli richiese l'aggiornamento della sentenza, nella speranza che più tardi sarebbe stato impossibile tanto riproporla, quanto emettere un verdetto. Ma evidentemente non conosceva Comte e Dunoyer e la loro coraggiosa ostinazione. Convocati in tribunale, quando l'imperatore era ormai risalito sul trono, per ritirare una denuncia ormai ingiustificata, essi insistettero per fare scrivere nel registro della cancelleria che, se l'imputazione di avere cooperato al ripristino del governo imperiale non li esponeva ad alcuna condanna, quella di aver cercato di rovesciare il governo costituito, li esponeva comunque al pubblico disprezzo. Dichiarazioni simili rivelano carattere. Il quinto numero del *Censeur* fu provvisoriamente sequestrato dalla polizia imperiale e il settimo fu condannato e mandato al macero dai magistrati della Seconda Restaurazione. La pubblicazione del *Censeur* rimase, per qualche tempo, sospesa; ma fu ripresa con un nuovo scandalo, nel 1817. Nel frattempo, Comte e Dunoyer avevano rivolto tutta la loro attenzione allo studio dell'economia politica. J.B. Say divenne l'istitutore di Charles Comte, che sposò la figlia del celebre economista. La nuova pubblicazione risentì fortunatamente della nuova prospettiva assunta da due spiriti così illustri.

Nella seconda serie del *Censeur*, che prese il nome di *Censeur européen*, la maggior parte delle grandi riforme, che sono la preoccupazione e l'esigenza del nostro tempo, furono esposte e discusse in maniera brillante. La riduzione dell'esercito, la semplificazione dei mandati del governo, la libertà del lavoro e del commercio trovarono nei redattori del *Censeur européen* dei difensori energici e convinti. Sfortunatamente, alcune stupide persecuzioni obbligarono Comte e Dunoyer a rinunciare alla loro opera di propaganda liberale. Condannato a due mesi di prigione e a 2000 franchi

di multa per aver pubblicato una sottoscrizione proibita, Comte, non ritenendo fondata la condanna inflittagli, si recò in esilio volontario in Svizzera³⁸.

Il governo francese richiese la sua espulsione e Comte si rifugiò allora in Inghilterra, dove si legò a Bentham, il cui pensiero aveva già influenzato il *Censeur*. Mentre in Inghilterra la famosa *Westminster Review*, fondata nel 1824, non aveva ancora divulgato l'utilitarismo benthamiano, il cui contributo ai dibattiti costituzionali sotto la Rivoluzione era valso al filosofo la nazionalità francese onoraria, tramite lo svizzero Dumont, egli contava già ammiratori come Comte e Dunoyer. A questi si unirà, più tardi, anche Bastiat, la cui violenta critica del valore-lavoro è di ispirazione utilitarista.

Seguace di Bentham nella scienza della legislazione, Comte applicò alle scienze morali il metodo analitico, che [...] aveva fatto progredire così rapidamente le scienze fisiche, e si servì dei principi economici per valutare lo Stato e le costituzioni dei popoli³⁹.

Sarebbe opportuno dedicare uno studio più approfondito a tale convergenza giuridica tra l'utilitarismo benthamiano ed i precursori della Scuola di Parigi⁴⁰, che avrebbe prodotto le due grandi opere di Charles Comte, il *Trattato di legislazione* (1827) e il *Trattato della proprietà*⁴¹ (1834). Esse avrebbero avuto un'influenza decisiva nell'evoluzione del pensiero di Frédéric Bastiat e di un altro professionista del diritto, Charles Coquelin.

Il 1815 segna anche l'inizio dei corsi tenuti da Jean-Baptiste Say all'Ateneo, dove fa la conoscenza del collega Dunoyer. L'Ateneo è ciò che rimane dell'architettura accademica concepita dagli Ideologi. Esso è il prototipo del laboratorio delle idee liberali, in quanto procura un ambiente libero e propizio all'insegnamento. Vi si può cogliere uno dei tratti essenziali della “Scuola di Parigi”: il suo sviluppo al di fuori dell'Università, attraverso la stampa e le riviste, e l'unione della propria indipendenza intellettuale ad una reale autonomia finanziaria. L'Ateneo, che era sopravvissuto alla Rivoluzione e all'Impero, diventa nel 1815 – e rimarrà sotto la Restaurazione – una tribuna per l'opposizione politica. Nel suo elogio di Charles Dunoyer, Mignet ci informa che

38. G. de Molinari, *Charles Comte*, nel *Dictionnaire d'économie politique*, vol. 1, Guillaumin, Parigi 1852, p. 446.

39. F.-A. Mignet, *op.cit.*, p. 277.

40. Per le convergenze logiche e letterarie tra queste due correnti di pensiero, si veda la mia prefazione ai *Sophismes économiques* di Frédéric Bastiat, Les Belles Lettres, Parigi 2005.

41. Trad. it. Migliaresi, Livorno 1838.

[vi] si tenevano corsi molto diversi, che abbracciavano la letteratura e le scienze positive, la morale e la fisica, la politica e la storia. È qui che alcuni uomini di fama riconosciuta o di reputazione emergente esponevano ad un pubblico già molto colto, per il piacere del loro spirito e per il completamento della loro istruzione, ciò che ritenevano più gradevole apprendere o più utile sapere. È qui che La Harpe aveva iniziato il suo ampio corso di letteratura. [...] È qui che Benjamin Constant aveva tenuto alcune lezioni di quella teoria costituzionale, di cui reclamava con tanta forza la messa in pratica dalla tribuna della Camera dei deputati⁴².

All'Ateneo hanno luogo anche le prime presentazioni al pubblico delle analisi economiche, che saranno sviluppate negli anni Quaranta dalla Scuola di Parigi.

È qui che J.B. Say, con un'elegante chiarezza e secondo un ordine sapiente, aveva sviluppato le sue dottrine economiche e che Charles Dunoyer venne a sua volta ad esporre eloquentemente le proprie, in un corso in cui la morale si univa all'economia politica. Egli avrebbe pubblicato questo corso sotto il titolo di *L'industrie et la morale considérées dans leurs rapports avec la liberté*⁴³.

In questo scritto, si sente la considerevole influenza della dottrina utilitarista di Bentham. Dunoyer

studia solo quello che, nell'industria e nella morale, è più attinente alla felicità degli uomini, accresce il loro benessere, migliora la loro condotta, soddisfa legittimamente i vari bisogni della loro duplice natura, che li lega alla materia e li eleva attraverso lo spirito. Il suo obiettivo fondamentale è la società umana, in vista della quale non separa la morale dall'utilità e fa dipendere la libertà dalla civiltà⁴⁴.

All'Ateneo, si faranno conoscere anche alcuni tra i più famosi esponenti della "Scuola di Parigi" come, negli anni Venti, Adolphe Blanqui e, negli anni Quaranta, il suo allievo Joseph Garnier.

Secondo la "politica del pendolo", consistente nel soddisfare tanto gli ultrarealisti, quanto i liberali, il ministro Decazes viene incontro alla richiesta del barone Charles Dupin⁴⁵, che domandava l'istituzione di corsi pubblici al

42. F.-A. Mignet, *Notice sur Charles Dunoyer, lue à la séance annuelle publique de l'Académie des sciences morales et politiques*, in *Nouveaux éloges historiques*, Didier, Parigi 1877, pp. 261, 262.

43. *Ivi*, p. 262.

44. *Ivi*, p. 262-263.

45. «La fiaccola dell'egualitarismo, si direbbe, nelle scienze economiche» ironizzerà più tardi Bastiat ("Effort, résultat" in *Sophismes économiques*, *op. cit.*, p. 21).

Conservatoire des Arts et Métiers: l’ordinanza del 26 settembre 1819 istituisce al suo interno «un insegnamento pubblico e gratuito per l’applicazione delle scienze alle arti industriali». Sono creati tre corsi, i cui professori vengono nominati il 2 dicembre 1819: un corso di meccanica, affidato al barone Charles Dupin, uno di chimica industriale, assegnato a Clément Desormes e, infine, uno di economia, tenuto da Jean-Baptiste Say. Tuttavia, l’apertura liberale di Decazes non arriva fino al punto di tollerare quella disciplina estremamente sovversiva, che è ancora considerata l’economia politica. Il nome dell’insegnamento tenuto da Say è dunque “corso di economia industriale”. L’economia si trova così confinata all’insegnamento professionale, come conferma l’istituzione di una cattedra nella Scuola di Commercio di Parigi, nel 1820, attribuita, anche questa, a Jean-Baptiste Say.

La caduta di Decazes, accelerata dall’assassinio del duca di Berry, pone fine per molto tempo alle speranze di una più convinta istituzionalizzazione dell’insegnamento dell’economia. Si dovrà attendere la Rivoluzione del 1830, perché una prima cattedra di insegnamento superiore sia dedicata all’economia politica (1831), in questo caso al Collège de France. Say ne sarà il titolare fino alla morte, nel novembre del 1832. Fino alla fine del secolo, essa sarà occupata senza soluzione di continuità da economisti della Scuola di Parigi: Pellegrino Rossi, dal 1833 al 1840; Michel Chevalier, dal 1841 al 7 aprile 1848 e dal 24 dicembre 1848 al 1852; Henri Baudrillart dal 1852 al 1866; di nuovo Michel Chevalier dal 1866 al 1878 e Paul Leroy-Beaulieu, suo genero, a partire dal 1880.

1.3 *La formazione e la cristallizzazione della “Scuola di Parigi” (1832-1841) (dall’entrata di Say al Collège de France alla fondazione del Journal des économistes)*

Il conservatorismo del gruppo dei dottrinari si caratterizza per il suo rispetto delle istituzioni. Uno dei primi atti simbolici della prima esperienza ministeriale di Guizot, preposto all’Istruzione pubblica, nel 1832, è quindi di proporre al re

il ripristino nell’Institut della classe di Scienze morali e politiche, fondata nel 1795 dalla Convenzione e soppressa nel 1803 da Napoleone, allora primo Console⁴⁶.

In mancanza dell’istituzionalizzazione universitaria dell’economia politica, l’Accademia delle scienze morali e politiche sarà «l’organismo incaricato di

46. F. Guizot, *Mémoires pour servir à l’histoire de mon temps*, vol. 3, Michel Lévy Frères, Parigi 1860, p. 148.

suscitare e di controllare la ricerca»⁴⁷. Essa costituirà, lo vedremo nel momento in cui il dibattito sul pauperismo sarà al suo culmine, l'indispensabile contrappeso scientifico alla retorica conservatrice e socialista.

Il *Journal des économistes* renderà conto delle sedute dell'Accademia delle scienze morali e politiche:

L'Institut, che fornisce alla nostra raccolta un gran numero dei suoi migliori Mémoires, doveva avervi il diritto di cittadinanza. Da qualche mese, il resoconto dei lavori dell'Accademia delle scienze morali e politiche è stato aggiunto alla nostra redazione. Questa Accademia ha ben chiara la sua alta missione: regolatrice dei lavori, direttrice degli sforzi dei pensatori, la sua opinione ha un grande peso nel campo della scienza economica. Noi, con piacere, la vediamo scendere anche sul terreno dei fatti e siamo lieti di constatare questa tendenza utilitaria⁴⁸.

Una volta compiuto questo primo gesto di riparazione, Guizot chiamerà Say al Collège de France. L'ordinanza reale che ricostituisce l'Accademia ispirerà a Say la famosa osservazione sul regime costituzionale, in apertura del suo corso:

Svilupperemo, spero, se il tempo lo permetterà, un'idea esatta dei prestiti e delle altre risorse finanziarie, delle corrette idee del credito pubblico, degli intermediari dell'aggiotaggio e degli ammortamenti. È allora, Signori, che apprezzerete il vantaggio di vivere in un regime costituzionale, il solo che possa liberamente affrontare tutte queste questioni e valutarle senza reticenze⁴⁹.

Le condizioni per una riconciliazione della corrente dottrinarie e di quella liberale sono allora soddisfatte? No, perché l'altra figura di spicco della prima, Royer-Collard, condanna l'iniziativa di Guizot:

Royer-Collard, assente al momento in cui l'Accademia restaurata si preparava a completarsi con l'elezione dei nuovi membri, mi scrisse: "Buon per voi, se il pubblico e i letterati mostrano molto interesse per la vostra Accademia delle scienze morali e politiche, ma dal momento che per me non sarebbe altro che una buffonata, una

47. L. Le Van-Lemesle, *Le personnel de l'enseignement supérieur en France aux XIX^e et XX^e siècles*, Edizioni del CNRS, Parigi 1985, p. 248.

48. "Introduction à la troisième année", *Journal des économistes*, dicembre 1843, p. 4.

49. J.-B. Say, *Discours d'ouverture du cours d'économie politique au Collège de France* (1831), citato in E. Levasseur, *Résumé historique de l'enseignement de l'économie politique et de la statistique en France à l'occasion du 40^e anniversaire de la fondation de la société d'économie politique*, Guillaumin, Paris 1883, p. 12.

riproposizione di luoghi comuni che si regge su fondamenti rivoluzionari legati alla Convenzione, non mi sogno affatto di figurarvi. L’ho scritto, qualche giorno fa, a Cousin. Eliminate dunque il mio nome”⁵⁰.

Ciò che irrita Royer-Collard è dunque l’orientamento liberale dell’Accademia. «Secondo i suoi desideri, questo termine, che sarebbe stato così appropriato in quel consesso, non vi fu neppure pronunciato». Guizot, fa qui registrare, per una volta, il proprio disaccordo rispetto al suo padre spirituale:

Royer-Collard era perfettamente libero di consultare, in questa circostanza, solo i suoi gusti o le sue avversioni personali, ma avrei avuto torto a farmi guidare da simili motivazioni. Da parte mia, io avevo, come personaggio pubblico, un duplice dovere da compiere: ristabilire un’istituzione scientifica che ritenevo valida e collocare questa istituzione al di fuori dei dissensi e dei risentimenti politici, per quanto legittimi. Non ignoravo che alcune idee filosofiche, che non erano affatto le mie, dominassero in questa accademia.

La sua preoccupazione del “giusto mezzo” spinge, però, Guizot a superare queste riserve e la sua concezione dell’ordine costituzionale lo induce a ripristinare nelle loro funzioni i membri superstiti della classe di Scienze morali e politiche dell’Institut, ritenendo, non senza magnanimità

che, nel varco [che egli riapriva loro] queste idee [non rischiassero di ritornare] potenti e temibili e che gli inconvenienti di qualche cattivo ricordo rivoluzionario fossero ben inferiori ai vantaggi presenti e futuri di questa eclatante dimostrazione della fiducia del potere nella libertà laboriosa e riflessiva dello spirito umano”⁵¹.

Alla morte di Say, il nucleo degli economisti che erano entrati all’Accademia delle scienze morali e politiche propose Charles Comte, allora segretario a vita, come successore di Jean-Baptiste Say al Collège de France. Ma Guizot, che non aveva potuto evitare di nominare Say, nel 1831, poté allora rifiutare Comte ed optare tranquillamente per il suo amico Pellegrino Rossi:

Rossi, rifugiato dall’Italia, dov’era stato professore a Genova, in Francia aveva ancora soltanto una di quelle reputazioni facilmente accettate finché rimangono a distanza, ma che incontrano, non appena si avvicinano, avversari e rivali”⁵².

50. F. Guizot, *op. cit.*, p. 150.

51. F. Guizot, *op. cit.*, p. 116.

52. *Ibidem*.

Guizot non fa mai mistero delle proprie affinità con Rossi.

Io avevo legato da molti anni con Rossi. Il duca di Broglie, che l'aveva frequentato molto a Genova e a Coppet, mi aveva spesso parlato di lui. Prima del 1830, aveva fatto alcuni viaggi a Parigi, durante i quali avevamo conversato a lungo. Egli era diventato uno dei collaboratori della *Revue française*, di cui ero direttore. [...] Sapevo che cosa era stato in Italia, che cos'era in Svizzera e che cosa sarebbe divenuto ovunque. Decisi di attirarlo e di farlo stabilire in Francia. Durante il Medioevo, la Chiesa ha più di una volta ammesso al proprio interno e portato ai livelli più alti alcuni esuli, che avevano trovato asilo presso di lei e di cui aveva compreso il valore. Perché lo Stato non dovrebbe anch'esso avere questa intelligenza generosa, accogliendo gli uomini eminenti, che i disordini della loro patria hanno costretto all'esilio?⁵³

Naturalizzando Rossi⁵⁴, la Francia di Guizot appariva dunque allora come «bella e generosa», ma, dal punto di vista liberale, considerata la posizione che occupava Guizot, questa nomina derivava da un vero e proprio favoritismo di Stato (un uomo impone la sua preferenza al resto della nazione e contribuisce così, non alla democratizzazione del regime rappresentativo, ma alla sua privatizzazione). Rossi assunse pertanto le sue funzioni gravato da un pregiudizio sfavorevole; non avrebbe tardato, tuttavia, a smorzare le critiche liberali, imponendosi per la qualità del suo insegnamento, benché professasse, in modo particolare sulla questione del valore, posizioni che entravano in conflitto con quelle di Say. Il suo corso al Collège de France sarebbe comunque diventato un punto di riferimento, come testimonia la voce “Economia politica” del *Dictionnaire d'économie politique* di Charles Coquelin, in cui le argomentazioni di Rossi si trovano ampiamente commentate.

Inviato a Roma, ancora da Guizot, come ambasciatore della Francia, Rossi vi sarebbe morto tragicamente nel 1848 (una via della capitale italiana porta il suo nome, che è invece assente dalla toponomastica di Parigi).

1.4 *Lo sviluppo della “Scuola di Parigi” (1842-1877)*

(dalla fondazione del Journal des économistes e della Société d'économie politique all'ingresso dell'economia politica nelle facoltà di diritto)

Nel momento in cui la Scuola di Parigi si fa più solida, l'insegnamento dell'economia politica si ferma ancora alle porte delle scuole e dei collegi e, in

53. *Ivi*, p. 121.

54. «La Svizzera non si era sbagliata adottando il signor Rossi. Io non mi sbagliai quando mi impegnai a fare di lui un francese», dirà Guizot (*ivi*, p. 122).

un primo tempo, è nella forma che rappresenta nel modo più immediato la rivoluzione liberale – la stampa – che i pubblicisti della Scuola di Parigi iniziano a diffonderne le leggi.

Gli economisti si distribuiscono nei grandi giornali, protagonisti dell'età dell'oro della stampa francese⁵⁵. Inseriti in questo contesto di sviluppo culturale democratico, due avvenimenti determineranno effettivamente la costituzione della scuola e le forniranno le armi necessarie per imporsi in maniera duratura. Si tratta della fondazione del *Journal des économistes*, alla fine del 1841, e, nel 1842, della *Société d'économie politique*. Questa si presenta come l'equivalente francese del *Political Economy Club*, creato a Londra nel 1821, che contava tra i suoi membri Ricardo, Torrens, Malthus e Mill. La gran parte dei dibattiti economici, fino al 1877, si svolgeranno sotto gli auspici della *Société* che,

fondata unicamente nell'interesse della scienza, ha sempre ritenuto di dover restare estranea alla critica o all'approvazione degli atti del governo. Essa assiste agli avvenimenti, non condivide né le passioni dei partiti, né la sollecitudine degli interessi e si occupa dei fatti solo per cercare il rapporto che li collega ai principi⁵⁶.

I redattori del *Journal des économistes* sono ben coscienti di dare voce ad una scuola, come attesta il loro primo bilancio dopo tre anni di esistenza:

Tre anni fa, alcuni uomini di tutti i partiti, di tutte le sfumature politiche presenti nel Paese, si sono riuniti. Stanchi di sforzi disordinati, disgustati dalla sterilità delle discussioni, preoccupati soprattutto per la tendenza degli spiriti superficiali a sacrificare, nella chimerica speranza di una *regolamentazione* universale, la dignità e la libertà dell'uomo, hanno interrogato la propria coscienza ed essa ha ben presto stabilito che, se anche la bandiera politica di ognuno di loro aveva un colore diverso, lo scopo che essi si proponevano era lo stesso: il maggior bene possibile per il maggior numero di persone. Il loro mezzo era la più vasta fonte possibile di libertà per tutti gli uomini⁵⁷.

55. In particolare, Michel Chevalier al “Globe” e al “Journal des débats”; Charles Coquelin al “Temps”, al “Monde”, alla “Revue de Paris” e a “La Revue des Deux-Mondes”; Jean Gustave Courceuil-Seneuil al “National”; Hyppolite Dussard al “Temps”; Léon Faucher al “Temps”, al “Constitutionnel”, al “Siècle”, al “Courrier français” e a “La Revue des Deux-Mondes”; Louis Reybaud al “Constitutionnel” e al “Globe” e Louis Wolowski al “Siècle”.

56. “Protestation de la société d'économie politique contre la suppression de l'enseignement de l'économie politique”, *Journal des économistes*, maggio 1848, p. 113.

57. “Notre but”, *Journal des économistes*, dicembre 1844, p. 1.

Si noterà che, accanto alla massima utilitaristica «il maggior bene possibile per il maggior numero di persone», il termine liberalismo, anche se è implicitamente suggerito, non è utilizzato.

Theodore Fix e Adolphe Blanqui avevano già animato, tra il 1833 e il 1836, un prototipo del *Journal des économistes*, la *Revue mensuelle d'économie politique*. Questa rivista pionieristica, però, non poteva beneficiare dei lavori di una società di studiosi e la materia fornita dall'*Institut* rimaneva insufficiente. La creazione della Société d'économie politique, vero seminario della Scuola di Parigi, alimenta invece per molto tempo la redazione del *Journal des économistes*, garantendo il predominio della scuola in Francia e l'irradiarsi della sua influenza oltre frontiera, al punto da stupire gli Inglesi, che non possiedono a quell'epoca una rivista paragonabile.

In prossimità dei Grands Boulevards, del quartiere dei grandi quotidiani, e del Conservatoire des Arts et Métiers, la "Scuola di Parigi" si radica in questo campus virtuale, nel pieno centro della città, con i propri punti di riferimento nelle sedi della Société d'économie politique, del *Journal des économistes* e delle edizioni Guillaumin, che Richard Cobden considera il «nucleo di raccolta»⁵⁸ della scuola francese.

Les Soirées de la rue Saint-Lazare di Gustave de Molinari testimoniano della vicinanza tra Bastiat, Coquelin, Guillaumin ed i loro compagni più giovani Fonteyraud, Garnier e Molinari stesso, che si ritrovano quotidianamente nel quartiere della Borsa (la sede sociale delle edizioni Guillaumin si trova al 14 di rue de Richelieu). Lontano dall'Università e dal faubourg Saint-Germain, sulla rive gauche, dove è trincerata l'aristocrazia, si attraversa la Senna solo per andare ad ascoltare Michel Chevalier al Collège de France. Tra il 1847 ed il 1848, in un momento di grande fioritura della stampa francese, questo gruppo di giovani economisti lancia *Jacques Bonhomme*, *Le Libre-échange* e *La République française*.

Si è soliti indicare Frédéric Bastiat come la figura centrale di questo periodo: la "Scuola di Parigi" sarebbe dunque la "Scuola di Bastiat"⁵⁹. Due tesi in realtà si fronteggiano: l'una considera Bastiat un solitario⁶⁰, l'altra un caposcuola. La verità non sta in un giusto mezzo tra questi due estremi: l'esame della biografia di Bastiat dimostra infatti che, senza la presenza di una scuola già costituita, la sua fama sarebbe presumibilmente rimasta

58. "Nécrologie de Guillaumin", *Journal des économistes*, gennaio 1865, p. 120.

59. Si veda il contributo, peraltro eccellente, di Joseph T. Salerno, "The neglect of Bastiat's School by english-speaking economists": "The puzzle resolved", *Journal des économistes et des études humaines*, giugno-settembre, 2001, pp 451-493.

60. Si veda G. Roche, *Bastiat: A Man Alone*, Arlington House, New Rochelle, New York 1971.

circostritta al dipartimento delle Landes. Ecco come il suo biografo più esauriente, Georges de Nouvion, racconta l'improvvisa notorietà di Bastiat:

C'era a Mugron un circolo [in cui] secondo il gusto del tempo, si [...] ostentava un odio profondo per l'Inghilterra. Bastiat, conoscitore della letteratura inglese ed attento alle idee d'Oltremania, doveva sostenere frequenti discussioni con gli anglofobi. Un giorno, il più determinato tra loro gli sottopose uno dei due giornali che il circolo riceveva: «Guardate, gli disse, come ci trattano i vostri amici». L'indignazione era motivata dalla traduzione di un discorso di sir Robert Peel alla Camera dei Comuni, che terminava con queste parole: «Se adotteremo tale decisione, cadremo, come la Francia, all'ultimo posto tra le nazioni. Parve strano a Bastiat che il primo ministro britannico avesse della Francia una simile opinione e, più ancora, che la ingiuriasse in una seduta della Camera. Volendo verificare la citazione, si abbonò subito al giornale inglese *The Globe and Traveller*, chiedendo che gli inviassero i numeri del mese precedente. Alcuni giorni dopo, le copie arrivarono a Mugron e, con queste, il testo originale del discorso. L'inopportuna formula *come la Francia* non esisteva: non era mai stata pronunciata! L'aggiunta era dovuta ad una premura del traduttore.

La lettura del *Globe* fece fare a Bastiat un'altra scoperta ben più importante: la stampa francese lasciava il pubblico nell'ignoranza dell'agitazione economica, che si diffondeva in tutto il Regno Unito. La lega per la libertà del commercio stava sconvolgendo la vecchia legislazione. [...] Il 26 luglio 1844, egli scrisse: «Ho colto l'occasione per inviare al *Journal des économistes* il mio articolo sulle tariffe inglesi e francesi. Mi sembrava che contenesse dei punti di vista tanto più importanti, in quanto non sembravano preoccupare nessuno. Ho incontrato qui da noi uomini politici che non hanno la più pallida idea di ciò che sta accadendo in Inghilterra e che, se parlo loro della riforma doganale realizzata in quel Paese, non vogliono crederci».

G. de Molinari ha raccontato l'odissea di questo articolo: «Arrivava dal profondo delle Landes, senza essere sostenuto dalla minima raccomandazione, perciò fu lasciato per un bel po' a languire tra le carte. Un giornale riceve talmente tanti articoli! Alla fine, però, su insistenza dell'editore Guillaumin, il redattore-capo del giornale, Dussard, gettò gli occhi su questo lavoro di un aspirante economista. Fin dalle prime righe, riconobbe il tocco fermo e vigoroso di un maestro – *ex ungue leonem!* – e si affrettò quindi a mettere in luce questo diamante, che aveva scambiato, in un primo momento, per un semplice pezzo di quarzo. L'articolo apparve nel numero di ottobre del 1844 e ottenne un successo strepitoso. Tutti ne ammirarono l'argomentazione serrata e incisiva, lo stile sobrio, elegante e spiritoso. Il *Journal des économistes* richiese nuovi articoli a questo esordiente che veniva a collocarsi immediatamente tra i maestri e molti membri della *Société d'économie politique*, in particolare Horace Say e Michel

Chevalier, gli inviarono le proprie felicitazioni, incitandolo a proseguire insieme a loro l'opera di propaganda delle verità economiche»⁶¹.

L'aneddoto mostra che il fulmineo successo di Frédéric Bastiat, dalla sua rivelazione al grande pubblico, alla fine del 1844, fino alla morte, nel 1850, si spiega solo col fatto che esistono già la struttura e gli strumenti di una scuola, i cui precursori erano stati i maestri "a distanza" dello stesso Bastiat. Che al suo tempo Bastiat sia considerato, nei circoli liberali, non come un caposcuola, ma come un pubblicitista tra gli altri, è eloquentemente dimostrato da Richard Cobden nel suo *Journal de voyage*. Nel 1846, il *tour* trionfale che segue la vittoria della Lega porta naturalmente quest'ultimo in Francia. Nonostante l'instancabile attività dispiegata da Frédéric Bastiat, all'interno dell'Associazione centrale per la libertà degli scambi, non è lui ad impressionare maggiormente Cobden, ma Adolphe Blanqui, allievo e successore di Say alla cattedra della Scuola di commercio di Parigi e al Conservatoire des Arts et Métiers. Tutto depone a favore di Blanqui, che Cobden giudica il più agguerrito antagonista di Thiers e dei protezionisti⁶². Egli è solamente di quattro anni più vecchio di Bastiat, ma insegna economia già dal 1825 alla Scuola di commercio e, dal 1833, al Conservatoire, a contatto diretto con gli operai, mentre il primo testo economico di Bastiat è soltanto del 1834⁶³.

Tra il 1841 e il 1846, la scuola sarà principalmente impegnata su tre fronti:

1. la *critica del "sistema protettivo"*, la più ingiusta manifestazione della "spoliazione legale", che si sviluppa paradossalmente sotto il regime rappresentativo;
2. la ferma opposizione al *colonialismo*, mettendo in discussione il principio stesso della colonizzazione dell'Algeria, mentre Tocqueville ne disapprova solo la forma esclusivamente militare che ne rallenta i progressi;

61. G. de Nouvion, *Frédéric Bastiat*, Guillaumin, Parigi 1905, pp. 52-54.

62. Ecco il ritratto di Adolphe Blanqui fatto da Cobden nel suo diario, l'11 agosto 1846: «Blanqui, il membro recentemente eletto per Bordeaux – economista di professione e uomo vigoroso, con più energia combattiva nei suoi scritti di quanta ne abbia vista negli altri dello stesso gruppo a cui sono stato presentato – ha una forza virile, unita ad un'astuzia e una sagacia riguardo alla via da perseguire, come pochi degli uomini che sono ora tornati alla Camera. Egli si è impegnato a tenere alto il vessillo del libero scambio in parlamento e a riproporre incessantemente la questione, dichiarando inoltre la propria intenzione di attaccare Thiers e di agire indipendentemente da tutti i partiti» (in *The European Diaries of Richard Cobden, 1846-1849*, a cura di Miles Taylor, Scholar Press, Aldershot 1994, p. 47).

63. *Réflexions sur les pétitions de Bordeaux, Le Havre et Lyon concernant les douanes* (aprile 1834).

3. il *pacifismo*, che ha il suo apice in occasione del congresso degli amici della pace, tenutosi a Parigi nel 1849, sotto la presidenza di Victor Hugo, e di cui la “Scuola di Parigi” è l’ispiratrice⁶⁴.

A partire dal 1847, infatti, approfittando del clima riformista dei circoli repubblicani che si sollevano contro la corruzione del governo Guizot-Duchâtel, numerose dottrine identificate ciascuna con un teorico (Fourier, Proudhon, Cabet, Considérant, e così via), ma tutte riconducibili al concetto di “socialismo”, si diffondono non tanto tra le classi operaie, quanto presso un gruppo di pubblicisti. Essi si raccolgono in particolare intorno al *National*, giornale fondato da Thiers e che Bastiat fustiga così nei suoi primi *Sofismi economici*:

Oh affettazione, affettazione! Ecco la nauseante malattia dell’epoca nostra! Operai, un uomo grave, un sincero filantropo, espone il quadro della vostra penuria; il suo libro interessa: ed ecco tosto la turba de’ riformatori getta il suo grappino su quella preda. La gira, la rigira, la utilizza, la esagera, la spinge sino alla nausea, sino al ridicolo. [...] Operai! La vostra posizione è singolare! Vi si spoglia, com’io sarò per provarlo [...] Vi si toglie la giusta remunerazione del vostro lavoro, e niuno si cura di farvi rendere *giustizia*. Oh! Se per consolarvi non bisognassero che altisonanti indirizzi alla filantropia, che gridare impotente la carità, degradante la elemosina; se bastassero le parolone *organizzazione, comunismo, falansterio*, non ne avete difetto. Ma *giustizia*, semplicemente *giustizia*, non è chi pensi a rendervela⁶⁵.

La rivoluzione del 1848 - Gli economisti della “Scuola di Parigi” si collocano all’avanguardia della lotta sociale – perché questa giustizia sia alla fine resa agli operai – combattivi fin nel palazzo del Luxembourg, dove risiede, all’epoca della Rivoluzione del 1848, la famosa commissione del governo per i lavoratori, presieduta da Louis Blanc, che tenta di farvi applicare le sue idee sull’organizzazione del lavoro. Con *organizzazione del lavoro*, egli intende un sistema di officine sociali regolate dal governo, nel quale verranno assorbite tutte le professioni. Michel Chevalier aveva presagito la minaccia che un tale sistema avrebbe portato all’organizzazione naturale del lavoro. Appena prima della Rivoluzione di febbraio, egli aveva intitolato la sua prolusione al corso di economia al Collège de France *La liberté du travail*⁶⁶, trovandosi così, quando scoppiano i tumulti, in prima linea nella lotta contro le idee comuniste di Blanc. Egli inizia, con Léon Faucher, Adolphe Blanqui, Frédéric

64. Si veda J. Garnier, *Congrès des amis de la paix universelle*, Guillaumin, Parigi 1850.

65. F. Bastiat, *La protezione rialza la misura delle mercedi?*, in *Sofismi economici*, cit., p. 71.

66. Questo discorso è riproposto in *Journal des économistes*, gennaio 1848.

Bastiat, Joseph Garnier e Louis Wolowski, le conferenze della rue Montequieu, in cui, tutte le sere, davanti ad un uditorio costituito prevalentemente da operai, viene dimostrata l'inutilità delle dottrine socialiste. Nello stesso periodo, Chevalier pubblica nel *Journal des débats* una serie di "Lettres sur l'organisation du travail et la question des travailleurs", che rifiutano metodicamente le teorie di Blanc e propongono soluzioni razionali, per migliorare la sorte degli operai.

L'economia politica non era forse mai stata percepita come tanto sovversiva. Infatti, nella sorpresa generale, i socialisti prendono le redini del Paese dopo febbraio. Il "governo provvisorio", per rappresaglia, toglie a Michel Chevalier la sua cattedra al Collège de France. Questo avviene nel quadro di una riforma complessiva del Collège e delle sue funzioni. Infatti, tra i socialisti del "governo provvisorio", l'ironia della sorte vuole che l'Istruzione pubblica tocchi ai sansimoniani, ossia proprio ai vecchi compagni di Michel Chevalier⁶⁷. Hippolyte Carnot, figlio del celebre giacobino, si installa al ministero con molti progetti di organizzazione in testa. Uno dei suoi primi atti è quello di creare una commissione, con l'obiettivo di trasformare il Collège de France in una scuola nazionale di amministrazione.

Il lavoro di questa commissione è stato portato avanti speditamente e, il 7 aprile, il ministro portava alla firma del governo provvisorio il decreto che trasforma il Collège de France in scuola amministrativa, sopprime cinque vecchie cattedre e ne crea dodici nuove. Lo stesso decreto indica che gli allievi, tra i quali si farà il reclutamento dei vari servizi amministrativi, saranno soggetti a seguire l'istruzione del Collège de France e che il nome di *allievi del Collège de France* sarà particolarmente ricercato⁶⁸.

La *Société d'économie politique* giudica così i progetti del ministro:

Non possiamo aspettarci nulla di buono dalla fondazione dei corsi che sono appena stati istituiti, al di fuori dei quali e senza i quali nessun cittadino francese sarà ammesso alle alte funzioni pubbliche. Lungi dall'allargare il cerchio delle nostre libertà e consacrare, tramite una nuova applicazione, il principio dell'ammissione di tutti i Francesi a tutti gli impieghi, il Primo ministro della Repubblica avrà creato per noi

67. Michel Chevalier aveva mosso i suoi primi passi nel sansimonismo, pubblicando in particolare una notevole "Marsigliese della pace", nel giornale "L'organisateur", prima di conservare di quella corrente solo il liberoscambismo e il pacifismo, per entrare tra le file dei liberali. Da qui, si troverà a combattere proprio, e con cognizione di causa, la metamorfosi socialista dell'"organizzazione" sansimoniana.

68. "Suppression de la chaire d'économie politique au collège de France", *Journal des économistes*, aprile 1848, p. 57.

nuovi vincoli e nuovi ostacoli, che non raggiungeranno neppure lo scopo proposto. Molte famiglie, allettate dalla garanzia del lavoro offerto agli allievi del Collège de France, faranno i sacrifici necessari perché i loro figli ottengano tale diploma e il potere si troverà ben presto in presenza di un esercito di piccoli amministratori avidi e bisognosi, materia prima della corruzione⁶⁹.

Bersagliata dalle critiche della rappresentanza nazionale, la Scuola di amministrazione, frettolosamente inserita nel Collège de France, non tarderà ad essere smantellata. Si dovrà attendere un secolo perché risorga, sotto forma dell'ENA (École National d'Administration), ma, questa volta, finanziata in maniera adeguata da uno Stato pianificatore trionfante e senza un'opposizione liberale che ostacoli la sua espansione. Ma ritorniamo ad uno dei principali obiettivi della “riforma” del Collège:

Ecco la cosa più meravigliosa di questa presunta riforma del Collège de France, a vantaggio degli studi amministrativi. Il corso di economia politica è soppresso e le sue funzioni saranno svolte dalle cinque seguenti cattedre: Economia generale e statistica della popolazione; Economia generale e statistica dell'agricoltura; Economia generale e statistica delle miniere, delle arti e delle manifatture; Economia generale e statistica dei lavori pubblici; Economia generale e statistica delle finanze e del commercio.

Carnot e i suoi consiglieri hanno ben compreso che cosa intendevano con Economia generale? Non è affatto certo. Se hanno voluto dire che, prima di fare la statistica della popolazione, il professore del primo corso, per esempio, avrebbe fatto un'esposizione generale dell'economia, della società e della maniera in cui il corpo sociale, lavora, produce e consuma, in una parola del modo in cui vive, perché non l'hanno chiamata Economia sociale? O, per stare meno nel vago, perché non l'hanno chiamata semplicemente Economia politica, come Quesnay e i filosofi del diciottesimo secolo, come Turgot e Adam Smith? Siamo d'accordo che il termine economia politica non sia dei più felici; ma che bisogno c'era di rimpiazzarlo con un termine scelto ancora peggio? È che per ignoranza si è voluta vietare l'economia politica, come una *vecchia* scienza, per sostituirla con una scienza più *nuova* e meno suscettibile nei confronti del principio di libertà.

Nel mese di maggio, la Société d'économie politique che, l'abbiamo visto, raggruppa i principali animatori della Scuola di Parigi, vota

69. *Ibidem*.

all'unanimità, la proposta, fatta da uno dei suoi membri, di presentare una protesta motivata al governo provvisorio, contro il decreto relativo al Collège de France ad opera di Carnot, ministro provvisorio dell'Istruzione pubblica⁷⁰.

È Lamartine, uno dei membri del governo provvisorio, a ricevere la delega della Società. Va detto che Lamartine si era un tempo lasciato convincere da Frédéric Bastiat del fatto che la lotta per il libero scambio si inserisse in quella per la giustizia sociale; nel 1846, aveva altresì preso la parola nella riunione di Marsiglia dell'Associazione per la libertà degli scambi. Léon Faucher, vecchio deputato della Marne e futuro ministro dell'Interno, gli presenta il programma della Société d'économie politique, che termina con questa perorazione:

Il governo repubblicano, che ha come scopo il miglioramento morale e materiale della sorte del maggior numero di persone, non può ignorare, come è appena stato fatto a suo nome, i dati dell'economia politica. Più fortunato delle monarchie, la sua origine gli fornisce una legge del movimento e del progresso. Che proceda dunque, ma che illumini la sua strada con gli insegnamenti della scienza. In questo universale bisogno di riforme, che diventa oggi una tempesta, l'economia politica è il faro delle società. Si può, o cittadini, sottovalutarne il beneficio, ma non si impedirà al pubblico di volgere il suo sguardo verso la luce⁷¹.

Faucher iscrive la protesta della Scuola di Parigi nella trama storica intessuta dai filosofi del Settecento e, in particolare, dagli Ideologi:

Non ci si è limitati a sopprimere una cattedra e a vietare una scuola, si è voluto in qualche modo destituire la scienza stessa. Napoleone, più scusabile se si considera l'epoca in cui regnava, non vedeva negli economisti che dei sognatori, degli *ideologi*. Si assume il tono napoleonico per dirci che l'economia politica è caratterizzata dalle dispute e che non avrà mai una definizione netta. Noi ci ribelliamo contro questa

70. "Protestation de la Société d'économie politique contre la suppression de l'enseignement de l'économie politique", *Journal des économistes*, maggio 1848, p. 113.

71. "Protestation de la Société d'économie politique contre la suppression de l'enseignement de l'économie politique", *Journal des économistes*, maggio 1848, p. 115. L'Adresse è firmato dai «membri [della società di economia politica] presenti a Parigi: H. Passy (dell'Istituto), Léon Faucher, V. de Tracy, Horace Say, Ad. de Watteville, H. Dussard, d'Harcourt, Pailottet, Anisson-Dupéron, Wolowski, L. Reybaud, Joseph Garnier, Ad. Blaise, Rodet, C. Cheuvreux, Guillemin, Alc. Fonteyraud, Villermé (dell'Istituto), Ch. Dunoyer (dell'Istituto), Vivien (dell'Istituto), G. Dupuynode, G. Massé, Ch. Vergé, L. Leclerc, Guillaumin, Ch. Renouard, Monjean, Molinari, P. Clément, Ch. Coquelin».

decisione, che non ci pare né senza replica né senza appello; infatti, pur rispettando il potere, non pensiamo che gli appartenga quello di fare previsioni. [...] Occorre diffondere i lumi nella stessa proporzione in cui si allarga la base del potere. Se l'insegnamento dell'economia politica non fosse esistito in Francia, è proprio nel momento di una rivoluzione che il governo avrebbe dovuto istituirlo⁷².

E Destutt de Tracy⁷³ interviene per richiamare il contesto storico dei primi programmi di insegnamento dell'economia politica:

Limitandomi ad aggiungere alcune parole a ciò che è stato appena esposto, farei notare che, prima della nostra prima Rivoluzione, la scienza dell'economia politica fu fondata in Francia da alcuni uomini eminenti, accomunati da conoscenze ampie, profonde e varie, e dall'amore più puro e più ardente nei confronti dell'umanità; basta citare il nome, mai troppo venerato, di Turgot per farsene un'idea appropriata. I principî di questi uomini giusti dominarono nei consigli dell'illustre Assemblea nazionale costituente. Il regno della forza e delle spaventose convulsioni costrinse ad interrompere gli studi economici ed i connessi pacifici lavori. Ma, appena nato, il governo repubblicano fondato dalla costituzione dell'anno III si preoccupò di stabilire un sistema completo di istruzione pubblica e, sulla base del rapporto del saggio e virtuoso Daunou, la legge del 3 Brumaio dell'anno IV avrebbe sancito la creazione delle Scuole centrali. Nel programma di tali scuole, l'insegnamento dell'economia politica occupava il posto importante che merita. Con la stessa legge, fu fondato l'Institut de France e una classe ebbe per oggetto le scienze morali e politiche, nel cui novero si trovava l'economia politica [...].

Poi vi sono stati i vari avvenimenti sopra citati e, infine, nel 1848, sono arrivati i socialisti:

I socialisti hanno dato la scalata al potere a seguito della rivoluzione di Febbraio. Essi hanno una rivincita da prendersi contro il buon senso della nazione, che disdegnò le loro teorie nel 1830 e nel 1839, in un'epoca così contraddistinta dal fervore rivoluzionario. Impongono tutti i progetti che hanno nutrito, per sedici anni, nell'asprezza della solitudine. Considerano la società come un campo aperto ai loro esperimenti. Dopo la disorganizzazione del lavoro, che avete combattuto con tanta eloquenza, tentano quella dell'insegnamento. Il loro punto di partenza è una cattiva filosofia,

72. *Ivi*, p. 117.

73. Non si tratta del capofila degli Ideologi, Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, morto nel 1836, ma di suo figlio, Antoine-César-Victor-Charles Destutt de Tracy (1781-1864), allievo dell'École Polytechnique, deputato e ministro, erede delle convinzioni liberali del padre.

uno studio incompleto del cuore umano e della storia. Essi aggiungono a questo la più assoluta ignoranza dei fenomeni sociali, che vivono come piace loro, fuori dagli eventi. L'economia politica è un orrore per loro, perché leggono nei suoi principi la loro condanna. Destituiscono i professori, sopprimono le cattedre; arriveranno, se lo permettiamo, a bruciare i libri. È lo spirito del secolo, feroce e implacabile, che impone la sua dittatura alla società. È giunto il momento di fermarli e, se il governo non crede di poterlo fare, noi speriamo che l'Assemblea nazionale lo farà⁷⁴.

Alcuni mesi più tardi, infatti, dopo che si sarà ristabilito l'ordine nel Paese e la democrazia avrà ripreso il sopravvento, la cattedra di economia politica del Collège de France sarà restituita a Michel Chevalier, con il voto dell'Assemblea nazionale (il che non impedirà ai protezionisti di prendere il posto dei socialisti⁷⁵). Il professore "riabilitato" trarrà immediatamente profitto da questa parentesi, intitolando "L'Économie politique et le socialisme" il suo corso di riapertura al Collège.

1.5 *Il declino della "Scuola di Parigi" (1877-1928)* (dall'ingresso dell'economia politica nelle facoltà di diritto alla morte di Yves Guyot)

Il declino della "Scuola di Parigi" è un fenomeno tanto decisivo quanto complesso, che merita da solo un approfondimento. Diciamo semplicemente qui, come preludio ad una disamina più approfondita di questo declino, che esso si colloca nella dinamica identificabile come la sconfitta storica del liberalismo, che è costata all'Europa e al mondo due guerre mondiali. Questa sconfitta, che si registra congiuntamente in Germania⁷⁶, in Gran Bretagna⁷⁷ e in Italia⁷⁸, porrà la politica continentale sotto il segno dell'alleanza antiliberale dei conservatori e dei socialisti. Il letargo del liberalismo politico ed economico (contrassegnato, in modo particolare, in Germania, dal trionfo del "socialismo della cattedra"⁷⁹) non tarderà a lasciare campo libero alla

74. *Op. cit.*, p. 118-120.

75. Si veda A. Blanqui, "Sur les attaques contre les professeurs d'économie politique au sein du Conseil général de l'agriculture, des manufactures et du commerce", *Journal des économistes*, luglio 1850.

76. Si veda, in questo volume, il contributo di Ralph Raico, *infra*, [N.d.C.].

77. Si vedano le cronache di Yves Guyot sul ritorno del protezionismo in Gran Bretagna, alla fine del secolo, nel *Journal des économistes*.

78. Si vedano le cronache di Vilfredo Pareto nel *Journal des économistes*.

79. Traduzione del tedesco *Kathedersozialismus*, l'espressione *socialismo della cattedra* fu coniata dal pubblicista liberale Heinrich Bernhard Oppenheim, per indicare i giovani professori provenienti dalla scuola storica tedesca, che crearono, nel 1872, la Società di politica

guerra e ai totalitarismi, in un clima generale di pianificazione socialista, alla quale succederà, senza soluzione di continuità, la pianificazione keynesiana, che continua a caratterizzare le politiche economiche contemporanee.

2. LA “SCUOLA DI PARIGI” E I PRINCIPI DEL LIBERALISMO FRANCESE

Per i pubblicisti della Scuola di Parigi, il liberalismo si fonda tanto su principi etici quanto su basi scientifiche. È questa la ragione per cui la scuola fu al suo tempo così ferocemente combattuta e per cui viene ancora oggi tenuta nell'ombra. Nel capitolo dedicato a Say del programma di insegnamento della storia dell'economia politica che avrebbe dovuto sostituirsi all'insegnamento impartito da Michel Chevalier, si può leggere:

Say fornisce la più alta espressione delle teorie della scuola liberale. Egli ne spinge i principi fino alle loro estreme conseguenze e arriva, in politica, alla condanna del principio di autorità; in economia, all'ideale della concorrenza senza limiti; in morale, alla dottrina dell'interesse privato⁸⁰.

Il *Journal des économistes* non manca di commentare severamente, questa presentazione:

Dopo Malthus, Jean-Baptiste Say, ancora più liberale (si legga: ben più retrogrado) di Smith! Qui, si può di nuovo giudicare la cultura dell'autore del programma. – “Say ha spinto i principi fino alle loro estreme conseguenze”. Dov'è il male, se i principi sono buoni? – “In politica, è arrivato alla condanna del principio di autorità”. Af-

sociale per controbilanciare l'influenza della Società di economia politica (che condivideva gli orientamenti liberali della sua omologa parigina). Bismarck incoraggiò questo gruppo, che, dopo la sconfitta dei liberali alle elezioni del 1878, avrebbe fornito una legittimità alla sua alleanza con la socialdemocrazia. I *Kathedersozialisten* contano nelle loro fila il principale teorico della *Nationalökonomie*, Gustav von Schmoller, a cui si sarebbe opposto il padre della scuola austriaca, Carl Menger, all'epoca della famosa “disputa sul metodo” (*Methodenstreit*). Per avere un'idea dell'analisi degli economisti francofoni su questa componente del socialismo di Stato tedesco, si consultino “Les nouvelles doctrines économiques désignées sous le titre de socialisme de la chaire” di H. Dameth, professore di economia politica all'accademia di Ginevra, “Le socialisme de la chaire” di H. Passy, *Journal des économistes*, luglio 1879, e, infine, l'articolo di Yves Guyot, “La Banqueroute du socialisme de la chaire”, *Journal des économistes*, maggio 1907, e la voce *Socialisme d'État* del *Nouveau dictionnaire d'économie politique* di Léon Say e Joseph Chailley, Guillaumin, Parigi, vol. 2, pp. 867-882.

80. “Protestation de la Société d'économie politique contre la suppression de l'enseignement de l'économie politique”, *Journal des économistes*, maggio 1848, p. 125.

fermazione assurda. Quello che Say ha condannato è la regolamentazione amministrativa e burocratica, al di fuori della quale si può ancora concepire un governo utile e sorvegliante, e anche più utile e più sorvegliante. – “In economia politica, è arrivato all’ideale della concorrenza senza limiti”. Volete dire che ha reso indiscutibili la libertà del lavoro, la libertà degli scambi e delle transazioni. Ebbene, è questo che contribuirà a rendere il suo nome imperituro. – “In morale, è arrivato alla dottrina dell’interesse privato (volevate dire dell’egoismo)”. Ancora una prova che non lo avete letto. Say mostra in ogni momento l’interesse generale come obiettivo; egli crede che la nozione dell’utile sia legata a quella del giusto⁸¹.

La dottrina della “Scuola di Parigi” è caratterizzata, innanzitutto, da una metodologia. Come sottolineerà Yves Guyot nella sua summa, *La Science économique et ses lois inductives*, negli economisti della “Scuola di Parigi” la deduzione scientifica è sempre preceduta dall’induzione. In nessun caso, contrariamente a molti economisti della scuola inglese, la prima si sostituisce alla seconda. In tal modo, «l’economia politica è una scienza di osservazione, che si eleva, attraverso lo studio dei fatti, all’altezza dei principi»⁸². D’altra parte, questa scienza è critica, estranea ad ogni «ortodossia»⁸³. Nelle prossime pagine, studieremo alcune delle sue posizioni più originali in merito a:

- pluralismo intellettuale e libertà scolastica;
- una teoria liberale dello Stato e del governo;
- una teoria della proprietà e della “spoliazione legale”;
- il libero scambio, direttamente ispirato dalla “legge degli sbocchi” di Say.

2.1 *Il pluralismo intellettuale e la libertà scolastica*

Dunoyer non perderà mai occasione per affermare che la creazione di nuove conoscenze e la loro diffusione mediante un insegnamento libero permettono

81. *Ivi*, p. 127.

82. *Ivi*, p. 115.

83. Quest’ultima categoria è utilizzata in *L’économie politique en France au XIX^e siècle*, opera collettiva, pubblicata a cura di Yves Breton e Michel Luftalla (Economica, Parigi 1991), in cui, nell’ambito della Scuola di Parigi, si distinguono gli “ultra-liberali ortodossi” (Dunoyer, Bastiat, Garnier e Courcelle-Seneuil), i “liberali moderati” (Blanqui, Wolowski e Leroy-Beaulieu) e i “liberali eterodossi” (Chevalier e Juglar). L’ortodossia, tuttavia, non è mai esistita all’interno della “Scuola di Parigi”, per la semplice ragione che i suoi membri – come testimoniano i resoconti dell’Accademia delle scienze morali e politiche, a partire dal 1832, e quelli della *Société d’économie politique*, dal 1842 – non hanno mai avuto un’unità teorica, bensì soltanto un’unità di principio. Ciò che fa sì che non possa esistere alcuna ortodossia in questo liberalismo, è il fatto che solo i principi euristici derivanti dalla teoria individualista della conoscenza sono assoluti. L’idea di “credenze” o di “dogmi” liberali è assurda, poiché le credenze e i dogmi sono collettivi.

di accrescere il capitale umano degli individui e dunque dell'intera società. Fin dal 1818, nel *Censeur européen*, egli denunciava i difetti di un sistema di insegnamento che conservava le conseguenze profonde dell'usurpazione napoleonica.

Quando [l'Imperatore] è morto, è morto solo lui; il suo sistema è rimasto in piedi. È avvenuto qualche cambiamento al vertice dell'edificio, ma la base è rimasta la stessa. La rappresentanza nazionale e la stampa hanno riacquisito solo una parvenza di libertà; per il resto, tutto è rimasto nella stessa dipendenza. I collegi elettorali, le amministrazioni locali, la giustizia, gli organismi scientifici non sono affatto usciti dallo stato di servitù in cui il governo li aveva posti e i ministri del Re sono rimasti gli eredi a titolo universale di quasi tutte le usurpazioni di Bonaparte. L'Università imperiale si è trovata a far parte di questa eredità. Era tra i pezzi migliori del lascito, perciò i ministri l'hanno conservata come una cosa preziosa. L'istituzione ha cambiato bandiera, è diventata *regia*, da *imperiale* che era; ha anche mutato in parte struttura e la sua gestione è stata affidata ad un consiglio, invece di essere lasciata ad un unico uomo. Le riforme, però, non sono mai state più lontane e il governo è rimasto il reggente in capo di tutte le scuole di Francia⁸⁴.

Courcelle-Seneuil, con il distacco del tempo, sotto la Terza Repubblica, getterà uno sguardo ancora più attento sulla fortuna del costruttivismo napoleonico. A suo parere,

il mandarinato, che è nato e cresciuto sotto la monarchia e si è visto minacciato molto seriamente dai decreti della Rivoluzione, preferisce generalmente la monarchia, sotto cui trova maggiore tranquillità. Infatti, sotto questa forma di governo, tutti gli attacchi dei pretendenti e degli oppositori in generale ricadono sul monarca, una sorta di parafulmine, di cui il mandarinato ha l'abitudine di servirsi molto abilmente e che si sobbarca la responsabilità di tutto. Quando un bel giorno i popoli, stanchi degli eccessi dei mandarini, cacciano il monarca, il mandarinato prova, in un primo tempo, una certa inquietudine, ma se ne libera presto, cedendo qualche incarichi di prestigio agli assalitori, che ciruisce e arruola molto velocemente nei propri ranghi. Accoglie, in apparenza, alcuni uomini nuovi e persino le loro famiglie; ma i mandarini rimangono lì, attaccati come conchiglie alla roccia, a lasciar passare l'onda, che rifluisce molto rapidamente.

84. “[Commentaire sur l'] *Essai sur l'histoire et sur l'état actuel de l'instruction publique en France*, di François Guizot”, *Le Censeur européen*, vol. 6, 1818, p. 56.

Il monarca è il leader responsabile del mandarinato e la responsabilità si estende a volte fino ai ministri, raramente oltre. Perché? Molto semplicemente perché i pretendenti, repubblicani o principi, hanno sempre immaginato solo un ricambio di persone. Essi vogliono diventare mandarini e si convincono ingenuamente, non appena sono arrivati al potere, che i popoli non desiderino nient'altro. Ma è allora che si può vedere la furia dei mandarini spodestati, degli aspiranti che non sono arrivati a incastrarsi nella roccia e di tutti coloro i quali temono una nuova onda. Non esiste un selvaggio che aspetti il proprio nemico con una pazienza paragonabile alla loro, né che gridi più forte per turbarlo, né che provi più piacere a torturarlo e a scotennarlo. È in questi momenti che ogni preoccupazione per l'interesse della patria è assente e che sarebbe sconveniente invocarla»⁸⁵.

Infine, Dunoyer, cosciente del pericolo rappresentato da ciò che gli economisti della *Public Choice* chiamano oggi il *rent-seeking*, non teme di contraddire Adam Smith, il quale ammetteva che lo Stato potesse fornire direttamente un certo numero di servizi pubblici, come l'educazione⁸⁶:

Volere far camminare tutti insieme; ma questo vuol dire inevitabilmente far ritardare tutti⁸⁷.

Ambroise Clément affronta anche la questione delle condizioni della produzione immateriale di utili nell'arte, nell'insegnamento e nella ricerca, che fa dell'«istitutore, del professore, del letterato, dell'artista»⁸⁸ degli agenti economici. È per questo che ritiene legittimo

porre la domanda se l'insegnamento secondario, ad esempio, così come è istituito in Francia, abbia una qualche attinenza con i bisogni o gli interessi attuali della nostra popolazione; se lo studio e l'esaltazione dei costumi, delle istituzioni, delle opinioni e delle imprese degli antichi popoli della Grecia e di Roma siano adatti a formare onesti e utili cittadini francesi; se le nozioni derivate da un tale insegnamento siano davvero utili; se non ci sia niente di meglio da insegnare, e via dicendo. Potremmo domandarci anche se tutti i letterati, i poeti e gli artisti contribuiscano davvero ad illuminare lo spirito, ad elevare l'anima e a perfezionare il gusto; ma il lettore potrà facilmente supplire a quello che evitiamo di aggiungere. Ciò che precede ci sembra

85. J.-G. Courcelle, *Études sur le mandarinat français*, in *La Société moderne, études morales et politiques*, Guillaumin, Parigi 1892, p. 381.

86. Ch. Dunoyer, *Gouvernement* in *Dictionnaire de l'économie politique*, vol. 1, p. 836.

87. Ch. Dunoyer, *Notices d'économie sociale, Œuvres de Charles Dunoyer*, vol. 3, Guillaumin, Parigi 1870, p. 311.

88. A. Clément, *Produits immatériels* in *Dictionnaire d'économie politique*, p. 452.

sufficiente per stabilire che i lavori che hanno l'uomo come soggetto siano ben lungi dall'essere tutti produttivi e che, per distinguere quelli che possono esserlo da quelli che non lo sono, sia necessario considerare i loro risultati.

Tuttavia, è importante spiegare che l'utilità non si valuta in economia politica come si potrebbe fare in morale e che dobbiamo qui riconoscere come utile tutto quello che ha un valore di scambio. Si devono dunque considerare veri prodotti tutti i risultati dei lavori del letterato, dell'artista, del medico, ai quali il pubblico attribuisca un prezzo liberamente accettato da ognuno di loro, quand'anche, agli occhi della ragione, qualcuno di questi risultati non valesse nulla o meno di nulla. Il discorso è però molto diverso per i lavori il cui salario non è liberamente contrattato e dei quali si è costretti ad accettare i risultati, qualunque essi siano, in quanto stabiliti dall'autorità: gli effetti di questi ultimi non hanno un prezzo corrente, che l'economista sia tenuto ad accettare, ragionevole o meno che sia, e la loro valutazione rientra del tutto nei diritti e nel campo di una mente illuminata⁸⁹.

Ambroise Clément tratteggia qui la problematica di una teoria laica della libertà di insegnamento e di ricerca. Senza libertà, non c'è alcuna possibilità di attribuire all'insegnamento e alla ricerca “un prezzo liberamente accettato da ognuno”, essendo la garanzia del prezzo contrattato, dal punto di vista liberale, l'indicatore principale del valore di una produzione di sapere.

L'Università imperiale culla del dottrinarismo – Se la corrente costituita attorno a Guizot può dare l'illusione di essere maggioritaria, è perché occupa la colonna portante dell'oligarchia francese: l'Università. Questa egemonia universitaria dei “dottrinari”, prima di essere acquisita, tra il 1816 e il 1820, sotto il governo moderato di Decazes, è stata conquistata, in un primo tempo, all'interno dell'Università imperiale. Essa costituisce il principale elemento di continuità tra l'Impero e la monarchia restaurata. Nel momento in cui fondò l'Università imperiale, nel 1806, dopo avere chiuso l'Accademia delle scienze morali e politiche dell'Institut e convertito in “licei” le Scuole Centrali, ultime tracce dell'opera scolastica degli Ideologi Daunou e Destutt de Tracy, l'imperatore dovette ancora affrontare gli ultimi fuochi del condillachismo. Questi erano alimentati, in particolare, da Laromiguière, nominato alla Facoltà di Filosofia della Sorbona nel 1811, lo stesso anno di Royer-Collard. Certo, la ripresa filosofica avrebbe potuto rivolgersi, come l'emigrazione, verso la Germania e adottare il kantismo, il cui maggiore rappresentante in Francia, Charles de Villers, continuava ad attaccare l'Accademia delle scienze morali e politiche per la sua presunta ignoranza del grande metafisico tedesco. Vil-

89. *Ibidem*.

lers, in realtà, sperava che Bonaparte avrebbe avuto l'astuzia di appoggiarsi alla filosofia kantiana per sconfiggere gli Ideologi. Come sottolinea Picavet,

si poteva supporre che Napoleone, allora in lotta con gli Ideologi, avrebbe accolto con gioia un'opera che combatteva le loro teorie e proponeva, per rimpiazzarle, una nuova dottrina. Villers credette per un attimo che quello che era stato, come lui, un ufficiale d'artiglieria, avrebbe sostenuto il suo libro. Bonaparte gliene domandò un riassunto e in Germania si pensò che fosse riuscito a far interessare il grande Bonaparte al kantismo. L'Imperatore, però, considerava de Bonald, Chateaubriand e gli altri difensori del cattolicesimo degli avversari ben più determinati dell'ideologia; egli, poi, non era sicuro di incontrare, tra i sostenitori di una filosofia il cui autore era stimato ed esaltato da coloro che temeva, un appoggio così certo quanto quello che credette di trovare, verso il 1810, in Royer-Collard e in chi, insieme a lui, combatté il condillachismo in tutti i suoi aspetti. Il kantismo non poté quindi contare sulla sua protezione⁹⁰.

Napoleone si era ridotto a basarsi sulle sole risorse di un'Università allora interamente conquistata dalle idee di Condillac. In mancanza di una generazione spontanea, l'Imperatore poteva ormai sperare solo in un uomo della Provvidenza. Proprio allora arrivò Royer-Collard.

Questo periodo della vita di Royer-Collard è quello che avrebbe fatto di lui, incidentalmente, un filosofo. Deputato al Consiglio dei Cinquecento nel 1797, si era avvicinato ai realisti e ne aveva animato segretamente un comitato, in particolare con Camille Jordan, in seguito deputato insieme a lui alla Camera. Royer-Collard, che non era di formazione filosofo bensì giurista, portò i propri sforzi sul terreno filosofico, a causa della censura che colpiva allora ogni discorso politico. La manovra che Villers aveva tentato di fare con Kant, egli la tentò con Thomas Reid, il più illustre rappresentante della scuola scozzese, di cui aveva scoperto per caso qualche volume. Vi si ispirò, curiosamente, per la sua opera denigratoria nei confronti della filosofia dei Lumi. Sotto la firma P., iniziale del suo nome, pubblicò, nel *Journal des débats* (prima che esso acquisisse l'orientamento liberale che ne avrebbe determinato la fortuna sotto la Monarchia di Luglio ed il Secondo Impero), un articolo di ispirazione monarchica che ebbe immediatamente una notevole risonanza. Piuttosto che affrontare subito Condillac ed i suoi epigoni, Volney, Cabanis, Destutt de Tracy, Garat o Laromiguière, Royer-Collard se la prendeva con un certo de Guibert, negli scritti del quale egli si proponeva di

90. F. Picavet, *La Philosophie de Kant en France de 1773 à 1814, introduction à une nouvelle traduction de la Critique de la raison pratique*, Alcan, Parigi 1888, pp. xxiv-xxv.

cogliere [...] i principali tratti della dottrina filosofica e mostrarvi come essa fosse nemica del trono e dell’altare⁹¹.

Questo articolo gli attirò improvvisamente una fama filosofica tale da destare l’interesse della gerarchia dell’Università imperiale. Nel 1811, Pastoret, decano della Facoltà di Lettere e professore titolare della cattedra di Storia della filosofia alla Sorbona, essendo diventato senatore, propose a Royer-Collard di succedergli. Fontanes, rettore dell’Università, nominò Royer-Collard senza neppure attendere il suo consenso.

Il progetto filosofico di Royer-Collard consisteva nel rifiutare «lo scetticismo nascosto nel sensualismo»⁹². Egli, precisa Damiron,

aveva trovato [il tempo e lo spazio] tra le pieghe del sensualismo, con il falso carattere del limite e della divisione. Li riprese per rendere loro, con la loro continuità, la loro vera infinità e li restituì a Dio, cui appartengono, togliendoli al mondo, che non li può comprendere⁹³.

Siamo qui ben lontani dal processo di secolarizzazione liberale. Dopo aver respinto il sensualismo, Royer-Collard vi sostituì uno «spiritualismo saggiamente dogmatico»⁹⁴, che il suo allievo, Victor Cousin, avrebbe sviluppato fino ad elevarlo al rango di filosofia ufficiale sotto la Restaurazione. Nel 1811, la maggioranza degli studenti seguiva il corso di Laromiguière. Il piccolo gruppo degli uditori di Royer-Collard, però, era il nucleo di una scuola, che avrebbe legato l’avvenire della filosofia francese a quello del monopolio – un’alleanza di ferro che non sempre viene denunciata ai nostri giorni.

Royer-Collard mise a profitto la parentesi filosofica – che lo portò, dalla sua entrata in servizio alla Sorbona, nel 1811, alla chiamata a rivestire alte cariche politiche con il ritorno dei Borboni, nel 1815 – per cancellare il condillachismo e l’«ideologia» nell’Università, come l’Imperatore li aveva espulsi dall’Institut. I ponti con l’Illuminismo erano tagliati. Il campo era dunque libero per un dottrinarismo senza dottrina, uno spiritualismo senza spiritualità. La filosofia francese era pronta a recepire le lezioni antiliberali dell’hegelismo.

91. “Quelques travers des hommes de lettres et de la littérature de la fin du xviiiè siècle”, *Journal des débats*, 23 febbraio 1807.

92. P. Damiron, *Discours sur Royer-Collard prononcé à la faculté des lettres (cours d’histoire de la philosophie moderne)*, Hachette, Librairie de l’Université royale de France, Parigi 1845, p. 12.

93. *Ivi*, p. 10.

94. *Ivi*, p. 12.

Le divergenze tra liberali e dottrinari sulla questione del monopolio dell'Università — Ponendo la questione dell'immaterialità dei prodotti al centro della teoria del valore, la Scuola di Parigi fece della lotta contro il monopolio dell'insegnamento un vettore essenziale della sua azione. Nell'insieme vago che fu il fronte liberale negli anni 1815-1830, è l'accettazione di questo monopolio o il suo rifiuto a permettere di distinguere tra conservatori e liberali. Secondo Laboulaye,

nell'opposizione ci fu un solo uomo che difese con energia la libertà di insegnamento. Era, è vero, un protestante che protestava in favore dei suoi correligionari; era, inoltre, un repubblicano dell'anno III, che non aveva rinunciato ai principî costituzionali⁹⁵.

Quest'uomo non è altri che Benjamin Constant. Laboulaye dimentica, però, di precisare che Constant, in questa lotta, godette del considerevole aiuto di Charles Dunoyer. Sulla questione del monopolio dell'Università, infatti, si verificano, su iniziativa di quest'ultimo, le prime schermaglie tra i precursori della Scuola di Parigi e i dottrinari⁹⁶.

Il dibattito sull'Università è lanciato da due arringhe in favore del mantenimento del monopolio sull'istruzione pubblica. La prima, intitolata *Exposé de l'état actuel de l'instruction publique en France*, è rivolta, nel 1815, «al governo, alle due camere e ai padri di famiglia» da Joseph Izarn, ispettore generale dell'Università di Francia. La seconda, intitolata *Essai sur l'histoire et sur l'état actuel de l'instruction publique en France*, pubblicata nel 1816, è opera di Guizot, che difende, in uno dei suoi primi scritti, le istituzioni napoleoniche, a cui deve la sua carriera universitaria.

Lo spirito di monopolio — che Say aveva rifiutato, eludendo le avances di Napoleone — è adottato invece da Royer-Collard, seguito da Guizot (che sarà presto ricompensato, diventando titolare della cattedra di Storia moderna alla Sorbona). È così che i dottrinari interpretano la prefazione della Carta del 4 giugno 1814, leggendo «tutti i ricordi a tutte le speranze, riunendo i tempi antichi e i tempi moderni», non arrivando fino a restaurare i privilegi dell'Ancien Régime, ma salvaguardando i monopoli napoleonici. Quando la congiuntura politica avrebbe permesso di discutere della libertà di insegnamento, Royer-Collard avrebbe scelto di riformare l'Università imperiale, accontentandosi

95. É. Laboulaye, *La liberté de l'enseignement et les projets de lois de M. Jules Ferry*, Larose, Parigi 1880, p. 38.

96. Questo episodio è riferito nel capitolo III della mia *Lettre à Luc Ferry sur la liberté des universités*, Les Belles Lettres, Parigi 2004.

di delegare la tradizionale autorità del gran maestro⁹⁷ dell'Università ad una commissione operante sotto il controllo del ministro dell'Interno. Egli stesso sarebbe nominato presidente di questa commissione, in successione, quindi, praticamente diretta rispetto al gran maestro dell'Università.

Dunoyer rispose ai testi apologetici di Izarn e Guizot con due articoli, pubblicati sul *Censeur* prima, e sul *Censeur européen* poi⁹⁸, nei quali rifiutava il monopolio, ammettendo comunque l'intervento dello Stato per favorire le “alte scienze”⁹⁹.

La questione della libertà dell'Università, insabbiata dai dottrinari con il pretesto della secolarizzazione, ritorna d'attualità nel 1830, all'epoca dell'adozione della nuova Carta. È ancora Guizot a venire in soccorso del monopolio: egli, come fiero difensore – quasi un martire¹⁰⁰! – dell'Università, di cui è ormai un notevole, si sforzerà di limitare la portata della Carta, cedendo solo sull'insegnamento primario. La legge Guizot del 28 giugno 1833, del resto, non tratta esattamente della libertà dell'insegnamento primario, bensì dell'istruzione pubblica. Essa è, in questo, conforme al comma 8 dell'articolo 69 della Carta, che prevedeva di legiferare su «istruzione pubblica e libertà di insegnamento». È senza dubbio il primo termine a dare il tono al comma. Obbligando ogni comune ad avere almeno una scuola elementare, pubblica o libera, viene incidentalmente aperta la porta alla libertà, ma senza proclamare il principio stesso della libertà di insegnamento, che sarà reintrodotta nella Costituzione solo nel 1848¹⁰¹. Prendendo le distanze dalla

97. Il gran maestro era stato posto da Napoleone al vertice dell'edificio universitario. Nella misura in cui l'Università deteneva allora il monopolio dell'insegnamento (primario, secondario e superiore), non è tanto ad un decano con ampi poteri che conviene paragonarlo, ma ad un moderno ministro dell'Istruzione. La sua funzione è dunque essenzialmente politica. Come precisa Dunoyer, «tutti i funzionari sono sottoposti alla giurisdizione del gran maestro. [...] Egli può farli arrestare, rimproverarli, censurarli, degradarli. [...] Vigila affinché l'Istruzione pubblica abbia ovunque lo stesso spirito e non si allontani in nulla dalle opinioni del governo». (Ch. Dunoyer, *Commentaire sur l'état actuel de l'enseignement public en France par Izarn, inspecteur général de l'Université*, in *Le Censeur*, vol. 7, 1815, pp. 139-140).

98. C. Dunoyer, *Commentaire sur l'Exposé de l'état actuel de l'instruction publique en France, par Izarn*, in *Le Censeur*, t. 7, 1815 e *Commentaire sur l'Essai sur l'histoire et sur l'état actuel de l'instruction publique en France, de François Guizot*, in *Le Censeur européen*, t. 6, 1818.

99. Questa è, ricordiamolo, la posizione sia di Condorcet che di Daunou: si veda *supra* il capitolo di Philippe Nemo sugli Ideologi, [N.d.C.].

100. La cattedra di storia di Guizot alla Sorbonne era stata sospesa da Villèle, nel 1825. Non essendosi battuti a fianco dei liberali per richiedere la libertà di insegnamento, i dottrinari furono le prime vittime del suo ripristino.

101. Sotto l'influenza di Daunou, questo principio era stato già inserito nella costituzione dell'anno III (1795), nei termini seguenti, inaccettabili per il corpo universitario: «I cittadini hanno il diritto di costituire scuole private di educazione e di istruzione come società senza fine di lucro per contribuire al progresso delle scienze, delle lettere e delle arti».

libertà fondamentale prevista dalla Carta, Guizot concede una libertà formale in deroga al monopolio statale, ma senza veramente intaccare quest'ultimo, poiché, come egli stesso precisa,

assicurando comunque all'istruzione primaria l'appoggio dell'amministrazione generale, la ricollegai fortemente alle attribuzioni del ministero dell'Istruzione pubblica, come il primo livello di quel grande insieme di studi e di scuole, che il genio dell'imperatore Napoleone aveva voluto fondare sotto il nome di Università di Francia, e dunque avevo a cuore di mantenere la grandezza e l'armonia, adattandole a un regime di libertà e ai principi generali del governo dello Stato¹⁰².

È dunque nel segno della continuità tra Università imperiale e Università regia, che Guizot iscrive l'azione del ministero dell'Istruzione pubblica, tanto più che la legge riconosce qui una libertà già tollerata, come merce di scambio, fin dal 1808. La legge del 1833 si inserisce nel quadro napoleonico del monopolio, rafforzando, in effetti, anche il controllo dello Stato, che Guizot intende condividere con la Chiesa, seconda potenza riconosciuta. Si preannuncia così il duopolio Chiesa-Stato ancora oggi operante. Quale che fosse la natura delle riorganizzazioni del monopolio dell'Università, permesse dalla legge del 1833, l'essenziale, come sottolinea Bastiat nel suo *Baccalauréat et socialisme*, vale a dire il monopolio del conferimento dei titoli, restava intatto. E tale è rimasto fino ad oggi. In mancanza di una teoria politica fondata sui principî epistemologici del liberalismo, Guizot si rifecce alla definizione vaga del “giusto mezzo”, non dandola vinta né ai clericali né ai liberali:

L'Università aveva due tipi di avversari la cui animosità contro di essa, benché fossero molto diversi tra loro, era quasi identica: i liberali, che la tacciavano di dispotismo, e i devoti, che la accusavano di irreligiosità. La sua stessa costituzione e la sua stessa fisionomia dispiacevano ai liberali; essi non amavano quel corpo insegnante, che ricordava loro le antiche corporazioni che avevano tanto combattuto, né quelle forme e quella disciplina militare, che preparavano le giovani generazioni al bellicismo che essi detestavano nello Stato¹⁰³.

Come si può vedere, la via mediana (il “giusto mezzo”) scelta dai dottrinari non li pone in grado di incarnare la corrente maggioritaria del liberalismo, ma li spinge piuttosto ad allontanarsi concettualmente da esso, collocandolo

102. F. Guizot, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, t. 3, pp. 88, 89, *op. cit.*, t. 7, p. 73.

103. *Ibidem*.

allo stesso rango del suo contrario, il clericalismo. Inoltre, la formula utilizzata da Guizot indica chiaramente che egli non si riconosce nel gruppo liberale. Come sottolinea ancora, «amministrando con fermezza l'Università e accettando apertamente la libertà, incoraggiavo al tempo stesso gli attacchi dei liberali oppositori e di molti *miei amici conservatori*»¹⁰⁴. Se si deve classificare Guizot in una famiglia politica, è dunque corretto inserirlo, ad intenderlo bene, in quella dei «conservatori»¹⁰⁵. Lungi dall'abbracciare la lotta liberale contro il monopolio dell'Università, Guizot ne mette in ridicolo le posizioni:

Non solo molti dei gruppi cattolici accoglievano le diffidenze religiose del clero; non solo i liberali ardenti continuavano da parte loro ad accusare l'Università di bigotteria e di dispotismo allo stesso tempo; a causa del suo carattere essenziale e del pensiero che aveva presieduto alla sua fondazione, essa incontrava, in una certa parte della società francese, poca fiducia e poca simpatia¹⁰⁶.

Tuttavia, Guizot comprende che la concorrenza è salutare per lo Stato. La sua concessione tattica consisterà pertanto nel farla agire senza indebolire il monopolio:

Una sola soluzione era funzionale: rinunciare completamente al principio della sovranità dello Stato in materia di istruzione pubblica e adottare apertamente, con tutte le sue conseguenze, quello della libera concorrenza tra lo Stato e i suoi rivali, laici o ecclesiastici, singoli o società. Era la condotta insieme più semplice, più astuta e più efficace. Essa riduceva tutti gli avversari dell'Università al silenzio, soddisfacendo la loro richiesta più pressante e, al contempo, imponendo loro, per restare in campo, dei continui sforzi, affinché lo Stato rimanesse in grado di fornire ai propri istituti educativi tutto lo sviluppo e tutti i meriti che l'interesse sociale o il desiderio pubblico potevano richiedere. Nessuno degli aspiranti all'insegnamento avrebbe avuto di che lamentarsi, poiché avrebbe continuato a detenere il pieno e libero uso di tutte le proprie armi. Ma sarebbe stato lo Stato a fissare il livello della lotta, accettando così, nel momento in cui abbandonava il suo impero, il salutare obbligo di non lasciare nulla di intentato per mantenere o riprendersi la propria superiorità¹⁰⁷.

104. F. Guizot, *op. cit.*, p. 106. Siamo noi a sottolineare.

105. Per questa distinzione, fondamentale per la Scuola di Parigi, tra conservatori, liberali e socialisti, ci si riferirà alle *Soirées di Saint-Lazare* di Gustave de Molinari, Éditions Eventura, La Varenne Saint-Hilaire 2003.

106. F. Guizot, *op. cit.*, p. 101.

107. F. Guizot, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, vol. 3, pp. 102-103.

Abbiamo qui un bell'esempio del sofisma della moderazione, messo in evidenza da Bentham nei suoi *Sofismi politici*¹⁰⁸: si finge di sopprimere il monopolio, rifiutando contemporaneamente di creare le condizioni per una reale concorrenza tra le iniziative private e quelle pubbliche. Il monopolio dell'Università sull'insegnamento non viene dunque abolito; semplicemente, gli si affianca una sorta di regime complementare (come si dice delle pensioni), mobilitando l'iniziativa privata. In ultima analisi, è proprio nel senso di un consolidamento dell'egemonia dell'Università che Guizot opera abilmente. Nemmeno per un istante egli sembra aver sospettato che il monopolio educativo dello Stato, ritenuto garante della laicità, implicasse invece il riconoscimento di una sua natura quasi sacrale. Se le democrazie moderne si basano sulla secolarizzazione, Guizot ha trascinato la Francia per due secoli in un processo contrario.

2.2 *Una teoria liberale dello Stato e del governo*

La preoccupazione dei pubblicisti della "Scuola di Parigi" volta a limitare l'azione del potere esecutivo non corrisponde ad un loro disinteresse rispetto alla teoria dello Stato e del governo, ne è anzi il necessario complemento. A differenza degli economisti inglesi, che limitavano il proprio ambito di analisi all'economia industriale, gli economisti francesi accordano un posto importante nei loro approfondimenti tanto alle questioni finanziarie (si è potuto parlare di studiosi di finanza già nel diciottesimo secolo), quanto a quelle di organizzazione amministrativa. La ricerca dell'imposta più giusta ha mobilitato gli sforzi dei fisiocratici (questa tradizione prosegue fino alla Terza Repubblica, con l'ultimo grande ministro delle Finanze liberale, Léon Say). Turgot aveva dato l'avvio a questo movimento, in quanto,

sia come intendente del Limosino che al ministero, si applicò costantemente per migliorare i servizi, allora così scadenti, dell'amministrazione¹⁰⁹.

La filosofia liberale della Scuola di Parigi è una filosofia del diritto, ancor prima di essere una riflessione sulla produzione, la distribuzione ed il consumo delle ricchezze. Molti "economisti" della "Scuola" hanno ricevuto una formazione giuridica prima di dedicarsi all'economia politica: tanto il *Trattato di legislazione* di Charles Comte, quanto il *Trattato di economia politica*

108. Trad. it. Bompiani, Milano 1947.

109. A.Liesse, *Courcelle-Seneuil*, supplemento al *Nouveau dictionnaire d'économie politique* di Say e Chailley, Guillaumin, Parigi 1900, p. 118.

di Say hanno costituito momenti importanti nella formazione della prima generazione della Scuola di Parigi. Scritto durante l'esilio inglese di Comte, il quale, lo abbiamo visto, in quel periodo si era legato strettamente a Bentham, il *Trattato di legislazione* (1827), che sarà completato dal *Trattato della proprietà* (1834), ha l'ambizione, secondo G. de Molinari, di esporre

le leggi naturali che presiedono allo sviluppo della società, così come le cause che possono ostacolarne i progressi. Il suo scopo era di applicare alle scienze morali le stesse procedure di osservazione che hanno permesso alle scienze fisiche di realizzare progressi tanto rapidi. [...] Non c'è nulla di più interessante del suo rifiuto dei sistemi concepiti indipendentemente dall'osservazione dei fatti, in particolare del sistema di Rousseau¹¹⁰.

a) *La critica della privatizzazione dello Stato e della statalizzazione dello spazio privato*

Quel che separa il liberalismo della Scuola di Parigi dal conservatorismo legittimista e dottrinario non è che il primo milita contro lo Stato, ma che, esattamente al contrario, esso ha l'ambizione di ricollocare lo Stato nello spazio pubblico, mentre l'azione dei conservatori e dei socialisti, permeabili ai gruppi di pressione protezionisti, mira alla sua privatizzazione, a vantaggio di caste o categorie professionali privilegiate.

Lungi dal propugnare l'inattività dello Stato, la Scuola di Parigi, tramite una denuncia dell'

interesse privato coperto dal velo dell'interesse generale, [intende] preparare i materiali per tutte le leggi, per tutte le grandi misure sociali¹¹¹.

Nella grande tradizione di Turgot, lo Stato liberale deve difendersi contemporaneamente dalle coalizioni industriali, dalle chiese e dalle corporazioni degli insegnanti, religiose o laiche che siano. L'opera già realizzata dalla Rivoluzione pone la Scuola di Parigi in una situazione particolare rispetto alla scuola inglese. Al contrario di Ricardo e dei manchesteriani, la Scuola di Parigi non ha di fronte a sé un'aristocrazia ripiegata sui propri privilegi e la critica liberale è qui essenzialmente una critica al mondo imprenditoriale.

110. G. de Molinari, voce *Charles Comte* in *Dictionnaire d'économie politique*, vol. 1, Guillaumin, Parigi 1852, pp. 446- 447.

111. “Introduction à la troisième année”, *Journal des économistes*, dicembre 1843, p. 2.

Louis Reybaud offre una sintesi delle derive del governo “rappresentativo” in questo campo, osservando che

sotto varie forme e con l'aiuto di una grande varietà di combinazioni, il Tesoro pubblico sembrava diventare sempre più una cassa di soccorso per le speculazioni private¹¹². [...] Se le casse dello Stato continuano a mettersi al servizio dei privati, con la facilità e la generosità che le contraddistinguono, ne deriverà che tutti gli occhi si volgeranno verso la manna ufficiale e tutti gli sforzi verso il modo di ottenerne una parte. Pertanto, ci saranno per i connazionali due generi di industria e due tipi di operazioni; le prime realizzate con il proprio denaro, le altre con il denaro di tutti¹¹³.

Dopo aver denunciato gli illusori vantaggi della sovvenzione e del prestito “pubblico”, sottolineando che «pubblica utilità e distruzione arbitraria sono due espressioni inconciliabili»¹¹⁴, l'autore conclude con un quadro profetico degli effetti perversi della dipendenza dell'economia dal Tesoro:

Quali speranze questa parola magica, “indennità”, ha già suscitato! Ogni industria si basa ormai sullo Stato per l'assistenza che le assicura benefici tranquilli, uniformi e costanti. Al minimo scompiglio apportato nell'equilibrio della sua esistenza, è verso il Tesoro pubblico che essa si rivolge, reclamando aiuto e invocando diritti acquisiti¹¹⁵. [...] Ecco dunque il governo finanziatore di un gran numero di industrie. Che cosa avverrà, se altre industrie giungeranno al punto da convertirsi in compagnie di assicurazione contro il progresso? È evidente che, se questo regime avesse potuto durare ed estendersi, il Tesoro non sarebbe più di sua proprietà. Abituare le industrie private alle elargizioni dello Stato equivale a fornire loro un detestabile servizio, a volgere la loro attività verso l'intrigo, a rimuovere il movente che le dovrebbe animare. [...] Tale situazione durerà fino a quando questo sistema non morirà a causa dei propri eccessi e ci saranno in Francia solo industrie morenti accanto ad un Tesoro esaurito.

Ecco il punto. Si vede bene che il profetismo attribuito a Bastiat è in realtà di tutta la scuola. Ancora una volta, come attesta la conclusione di Reybaud, la Scuola di Parigi critica il sistema degli incentivi e delle sovvenzioni, non a nome di un imprecisato anarco-capitalismo *ante litteram*, ma in nome del servizio pubblico.

112. L. Reybaud, “Des largesses de l'État envers les industries privées. Primes – Subventions – Prêts d'argent – Garanties d'un minimum d'intérêt – Indemnités”, *Journal des économistes*, maggio 1842, p. 105.

113. *Ivi*, p. 107.

114. *Ivi*, p. 114.

115. *Ivi*, p. 115.

Se la politica del “giusto mezzo” si riduce a cedere ai gruppi di pressione meglio organizzati, essa tende non allo Stato come organizzazione di interesse generale, bensì allo Stato privatizzato. Si deve perciò intendere la parola di Guizot, “arricchitevi”, nel senso di “arricchitevi a spese dei consumatori”. Al contrario, la speranza dei rivoluzionari liberali è che l’equazione utilitarista della “felicità per il maggior numero di persone” e, di conseguenza, del governo democratico, finirà per trionfare. Sono, infatti, i consumatori ad essere “il maggior numero di persone”, poiché se i produttori sono in numero limitato, come lo sono gli elettori in un regime censitario, tutti i cittadini, senza eccezione, sono consumatori. Si noterà che, nella tradizione di Condorcet, questa equazione è matematica¹¹⁶ e non ha nulla in comune con lo spettro tocquevilliano di uno “Stato democratico”, il cui principio di uguaglianza minaccerebbe l’individuo.

Se, per i liberali, la difesa del consumatore è predominante sulla difesa dell’impiego, è perché essa corrisponde all’interesse generale (tutti sono consumatori), mentre solo una parte della popolazione lavora. Osservando che l’interesse generale non è incarnato dal produttore o dal lavoratore, ma dal consumatore, la Scuola di Parigi attacca al contempo i fondamenti del sansimonismo e quelli del laburismo, preparando così la critica definitiva che il marginalismo farà del valore-lavoro negli anni Settanta.

b) *La questione dei servizi collettivi e dei “lavori pubblici”*

Nell’ottica dei pubblicisti della Scuola di Parigi, la linea di demarcazione non passa più tra i servizi pubblici, che saranno assicurati dallo Stato, e i servizi privati. Tutti i servizi che hanno un valore (nel senso economico del termine) sono equivalenti: l’idea era già stata accennata da Smith, il quale riteneva che «l’uomo che risparmia è un benefattore pubblico», e sviluppata da Bastiat nel capitolo «Servizi privati, servizio pubblico» delle *Armonie economiche*.

Non è dunque dalla neutralità o dal non-intervento che la Scuola di Parigi deduce i principi dell’azione dello Stato e dei suoi limiti, ma è ancora – come per l’insegnamento e la ricerca – dalla teoria dei prodotti immateriali produttivi e improduttivi, così come è stata sintetizzata da Ambroise Clément. La problematica affrontata dalla Scuola di Parigi in questo ambito

116. Si veda Condorcet, *Tableau général de la science qui a pour objet l’application du calcul aux sciences politiques et morales*, in *Œuvres*, Firmin Didot, Parigi 1849, pp. 540-573; *Sur les élections*, in *Œuvres*, pp. 637-644; *Eléments du calcul des probabilités, et son application aux jeux de hasard, à la loterie et aux jugements des hommes, avec un discours sur les avantages des mathématiques sociales*, Royez, Parigi 1805.

non consiste nello stabilire se tali beni sono pubblici o privati, ma se sono produttivi o improduttivi:

Un'amministrazione civile che s'impegnasse a gestire con mezzi efficaci, ma il più possibile semplici e poco costosi, gli interessi collettivi, in modo che non possano essere lasciati convenientemente alle cure dell'attività individuale – [vale a dire] riscuotendo le imposte che i servizi pubblici rendono indispensabili, per proteggere, senza intralciarli, gli sviluppi regolari dell'attività generale e prevenire i pericoli o gli atti nocivi nei casi, poco numerosi, in cui il cattivo risultato delle misure preventive non sarà uguale o superiore a quello che si tratterà di prevenire – assolverà così ad una missione la cui utilità e, di conseguenza, la cui produttività non potranno essere contestate. Ma un'amministrazione che, invece di limitarsi a proteggere al meglio possibile le libere e legittime applicazioni dell'attività generale, pretendesse di dirigerle o di regolamentarle per ogni verso; che si credesse autorizzata in molti casi a prendere agli uni per dare agli altri; che, per estendere dappertutto la propria azione, peggiorasse sempre più i servizi pubblici e accrescesse incessantemente e smisuratamente il personale amministrativo [...] una tale amministrazione, presa in massa, meriterebbe assai poco di essere considerata produttrice di utilità¹¹⁷.

Si sottolinea qui che i concetti di produttività ed improduttività non corrispondono alla retorica pseudo-liberale oggi ostentata a proposito del governo e della riforma dello Stato. Un'amministrazione non è produttrice di utilità perché fa più o meglio con meno, ma perché si guarda bene dal sostituirsi agli amministrati in veste di produttore.

L'ingegnere Jules Dupuit tenterà di dare un primo fondamento teorico alla misura di questa utilità pubblica. Quindi, a partire da una critica della teoria del valore-utilità di Say, al quale rimprovera di limitarsi al valore di scambio, Dupuit tratteggia una teoria pre-marginalista del valore soggettivo:

Esaminando più da vicino i fatti, si è portati a riconoscere in ogni oggetto già consumato, un'utilità variabile per ogni consumatore. [...] Tutti i prodotti consumati hanno un'utilità differente, non solo per ogni consumatore, ma per ognuno dei bisogni per la cui soddisfazione egli li impiega¹¹⁸ [...]. L'economia politica deve prendere come misura dell'utilità di un oggetto il massimo sacrificio che ogni con-

117. A. Clément, *Produits immatériels*, in *Dictionnaire d'économie politique*, p. 451.

118. J. Dupuit, "De l'utilité et de sa mesure: de l'utilité publique", *Journal des économistes*, luglio 1853, pp. 10-11.

sumatore sarà disposto a fare per procurarselo [...]. L'unica utilità reale esistente è quella che si accetta di pagare¹¹⁹.

Dupuit pone poi la questione fondamentale:

Come stabilire che l'utilità di un'opera pubblica è abbastanza grande per giustificare le spese necessarie alla sua realizzazione?¹²⁰.

Questa domanda, d'altra parte, non dà luogo, all'interno della Scuola di Parigi, alla varietà di risposte che si potrebbe supporre: Say, infatti, si era già pronunciato in un senso che avrebbe trovato d'accordo tanto l'allievo dell'Ecole Polytechnique Michel Chevalier, quanto l'ingegnere dell'Ecole des Ponts et des Chaussées Dupuit, affermando che

le strade e i canali sono opere pubbliche molto dispendiose, anche in un Paese in cui siano state decise a ragion veduta e facendo attenzione ai costi. Tuttavia, è probabile che, nella maggior parte dei casi, il servizio che ne trae la società ecceda di molto la spesa annuale che gli causano¹²¹.

Come riassume Michel Chevalier, nel suo corso al Collège de France,

ai giorni nostri, l'intervento del governo [nei lavori pubblici] si presenta con un carattere diverso rispetto al passato e si raccomanda per altri motivi. [...] L'intervento del governo nei lavori pubblici non deve tuttavia costituire un monopolio. Niente di meglio che chiamare le forze e i capitali dell'industria privata a concorrervi. Esamineremo in questa sede i diversi sistemi proposti o messi in pratica per unire a questo scopo gli sforzi dei poteri pubblici a quelli dei semplici cittadini¹²².

Un'altra differenza rispetto alla retorica pseudo-liberale dei leader di oggi è che il senso storico della rivoluzione liberale si accompagna, nei pubblicisti della Scuola di Parigi, ad una diffidenza nei confronti della «passione per le riforme», come affermerà Wolowski. Il «riformatore» è il più delle volte assimilato al socialista, come spiega il volume di Louis Reybaud intitolato

119. *Ivi*, pp. 13-14.

120. *Ivi*, p. 18.

121. Citato da J. Dupuit in *op. cit.*, p. 18.

122. M. Chevalier, “Cours d'économie politique du Collège de France, Discours d'ouverture de l'année scolaire 1842-1843”, *Journal des économistes*, febbraio 1843, p. 324 e 325 (trad. it. *Discorso terzo. Anno 1842-1843*, in Id., *Corso di economia politica*, Biblioteca dell'Economista, Torino 1864, pp. 27-28).

Études sur les réformateurs contemporains (1848), in cui l'autore passa al vaglio i progetti di Saint-Simon, Fourier e Owen.

2.3 Una teoria della proprietà e della “spoliazione legale”

Parafrasando la celebre formula dei neo-kantiani, si potrebbe dire che, per i pubblicisti della prima generazione della “Scuola di Parigi”, “comprendere Say equivale a superarlo”. Infatti, Bastiat, Molinari e Guyot non si limitano a proseguire la riflessione di Say sulla produzione, la distribuzione ed il consumo delle ricchezze, ma gettano anche le basi di una concezione dell'economia politica come analisi e critica della *spoliazione legale*. La modalità di acquisizione delle sussistenze, e non più solo della creazione delle ricchezze, caratterizza così il pensiero teorico della Scuola di Parigi. Nel saggio *L'industrie et la morale* (1825), Dunoyer aveva distinto sei tipi di organizzazione sociale: i popoli selvaggi, i popoli nomadi, i popoli che sfruttano la schiavitù, i popoli dotati di privilegi, i popoli che hanno rimpiazzato i privilegi con la passione per le cariche pubbliche e, infine, i popoli semplicemente industriosi. Gli ultimi due tipi si trovavano in conflitto all'epoca della Restaurazione.

Il progetto principale di Bastiat era quello di sviluppare sociologicamente, più che economicamente, tali premesse di Dunoyer, arrivando persino a dichiarare che «se la *spoliazione* non esistesse, in presenza di una società perfetta, le scienze sociali sarebbero senza scopo»¹²³. In una nota dell'edizione Guillaumin della prima serie dei *Sofismi economici*, Prosper Paillotet ci svela che Bastiat aveva dichiarato, alla vigilia della sua morte:

Un lavoro molto importante da fare, per l'economia politica, è quello di scrivere la storia della Spoliazione. È una lunga storia, nella quale appaiono le conquiste, le migrazioni dei popoli, le invasioni e tutti i funesti eccessi della forza alle prese con la giustizia. Di tutto questo restano ancora oggi delle tracce visibili e si incontra una grande difficoltà nella soluzione delle questioni poste nel nostro secolo. Non si arriverà a questa soluzione, finché non si sarà ben constatato in che cosa e come l'ingiustizia, prosperando in mezzo a noi, spadroneggia tra le nostre mura e nelle nostre leggi¹²⁴.

Bastiat, che morì prematuramente, ha potuto soltanto abbozzare questo studio della spoliazione e, in particolare, del suo aspetto legale, in testi come *La*

123. F. Bastiat, *Fisiologia della spoliazione*, in *Sofismi economici*, cit., p. 121.

124. F. Bastiat, *Ceuvres complètes*, 4^e ediz., vol. 4, Guillaumin, Parigi 1878, pp. 125-126.

*legge, Spoliazione e legge*¹²⁵ e *Fisiologia della spoliazione*, che apre la seconda serie dei *Sofismi economici*. Nell’ottica di un’analisi storica e critica di tale concetto, il popolo, entità che si presenta come ancora mitica in Michelet, diviene concreto e va a corrispondere al gruppo sociale delle vittime della spoliazione legale. È l’approfondimento storico a smentire la dialettica di ispirazione hegeliana utilizzata da Proudhon nel suo sistema di «contraddizioni economiche»¹²⁶ e che accredita, secondo Bastiat,

quell’opinione secondo cui le nazioni moderne sono composte da tre classi: aristocrazia, borghesia e popolo. Da qui si conclude che tra le ultime due classi c’è lo stesso antagonismo esistente tra le prime due. La borghesia, si dice, ha rovesciato l’aristocrazia e si è messa al suo posto. Rispetto al popolo, essa costituisce un’altra aristocrazia e sarà a sua volta da esso rovesciata. Da parte mia, non vedo nella società che due classi: da una parte dei conquistatori che occupano un Paese, s’impadroniscono delle terre, delle ricchezze, del potere legislativo e giudiziario; dall’altra un popolo vinto, che soffre, lavora, cresce, spezza le sue catene, riconquista i suoi diritti, si governa in qualche modo – a lungo malamente –, è vittima di molti ciarlatani, è spesso tradito dai suoi difensori, si illumina con l’esperienza e arriva progressivamente all’uguaglianza attraverso la libertà, ed alla fraternità attraverso l’uguaglianza¹²⁷.

Come avevamo osservato in precedenza, la “Scuola di Parigi” è una mente collettiva: Bastiat condivide le proprie ricerche con gli altri membri e, in particolare, con Ambroise Clément, al quale si deve l’ossimoro “spoliazione legale”, in un articolo che ha appunto questo titolo. Questi annuncia così il proprio intento:

Tra i progressi che l’opinione pubblica dovrà fare, in Francia, per giungere ad una corretta valutazione degli interessi generali, ce n’è uno, soprattutto, che ci sembra auspicabile e urgente, ossia che si stabilisca, con più precisione di quanto non

125. Trad. it. in Id. *Ciò che si vede e ciò che non si vede*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 105-153 e 169-181.

126. La dialettica hegeliana fu insegnata a Proudhon da Karl Marx e Karl Grün, in occasione del loro soggiorno a Parigi, all’epoca in cui, in particolare con una raccolta pubblicata nel 1844 sotto il titolo di *Deutsch-französische Jahrbücher*, il filosofo francese si prefiggeva di contribuire al riavvicinamento tra le filosofie tedesche e i rivoluzionari suoi connazionali. Questa influenza spingerà Proudhon a redigere il suo *Sistema delle contraddizioni economiche* (trad. it., Edizioni della rivista Anarchismo, Catania 1975), sotto forma di una serie di antinomie presa in prestito da questa nuova metafisica tedesca. Le *Armonie economiche* di Frédéric Bastiat possono essere considerate l’abbozzo di una risposta liberale a questo sistema.

127. F. Bastiat, *Individualisme et fraternité*, Presse de l’université libre de Paris, Parigi 2006, pp. 8-9.

si sia fatto finora, tutto ciò che riguarda la spoliazione o il furto. La confusione esistente tra gli intellettuali a questo riguardo ci pare essere una delle principali cause della mancanza di accordo sulla natura delle riforme che occorre apportare nelle nostre istituzioni e del favore che ottengono troppo facilmente, tra noi, alcuni sistemi sovversivi di ogni ordine sociale regolare. Noi ci proponiamo di fornire, in questo articolo, alcune indicazioni volte a dissipare la confusione segnalata e a far riconoscere il FURTO sotto le varie forme in cui esso si può presentare. E dal momento che la nozione di furto non può essere completa senza un'idea precisa della cosa su cui esso si esercita, inizieremo col ricordare i principali caratteri della Proprietà¹²⁸.

Qui, Clément, come Dunoyer, va oltre Locke. La proprietà, per lui come per Dunoyer, non si riduce ad un diritto naturale o convenzionale, ma, in quanto

scopo e [...] frutto del Lavoro, è composta da tutti gli utili creati dall'uomo che, allo stato degli strumenti di produzione o dei prodotti immediatamente riferibili ai nostri bisogni, costituiscono il fondamento della nostra esistenza¹²⁹.

La portata filosofica di questa tesi è considerevole, perché stabilisce il carattere sostanziale della proprietà. Pertanto, la nozione di servizio pubblico deve essere definita a partire dalla proprietà e non a suo discapito.

L'esperienza di tutti i popoli testimonia che la proprietà si forma e si accumula tanto più rapidamente quanto più il lavoro è illuminato e libero e quanto più la facoltà di godere e di disporre dei suoi prodotti è meglio garantita a ciascuno. Questa garanzia deve essere l'oggetto principale delle leggi e dei servizi pubblici¹³⁰.

Ora,

Il *furto* è la violazione della proprietà. Le sue forme sono estremamente varie, ma si può sempre riconoscerlo per questo aspetto: esso priva di tutta o di parte della proprietà coloro che l'hanno creata attraverso il lavoro o a cui è stata liberamente trasmessa dai suoi creatori, per darla ad altri che non hanno nessuno di questi titoli. Gli effetti generali del furto sono di indebolire, o persino di sopprimere del tutto, a seconda che esso sia più o meno praticato, le ragioni del lavoro e del risparmio e, di conseguenza, di impedire la formazione delle proprietà. Esso scoraggia le abitudini

128. A. Clément, "De la spoliation légale", in *Journal des économistes*, 1848, p. 363.

129. *Ibidem*.

130. *Ivi*, p. 364.

di attività e di previdenza, privandole della loro ricompensa naturale; sviluppa, al contrario, la pigrizia, la sregolatezza e tutti i vizi che generano la miseria; tende così alla progressiva degradazione della specie umana e alla sua totale distruzione.

Il furto non è praticato solamente dai singoli, ma anche dai governi:

Il furto si realizza mediante la forza o con mezzi fraudolenti. Può essere praticato direttamente da individui isolati o indirettamente, mediante il governo, vale a dire dalle persone che dispongono dell'autorità e della forza pubblica. Nel primo caso, quello in cui i ladri agiscono senza la complicità dei governi, gli effetti del furto sono generalmente limitati, perché il potere pubblico, la resistenza individuale e la disapprovazione generale si uniscono per fermarli. Nel secondo caso, quello in cui il furto si realizza tramite lo Stato, i suoi effetti sono incomparabilmente più disastrosi e duraturi, non soltanto perché esso è in questo caso sostenuto dalla forza pubblica, ma anche perché l'approvazione legale che gli viene data tende a farlo considerare, da quelli che se ne avvalgono, come l'esercizio di un diritto legittimo e che, con il tempo, finirà per essere accettato come tale da quegli stessi che ne risultano depauperati. Tra i furti compiuti sotto la guida o con l'assenso dei governi, ci sono quelli in cui viene impiegata solo la forza materiale, e non si cerca di nascondere: tali sono quelli che si sono praticati a lungo attraverso la guerra, quando questa era seguita dalla depredazione dei vinti o dal loro assoggettamento nella condizione di schiavo o di servo della gleba. Gli altri furti *legali*, vale a dire operati o permessi dall'autorità pubblica, si fondano, indipendentemente dalla forza materiale, su alcuni pregiudizi, che i depredatori si sforzano di alimentare il più possibile, o su alcune false nozioni relative agli interessi comuni¹³¹.

Clément elenca poi i vari tipi di spoliazioni legali, praticate attraverso la strumentalizzazione privata dello Stato: furti aristocratici, furti monarchici, furti legalizzati, furti industriali, furti con pretese filantropiche e, infine, furti amministrativi. La perversione della legge in un regime rappresentativo si traduce, in particolare, nella persistenza dei furti legali, che si supponeva fossero stati sradicati dall'abolizione delle corporazioni. Lo studioso nota che restano tracce dell'Ancien Régime

nel potere che il governo si è attribuito di regolare alcune professioni, di sottometterne l'esercizio ad una propria autorizzazione preliminare e di limitare il numero delle persone che vi si possono dedicare. Queste professioni sono il mediatore, l'agente di cambio, il notaio, l'avvocato, lo stampatore, il libraio ed altre ancora. Le tariffe

131. *Ibidem*.

dei salari o degli onorari imposti ad alcune di queste professioni non impediscono affatto ai titolari di far pagare i loro servizi più di quanto non valgano realmente, vale a dire più di quanto non otterrebbero in regime di libera concorrenza. La prova di questa estorsione si trova nel valore venale attribuito al titolo, che conferisce la facoltà di esercitare tali professioni¹³².

Il laburismo, o come lo definisce più precisamente Bastiat, il *sisifismo*, quella che oggi viene eufemisticamente chiamata la politica del lavoro, è una delle leve più sperimentate della spoliazione legale:

Di tutti i furti legalizzati che le nostre istituzioni fanno ancora pesare su di noi, i più importanti e disastrosi sono quelli ottenuti con l'applicazione del presunto sistema protettivo dell'industria nazionale. [...] Un aumento del lavoro non equivale, in tutti i casi, ad un aumento di ricchezze. Il lavoro è un vantaggio solo in ragione di quello che produce e lo scopo da perseguire non è tanto quello di moltiplicare i lavori, ma piuttosto di renderli più produttivi [...]

Ecco altri risultati del regime protezionistico.

- 1) Privando le industrie protette dello stimolo costituito dalla concorrenza straniera, esso tende a conservare la loro inferiorità relativa in tutto ciò che riguarda aspetti modificabili come, ad esempio, l'imperfezione dei procedimenti industriali. I loro progressi ne risultano così ritardati.
- 2) Provocando le *rappresaglie*, o la reciprocità delle barriere doganali, esso restringe gli sbocchi e, di conseguenza, gli sviluppi di tutte le industrie davvero *nazionali*, ossia di quelle che ricevono, in ogni Paese, vantaggi speciali e migliori condizioni di successo di quanti ne trovino altrove. Esso limita anche l'uso che potremmo fare delle diversissime forze naturali che la Provvidenza ha ripartito in maniera disuguale tra le varie regioni e priva tutte le nazioni della facoltà di impiegare i propri fondi produttivi nella maniera più vantaggiosa per tutti.
- 3) Impedendo, per quanto possibile, la mescolanza di interessi che condurrebbe al libero sviluppo delle relazioni commerciali tra i popoli, esso li priva del mezzo più potente per assicurare la pace generale e liberarsi degli enormi sacrifici che gli eserciti permanenti impongono loro.
- 4) Infine, il sistema protezionistico permette ad una parte dei produttori nazionali, in particolare ai grandi proprietari terrieri ed alle grandi imprese manifatturiere, di innalzare i prezzi dei propri prodotti ben al di sopra di quelli che la concorrenza generale dei produttori di tutte le nazioni determinerebbe, liberando così la massa

132. *Ivi*, p. 366.

dei consumatori di un onere annuale, la cui importanza, secondo alcune valutazioni prudenti, supera, in Francia, l'ammontare di tutti i tributi perduti dallo Stato¹³³.

Affrontando il problema dei furti industriali, Ambroise Clément ritiene che

le restrizioni alla concorrenza [...] sono legittime solo nella misura in cui la concentrazione produce, nel prezzo di costo dei prodotti, una riduzione di cui beneficiano i consumatori. Quando essa non offre questo beneficio, tendendo solo a monopolizzare i lavori, a vantaggio esclusivo degli imprenditori, diventa un modo di taglieggiare sia i consumatori che gli operai. Essa è allora molto nociva per la società e l'autorità pubblica deve seriamente impedirle¹³⁴.

I socialisti attribuiscono impropriamente il nome di accumulazioni «capitalistiche» alle concentrazioni artificiali di capitali, dovute ai monopoli concessi o creati artificialmente dallo Stato. La moltiplicazione di queste fortune create dalla protezione è un tratto peculiare della Monarchia di Luglio. Tale deriva del regime rappresentativo segna la fine delle speranze liberali, nate dalle rivoluzioni del 1789 e del 1830.

Abbiamo, tra noi, moltissimi esempi di concentrazioni di imprese industriali, aventi quest'ultimo carattere. Le industrie vetrarie di Saint-Gobain e di Saint-Quirin sono arrivate, rovinando o acquistando le imprese rivali, a fondare un monopolio che oggi permette loro di vendere i propri prodotti ad un prezzo del 40% superiore a quello che avrebbero potuto fissare fabbriche di media grandezza. Alcune imprese metallurgiche sono giunte, con gli stessi metodi, a stabilire, in diverse parti della Francia, monopoli simili. Le miniere di carbone di Anzin, in un primo tempo divise in più concessioni che avrebbero dovuto formare altrettante imprese rivali, sono diventate di proprietà di una sola compagnia che, per mezzo di questo monopolio, ha potuto realizzare enormi profitti, mantenendo i propri operai in una miseria estrema. [...] L'accaparramento dei mezzi di produzione in vista della costituzione di monopoli è già vietato dalle nostre leggi, ma queste leggi non sono mai state applicate ai monopolisti più potenti¹³⁵.

La borghesia guizotiana che si oppone alla logica dell'impresa liberale, come Say l'aveva concepita, viene presa di mira da Clément:

133. *Ivi*, pp. 366-368.

134. *Ivi*, p. 370.

135. *Ivi*, pp. 370 e 371.

Alcune scandalose fortune sono state usurpate, in Francia, soprattutto durante gli ultimi quindici anni, con le modalità appena segnalate. Queste hanno giustamente suscitato l'indignazione della parte onesta della popolazione e invano l'autorità pubblica dell'epoca ha cercato di dissimulare la propria deplorabile debolezza, quando non la propria connivenza, sotto il pretesto che la repressione di tali spoliazioni avrebbe attentato alla libertà delle transazioni o che l'illegalità dei mezzi con cui erano state compiute era molto difficile da accertare¹³⁶.

Nel capitolo sui furti "filantropici", si ritrovano gli accenti profetici dei *pamphlet* di Bastiat:

Malgrado le numerose imperfezioni dei costumi che esistono ancora nelle società attuali, non si può ignorare che i sentimenti di benevolenza, pietà e commiserazione per la sofferenza sono più vivi ed universali ai nostri giorni di quanto lo siano mai stati. Ciò è sufficientemente dimostrato da molti fatti, in particolare dal crescente numero di organizzazioni private di beneficenza e dall'abbondanza dei doni volontari che si raccolgono, ogni volta che si tratta di soccorrere popolazioni colpite da inondazioni, incendi o altri flagelli. La carità legale, ossia quella operata dal governo per mezzo dei contributi pubblici, è dunque meno necessaria al giorno d'oggi di quanto non lo fosse in alcuna altra epoca e pensiamo che potrebbe essere soppressa, senza che questo comporti un minor numero di disgrazie alleviate.

Soccorrere i nostri fratelli nell'umanità, quando li vediamo in preda al bisogno ed alla sofferenza, non è un atto che ci sembra debba essere imposto o compiuto dall'autorità pubblica, poiché, sostituendosi alla beneficenza privata, la rende, in apparenza, molto meno necessaria e, senza poterla mai rimpiazzare adeguatamente, tende a sopprimerla. La somma di tutti gli aiuti *pubblici* distribuiti ogni anno in Francia è di sicuro molto inferiore a quella liberamente utilizzata dalla beneficenza privata e dalla moltitudine di Associazioni caritatevoli indipendenti dal governo; ebbene, è certo che questi ultimi aiuti sarebbero incomparabilmente più abbondanti, se non fossero limitati dal pensiero che i poveri potranno comunque rivolgersi alle strutture pubbliche. La carità legale non aumenta dunque l'abbondanza degli aiuti, ma è anzi, al contrario, molto probabile che la riduca in maniera considerevole.

Ora, che cosa accadrà, qualora si cerchi di mettere in pratica le imprudenti dichiarazioni fatte, al termine della rivoluzione di Febbraio, a proposito del diritto all'assistenza o al lavoro, che lo Stato dovrebbe garantire a tutti? Non è evidente che l'applicazione di simili principi, se fosse praticabile, tenderebbe ad annientare totalmente la carità privata, a spegnere, col tempo, tutti i sentimenti di benevolenza e di commiserazione? E, dall'altro lato, se l'assistenza pubblica non è più eventuale, se

136. *Ivi*, p. 371.

diventa un diritto per tutti coloro che potranno reclamarla, se ognuno è dispensato dallo Stato dalla responsabilità nei confronti della sua stessa esistenza e di quella della propria famiglia, quale larga strada si spalancherebbe alla propagazione di tutti vizi che generano miseria ed una progressiva moltiplicazione delle classi povere e parassite? Non appena l’assistenza diventa un diritto garantito, non vi è più alcun motivo per non abbandonarsi a tutti gli impulsi dell’imprevidenza e della pigrizia: perché affaticarsi, perché cercare di acquisire o sviluppare facoltà utili, perché ridurre i propri bisogni, perché astenersi dal formare nuove e numerose famiglie, quando si ha, in ogni caso, il diritto di richiedere alla società sufficienti mezzi di sussistenza? Con il pieno esercizio di un simile diritto, è evidente che, diventando la posizione dei *fornitori* ancora più intollerabile, la loro emigrazione nel campo degli assistiti crescerà in maniera esponenziale. Così, l’intera società si troverà presto nella situazione di reclamare il diritto all’assistenza; bisognerà allora capire come lo Stato potrà garantirle questo diritto. Concludiamo che nessuno dovrebbe avere il diritto di vivere a spese altrui e che le opinioni filantropiche dei nostri moderni riformatori avranno come unico risultato quello di sostituire agli aristocratici ingioiellati di cui ci siamo liberati, un’aristocrazia indigente che non sarebbe meno oppressiva nei confronti dei veri lavoratori¹³⁷.

Affrontando, per finire, la questione dei furti amministrativi, Clément evidenzia il paradosso del regime rappresentativo francese, incarnato da Guizot:

Tutte le funzioni amministrative o di governo, che non hanno il carattere di un servizio utile alla nazione, e tutti i servizi utili, ma complicati più del necessario o remunerati al di là del loro valore, costituiscono una spoliazione a spese della massa dei contribuenti e a vantaggio delle classi che traggono i loro mezzi di sussistenza dalle entrate pubbliche¹³⁸.

2.4 La “legge degli sbocchi” di Say e il libero scambio

Se il *laissez-faire* non è un “lasciar fare”, né il *laissez-passer* un “lasciar passare”, insomma, se il libero scambio è una licenza solo agli occhi dei socialisti e dei conservatori, è perché questi principî sono dedotti da una legge rigorosamente stabilita da Say: la legge degli sbocchi. L’enunciato di questa legge è semplice: i prodotti si scambiano con prodotti.

137. *Ivi*, pp. 371-373.

138. *Ivi*, p. 373.

I prodotti si comprano tra loro. Ciascun produttore è interessato alla produzione di tutti gli altri; i popoli alla prosperità degli altri popoli¹³⁹.

Say sottolinea giustamente la novità di questa dottrina. La verità alla base di essa non è sempre ammessa al giorno d'oggi, poiché rimetterebbe in discussione sia le politiche economiche nazionali che il costruttivismo da cui sono derivate le grandi istituzioni internazionali, essendo queste ultime tenute ad organizzare la cooperazione tra i popoli anziché la libertà degli scambi (rimediando così alle presunte carenze del mercato).

Come osserva ancora Say, «il commercio estero ci fa consumare i nostri prodotti sotto un'altra forma»¹⁴⁰. Questa realtà manda in frantumi la nozione di lavoro nazionale, che ha ispirato le politiche interne ed estere fino ai nostri giorni.

Ecco come Adolphe Blanqui, l'allievo di Say, riassume il carattere rivoluzionario della legge degli sbocchi:

È [...] la teoria degli sbocchi [di Say], che ha inferto il colpo decisivo al sistema esclusivo e preparato la caduta del regime coloniale. Questa bella teoria, del tutto fondata sull'osservazione scrupolosa dei fatti, ha dimostrato che le nazioni pagano i prodotti solo con altri prodotti e che le leggi che proibiscono loro di acquistare, impediscono loro di vendere. Nessuna disgrazia, pertanto, è priva di contraccolpi nel mondo. Quando il raccolto scarseggia in un luogo, le manifatture soffrono in un altro; quando la prosperità regna in un Paese, tutti i suoi vicini vi prendono parte, sia a causa delle richieste che ne derivano, sia per il basso prezzo dei prodotti che deriva dalla loro abbondanza. Le nazioni sono dunque solidali nella buona come nella cattiva sorte; le guerre sono follie che rovinano persino il vincitore e l'interesse generale degli uomini è quello di aiutarsi reciprocamente, invece che danneggiarsi come una politica cieca li ha spinti a fare per troppo tempo¹⁴¹.

A partire da questa teoria, che è universalmente conosciuta sotto il nome di “legge di Say”, si possono dedurre tre principi euristici che definiscono geneticamente il liberalismo francese, attraverso l'opera lasciata dalla “Scuola di Parigi”. Ci limiteremo qui ai principi che guidano il libero scambio.

139. J.-B. Say, sintesi del capitolo II, della III parte (“Delle cause che aprono maggiori o minori sbocchi ai nostri prodotti”) del *Corso completo di economia politica pratica*, UTET, Torino 1855, p. 1106.

140. *Ivi*, p. 1110.

141. A. Blanqui, *Histoire de l'économie politique*, 4^a edizione, Guillaumin, Parigi 1860, vol. 2, p. 183.

La teoria francese del valore-utilità si contrappone a quella del valore-lavoro della scuola inglese, nelle cui falle si insinuano i socialisti. In ogni caso, per Jean-Baptiste Say, Pellegrino Rossi o Joseph Garnier, il valore non è direttamente misurabile e, poiché non esiste un'unità di misura dei valori, è in realtà il valore di scambio che costituisce la misura indiretta dell'utilità delle merci. Senza scambio, il valore non è misurabile ed il sistema dei prezzi non può formarsi. Senza scambio, vale a dire senza un'auto-organizzazione “macroeconomica” dei prezzi, non esiste alcuna misura possibile del valore; da qui, la teoria del valore definito da Bastiat come “scambio di servizi”. Il libero scambio è all'origine della dottrina sociale della Scuola di Parigi, mentre il socialismo non può ammettere che il libero scambio costituisca il fondamento della solidarietà¹⁴².

È questa concezione del legame sociale, che spiega l'opposizione della Scuola di Parigi, a partire dagli anni Quaranta, nei confronti dei vari governi conservatori, occupati fino al 1848 dai “liberali” orléanisti. Tale opposizione è cadenzata da tre grandi avvenimenti:

1. il fallimento del trattato di unione doganale con il Belgio, nel 1842;
2. la campagna della lega di Cobden contro le leggi sui cereali (*corn laws*) e la sua vittoria, nel 1846;
3. la fondazione dell'associazione per la libertà degli scambi, il 1° luglio di quello stesso 1846.

Il fallimento del trattato di unione doganale con il Belgio (1842) – Non appena la Scuola di Parigi si è dotata degli strumenti che le permetteranno di prospere in maniera durevole, il *Journal des économistes* e la *Société d'économie politique*, una controversia segna il suo distacco rispetto ai dottrinari. Si tratta della questione relativa all'unione doganale con il Belgio. Ecco come Guizot presenta la posizione ministeriale su questo tema:

Paese di immensa produzione e di consumo troppo ristretto, il Belgio soffocava industrialmente nei propri confini e aspirava ardentemente ad un mercato più vasto del suo. Fu da questo Paese che ci pervenne la proposta formale dell'unione doganale, che, dal 1831, era tra i due Paesi oggetto di pubblicazioni, conversazioni e discussioni continue. Nel 1840, sotto il ministero di Thiers, era stata posta la questione ed intavolato un negoziato. Il discorso fu ripreso nel luglio del 1841; quattro conferenze ebbero luogo a Parigi, nel mese di settembre, tra alcuni ministri e vari commissari dei due Stati. Io le presiedevo. Da una parte e dall'altra,

142. Questa concezione si trova già, *in nuce*, in Boisguilbert, come ricorda il contributo di Gilbert Faccarello *supra*, [N.d.C.].

l'atteggiamento era improntato alla diffidenza: noi non volevamo far pagare troppo caro alla nostra industria e alle nostre finanze il vantaggio politico che doveva valerci l'unione doganale; i Belgi, da parte loro, volevano pagare al minor prezzo politico possibile il vantaggio industriale che ricercavano. Essi proposero tuttavia la soppressione di ogni confine doganale tra i due Paesi e l'istituzione di una tariffa unica e identica sulle loro altre frontiere. Era un'autentica e completa unione doganale. Ma vi aggiungevano espressamente la condizione che solo i doganieri belgi controllassero le frontiere belghe: l'ammissione di qualche migliaio di soldati francesi sul territorio belga, in uniforme da doganieri, sarebbe, diceva uno dei loro commissari, un attentato mortale all'indipendenza e alla neutralità del Belgio. Noi dichiarammo a nostra volta che la Francia non poteva affidare a doganieri belgi la salvaguardia dei propri interessi industriali e finanziari¹⁴³.

Quando altri ostacoli tanto temibili quanto quelli del colore delle uniformi erano sul punto di essere appianati, la lobby protezionista alzò il tono e rinviò il progetto alle calende greche. Lungi dall'urtare la presunta sensibilità liberale di Guizot, questo risultato lo sollevò. Come confessa nello stesso testo, egli fu

ben poco rammaricato da questo esito. Più approfondivo la questione, più mi convincevo che l'unione doganale franco-belga avrebbe avuto, per la Francia, alcuni inconvenienti che non sarebbero stati compensati affatto dai vantaggi politici che le si prospettavano. Questi ultimi erano più apparenti che reali e sarebbero stati acquistati ad un prezzo più caro di quanto valessero. Avremmo trovato in questa decisione una vanitosa soddisfazione, piuttosto che un concreto aumento di forza e di potenza. Qualunque cosa dicessero i sostenitori del provvedimento, il Belgio non si sarebbe mai completamente assimilato ed unito alla Francia; lo spirito di indipendenza e di nazionalità, che era prevalso nel 1830, si sarebbe mantenuto ed avrebbe provocato, nei rapporti tra i due Stati, incertezze, difficoltà e continue agitazioni. Sono persuaso che le quattro grandi potenze avrebbero immediatamente opposto all'unione doganale franco-belga una formale resistenza ed avrebbero ufficialmente reclamato la neutralità del Belgio, dichiarandola compromessa da un tale atto; l'Inghilterra e la Prussia erano già unite in questo eventuale disegno; la Russia si sarebbe affrettata a sostenerlo e l'Austria non si sarebbe azzardata a dissentire. Ma anche nell'ipotesi più favorevole, ammettendo cioè che non vi fosse stata alcuna azione da parte loro, nondimeno le quattro potenze sarebbero state profondamente offese e preoccupate; avrebbero perso ogni fiducia nella nostra saggezza politica e nella stabilità del regime di generale equilibrio che, dopo il 1830, d'intesa con noi, avevano stabilito in Europa;

143. F. Guizot, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, vol. 6, pp. 276-277.

si sarebbero di nuovo accordate contro di noi, vale a dire avrebbero intrapreso di nuovo la via delle coalizioni antifrancesi. E, nel momento stesso in cui avessimo accettato questa spiacevole situazione europea, avremmo causato un serio malcontento ed un grande scompiglio nelle principali industrie francesi; avremmo provocato forti agitazioni all'interno del Paese, esponendolo, all'esterno, al vento dei sospetti e delle alleanze ostili dell'Europa. Le inquietudini e le rimostranze dell'industria nazionale ebbero, presso di noi, importanza ben maggiore delle considerazioni diplomatiche, nell'abbandono del progetto di unione doganale franco-belga. Alla fine compimmo, lasciandolo cadere e rimpiazzandolo con la reciproca riduzione delle tariffe, tanto un atto di lungimiranza sul piano internazionale, quanto una misura di equità e prudenza nei confronti del Paese¹⁴⁴.

La “moderazione” di Guizot riassume in modo eloquente l'impotenza politica della teoria dottrinarista del “giusto mezzo” come filosofia di governo, “ordine all'interno e pace all'esterno”. Si ravvisano chiaramente, dietro le argomentazioni di Guizot, le difficoltà nelle quali la separazione tra liberalismo politico e liberalismo economico pone la politica dottrinarista. Nell'ottica dell'analisi istituzionalista degli economisti della Scuola di Parigi, l'accecamento protezionista di Guizot lo porta a credere che l'unione doganale sarebbe una vittoria politica destinata ad avere un prezzo economico. Lungi dall'agire in favore dell'interesse nazionale generale, quello dei consumatori, egli si preoccupa soltanto del lavoro cosiddetto «nazionale», vale a dire dell'interesse privato degli industriali, o piuttosto di alcuni industriali protetti dalle tariffe. È noto il motto di Guizot rivolto ai sostenitori del libero scambio: «Siate forti e vi sosterremo»¹⁴⁵. Queste parole non sono quelle di un liberale, ma di un politico, sensibile ai gruppi di pressione, e dimostrano, come diceva ironicamente Charles Dupin, che Guizot, piuttosto che mettere in pratica le proprie massime, trasformava le proprie pratiche in massime.

L'anti-protezionismo assoluto della Scuola di Parigi deriva invece dalla sua teoria dello Stato (l'interesse generale deve prevalere sugli interessi privati) e dalla filosofia naturale dello scambio, che si contrappone alla filosofia artificialista del lavoro sviluppata dai protezionisti e dai socialisti. Come scrive L. Wolowski:

144. F. Guizot, *op. cit.*, pp. 295-296.

145. Citato da Paul Leroy-Beaulieu nella voce *Michel Chevalier*, du *Nouveau dictionnaire d'économie politique* de Léon Say et Joseph Chailley, Guillaumin, Parigi 1900, 2^a ediz., vol. 1, p. 413.

Mediante un abile artificio argomentativo, i produttori la cui esistenza non è affatto minacciata si nascondono dietro l'imminente rovina di alcune aziende isolate, fondate unicamente sull'attrattiva del privilegio e troppo deboli per esistere in modo indipendente. Essi generalizzano un argomento valido tutt'al più in un circolo molto ristretto e, con il pretesto di scongiurare la distruzione di una fonte di prodotti indigeni, difendono i propri ricchi profitti. Inevitabilmente, questa protezione *difensiva* genera dunque false industrie, di cui il Paese fa le spese, subendo una vera imposta sul consumo; accresce oltre misura i profitti delle industrie create in condizioni normali di esercizio, regolandosi, non sui bisogni di chi lavora bene, ma su quelli di chi lavora male. Provoca così direttamente tutti gli abusi della routine e del monopolio; devia i capitali dalla loro destinazione naturale e sostituisce un lavoro che produce poco a quello che produce in abbondanza. È questa specie di protezione, tanto favorevole per i privilegiati quanto funesta per il Paese, che si sente continuamente invocare a spese della protezione *positiva*, che consisterebbe nel migliorare le condizioni del lavoro nazionale e nel metterlo in grado, grazie alla varietà e al basso prezzo dei suoi prodotti, di non temere alcuna concorrenza. La protezione *positiva* concilia tutti gli interessi, favorisce in misura equa tutti i diritti e permette all'intera nazione di approfittare dei suoi benefici¹⁴⁶.

La campagna della lega di Cobden contro le leggi sui cereali (corns laws) e la sua vittoria (1846) – La battaglia perduta sul trattato belga può far pensare che la politica del governo francese si ispiri in modo durevole al «sistema protettivo»¹⁴⁷. Ecco, però, che un formidabile movimento diffusosi Oltremarina risveglia le speranze dei pubblicisti della Scuola di Parigi.

Mentre i precursori della Scuola di Parigi avevano sempre preso le distanze dalla scuola inglese, i manchesteriani, sconvolgendo le abitudini francesi, inventano il movimento sociale. Nonostante il profluvio di elogi rivolti a Turgot, che sembrano essere uno degli esercizi di stile preferiti dalla Scuola di Parigi, la *Lega contro la legge sul grano* introduce davvero un contro-modello, poiché non è più dal potere esecutivo che si attende la riforma, bensì dall'azione della società civile. Dinanzi all'immobilismo della società francese, Michel Chevalier ritornerà al metodo di Turgot, per strappare il trattato di libero scambio con la Gran Bretagna, la quale, ironia della storia, negozierà con Cobden, nel 1860. Ciò non toglie che, rispetto al movimento inglese, questo trattato non può che essere percepito come un ripiego, poiché

146. L. Wolowski, "De l'union douanière entre la France et la Belgique", *Journal des économistes*, ottobre 1842, pp. 367-368.

147. Questo era il nome più diffuso tra gli economisti dell'epoca per ciò che oggi chiamiamo "protezionismo".

il giudizio della “Scuola di Parigi” sui trattati di commercio era sempre stato severo. Il fascino esercitato dalla *Lega contro la legge sul grano* sulla Scuola di Parigi dipende dal carattere *sociale e antiaristocratico* di questo movimento, carattere, questo, astutamente occultato dalla stampa nazionalista francese. Infatti, è la Bastiglia inglese che Cobden attacca, domandando l’abolizione

del privilegio più o meno esclusivo che l’aristocrazia terriera si è accordato di nutrire la popolazione, vendendole a prezzo di monopolio gli alimenti più essenziali¹⁴⁸.

Bastiat è il primo a misurare la portata internazionale del movimento inglese, nell’articolo che lo ha rivelato al grande pubblico, *De l’influence des tarifs français et anglais sur l’avenir des deux peuples*¹⁴⁹, e che fornirà la materia del suo primo libro, *Cobden et la ligue*¹⁵⁰. Anche Léon Faucher¹⁵¹ e Alcide Fonteyraud¹⁵² sono impegnati in questa campagna per sensibilizzare i Francesi alle sfide lanciate dalla lega di Cobden.

La fondazione dell’Associazione per la libertà degli scambi – Secondo Cobden, l’azione della lega inglese è destinata ad essere imitata negli altri Paesi interlocutori commerciali dell’Inghilterra e, in particolare, in Francia. La Società degli Economisti condivide tale auspicio:

Noi contiamo sugli sforzi dell’associazione che si organizza in Francia per difendere davanti alla nazione la causa della nazione stessa, nella persona dei consumatori. Noi non dobbiamo, è vero, abolire una tassa scellerata – o perlomeno così scellerata – sul pane; ma dobbiamo abolire le imposte sul ferro e sul carbone, pane dell’industria. Ecco la nostra questione dei cereali. È lo stesso problema posto in altri termini¹⁵³.

L’intento della “Scuola di Parigi” in questo campo si basa su un’autentica teoria della giustizia:

Ogni dazio protettivo è una tassa sul pubblico. In quale misura è conveniente o giusto che un’imposta sia riscossa da una classe di individui a spese del Paese? [...]

148. C. Dunoyer, “De l’agitation anglaise pour la liberté des échanges”, *Journal des économistes*, agosto 1845, p. 5.

149. Si veda *Journal des économistes*, ottobre 1844.

150. Trad. it. Stamperia del Fibreno, Napoli 1861.

151. L. Faucher, “Les lois sur les céréales en Angleterre”, *Journal des économistes*, luglio 1845.

152. A. Fonteyraud, “Abolition des lois sur les céréales - dissolution de la ligue”, *Journal des économistes*, luglio 1846.

153. *Ivi*, p. 360.

Il problema economico si presenta dunque sotto questa nuova forma: sostituire l'uguaglianza di libertà ad una presunta uguaglianza di ostacoli e di vessazioni; sopprimere le imposte che alcuni individui prelevano dal pubblico, salvo alcuni casi in cui la ragione di Stato ne richiedesse il mantenimento in una certa misura; in tutti i casi, valutare queste imposte in base all'utilità pubblica e presupporre che non siano permanenti, ma provvisorie. Naturalmente, la questione dei dazi introdotti nell'interesse del tesoro pubblico è un discorso del tutto differente. Questa è la trasformazione che ha subito il problema economico in Inghilterra, ad opera di sir Robert Peel, in seguito agli ammirevoli sforzi della Lega. È in questi termini che il problema si è presentato da noi davanti agli elettori, il 1° agosto: gli elettori hanno risposto inviando alla Camera molte delle glorie dell'economia politica, Blanqui, Faucher, Reybaud e numerosi altri uomini illustri che professano apertamente le medesime idee, con tanta energia e lungimiranza¹⁵⁴.

Questa vittoria elettorale dei liberali sarebbe stata decisiva per lo sviluppo di una lega francese insediata alla Camera, se non fosse stata offuscata dalla sconfitta di Michel Chevalier nelle stesse elezioni. Certo, tale sconfitta era stata riportata contro un industriale metallurgico proibizionista, Cabrol, non tanto sul terreno delle idee, ma in seguito alle manipolazioni elettorali compiute dal partito ministeriale, di cui furono vittime molti dei candidati democratici. Tali brogli avrebbero dato inizio alla «campagna dei banchetti», scatenata dai repubblicani, nel 1847.

La dichiarazione fondativa dell'associazione è redatta da Bastiat: «È costituita l'associazione centrale per la libertà degli scambi. Una riunione dei primi fondatori ha avuto luogo il 1° luglio nella sala Duphot»¹⁵⁵. Una prima riunione pubblica si tiene a Parigi il 28 agosto 1846 e una seconda il 29 settembre 1846.

Benché si sia potuto fare un processo alle intenzioni della “Scuola di Parigi” su questo punto, la questione non consisteva nello stabilire se si doversero sopprimere le dogane, ma dipendeva, ancora una volta, dalla teoria del governo, in quanto si trattava, in realtà, di difendere la concezione fiscale della dogana contro quella protezionistica. Come aveva sostenuto Jean-Baptiste Say, «i dazi doganali sono tollerabili soltanto in quanto imposta»¹⁵⁶, mentre,

154. “La question de la liberté du commerce posée par les élections”, *Journal des économistes*, agosto 1846, p. 17.

155. “Association centrale pour la liberté des échanges”, *Journal des économistes*, luglio 1846, p. 305.

156. J.B. Say, *Corso completo di economia politica*, cit., p. 1110.

come ricorda Bastiat, nell'introduzione ai suoi *Sofismi economici*, la dottrina napoleonica era fondata sulla concezione opposta:

Napoleone diceva: “La dogana non deve essere uno strumento fiscale, ma un modo di proteggere l'industria”. Noi sosteniamo il contrario e diciamo: “La dogana non deve essere uno strumento nelle mani degli industriali di spoliazione reciproca; ma può essere un congegno fiscale utile come un altro”. Noi siamo sì alieni – o, per non impegnare che me nella lotta – io sono sì alieno dal chiedere la soppressione delle dogane, ché vi vedo anzi per l'avvenire l'ancora di salvezza delle nostre finanze. Le credo suscettibili di procacciare all'Erario immense entrate; e, se debbo dir tutto il mio pensiero, nel vedere la lentezza con cui si diffondono le sane dottrine economiche, la rapidità colla quale il nostro Bilancio s'accresce, spero più, per ottenere la riforma commerciale, nelle necessità dell'Erario, che nella forza d'una opinione illuminata¹⁵⁷.

Il legame con lo Stato-nazione non viene mai messo in discussione. Si cercherebbero invano tracce di quello sradicamento ultra-liberale, per il quale il repubblicanesimo, se non addirittura il social-liberalismo sarebbero i rimedi. Nel corso della seconda riunione pubblica dell'associazione centrale per la libertà degli scambi, il deputato Léon Faucher, futuro ministro dell'Interno nella Seconda Repubblica, si dichiarò

sostenitore della dogana, ma della dogana che non protegge e che, tuttavia, finanzia il Tesoro pubblico. In fin dei conti, il sistema attuale non produce che 70-75 milioni di franchi, mentre il sistema riformato ne produce in Inghilterra 500 milioni. È un simile risultato che dobbiamo cercare di ottenere; allora niente si opporrà più alle riforme finanziarie richieste dall'opinione pubblica¹⁵⁸.

A fianco della libertà, la “Scuola di Parigi” non trascura l'uguaglianza e il duca d'Harcourt, brindando con Cobden, potrà dire:

Se è scritto [in tutti i nostri codici] che gli uomini sono uguali davanti alla legge, dovranno esserlo anche le loro proprietà, così come i prodotti del loro lavoro e della loro intelligenza. [...] Il vero lavoro nazionale è il lavoro libero¹⁵⁹.

157. F. Bastiat, *Sofismi economici*, cit. p. 3.

158. “Association pour la liberté des échanges, deuxième réunion publique à Paris (le 29 septembre 1846)”, *Journal des économistes*, ottobre 1846, p. 181.

159. “Banquet offert à M. Cobden, le 18 août 1846, par la Société des économistes”, *Journal des économistes*, p. 95.

Per cogliere la portata dell'opposizione della "Scuola di Parigi" alla politica orléanista in questo campo, è opportuno prendere in considerazione il protezionismo di Thiers, immergendosi nell'importante *corpus* dei suoi discorsi, a partire dal momento in cui egli sceglie di legare la propria carriera politica allo sviluppo dei comitati di difesa del lavoro nazionale. La summa dei suoi pregiudizi sulla libertà degli scambi si trova nel suo *Discours sur le régime commercial de la France*, del 27 e 28 giugno 1851. Nella prefazione all'edizione di questo testo, Thiers nomina senza mezzi termini il suo grande nemico:

Di tutte le chimere che ho dovuto combattere, non ve n'è alcuna più inutile e pericolosa di quella che viene chiamata *libero scambio*¹⁶⁰.

Legando la grandezza della Francia al "sistema protettivo", Thiers conclude recisamente:

Noi non siamo sulla strada del libero scambio e spero, lo ripeto, che la Francia non vi entrerà mai¹⁶¹.

Queste ultime parole suonano fatidiche, se si pensa al ruolo che Thiers rivestirà nella fondazione e nel consolidamento del regime repubblicano in Francia. Certo, Thiers è proprio l'autore di un'opera apologetica intitolata *La Propriété*¹⁶², ma quest'opera sarà giudicata severamente dagli economisti della Scuola di Parigi, i quali faranno notare che non si può pretendere di essere un sostenitore della proprietà, approvando d'altra parte la protezione, vale a dire la spoliazione legale¹⁶³.

La Rivoluzione del 1848 segnerà la fine dell'"Associazione per la libertà degli scambi"¹⁶⁴. Il nemico da combattere cesserà di essere il semplice protezionismo; diventerà soprattutto il socialismo. In questo contesto, la critica del protezionismo non sarà più soltanto un affare di governo, ma apparirà come l'elemento primario di una risposta razionale alla questione sociale.

160. A. Thiers, *Discours sur le régime commercial de la France*, Paulun, Lheureux et Cie, Parigi 1851, p. 4.

161. *Ivi*, p. 13.

162. Trad. it. *Della proprietà: trattato*, Stamperia del Fibreno, Napoli 1849.

163. Frédéric Bastiat analizza questa contraddizione di Thiers nel suo *pamphlet Protectionnisme et communisme*, Gustave de Molinari in un articolo intitolato *Proudhon et Monsieur Thiers*, pubblicato nel *Journal des économistes* del 15 agosto 1848.

164. Una «Ligue du libre-échange» rinascerà per volontà di Yves Guyot al momento dell'*escalation* dei protezionismi che porterà alla grande guerra. Questa organizzazione pubblicherà un bollettino, tra il 1910 e il 1928, data della morte di Yves Guyot (si veda anche, Yves Guyot, *L'ABC du libre-échange*).

La vita e l'opera di Charles Coquelin (1802-1852)

Charles Coquelin, il cui nome oggi è quasi sconosciuto, è stato, nel diciannovesimo secolo, un economista assai influente. In ragione della sua straordinaria cultura enciclopedica, l'editore Gilbert Guillaumin gli affidò il compito di redigere il primo dizionario francese di economia: il *Dictionnaire de l'Économie Politique*. Esso conobbe ben quattro successive edizioni e continua tuttora ad essere citato ed utilizzato dagli economisti¹.

Con i suoi numerosi saggi Coquelin ha offerto un contributo significativo per quanto riguarda vari ambiti della teoria economica. Amico intimo di Frédéric Bastiat, Gustave de Molinari e Joseph Garnier dell'“Association du libre-échange”, divenne egli stesso un attivo difensore del movimento liberoscambista, a quel tempo in rapida espansione. I suoi scritti trattano, tra i molti altri argomenti, dei trasporti, dell'industria del lino, delle conseguenze economiche delle leggi che regolano le società commerciali, della moneta, del credito, delle banche e del ciclo degli affari. Coquelin merita di essere ricordato ancora oggi non soltanto per il *Dictionnaire* poc'anzi citato, ma anche per le sue originali analisi delle società commerciali e per i suoi contributi sulla finanza e sulle fluttuazioni cicliche².

La sua influenza continua ad essere grande nel Novecento, tanto in Inghilterra, quanto negli Stati Uniti. *L'Encyclopædia of Social Sciences* definisce Coquelin «uno straordinario punto di riferimento per gli economisti liberali

1. Charles Coquelin e Gilbert Guillaumin, *Le Dictionnaire de l'Économie Politique*, Guillaumin, Paris 1854².

2. Si segnalano in particolare: “Des sociétés commerciales en France”, *La Revue des Deux-Mondes*, Parigi, 1 agosto 1843, pp. 397-437; *Des banques en France*, Guillaumin, Parigi 1840; “Du crédit et des banques dans l'industrie”, *La Revue des Deux-Mondes*, Parigi, 1 settembre 1842, pp. 776-827; “Des monnaies en France et d'une réforme de notre régime monétaire”, *La Revue des Deux-Mondes*, Parigi, 15 ottobre 1844, pp. 445-470; *Du crédit et des banques*, Parigi, Guillaumin, 1848, 2^a edizione intitolata *Le Crédit et les banques*, con una introduzione di J.G. Courcelle-Seneuil, Guillaumin, Parigi 1859; 3^a edizione 1876; “Notice sur les banques de l'État de New York”, in *Le Journal des Économistes*, Guillaumin, Parigi 15 ottobre 1850, n. 115, pp. 235-242; *Le Dictionnaire de l'Économie Politique*, ed. del 1854, voci *Banque* e *Crises commerciales*.

contemporanei»³, e sottolinea il suo decisivo impatto sull'economista americano Henry C. Carey⁴. *Il Palgrave's Dictionary of Political Economy*, dopo aver precisato che il saggio sul credito e sulle banche rappresenta l'"opera principale" di Coquelin, sottolinea che

... benché alcuni dei dettagli che tale testo fornisce siano superati, esso rimane uno dei più validi interventi in favore della libera concorrenza delle istituzioni creditizie e bancarie⁵.

1. GIOVINEZZA E FORMAZIONE (1802-1827)

Charles François Coquelin nacque il 25 novembre 1802 a Dunkerque, città che lasciò nel 1816 per frequentare il Liceo a Douai. Una volta diplomato, nel 1821, si trasferì a Parigi, dove studiò diritto⁶. Durante la sua giovinezza conobbe due regimi autoritari: appena tredicenne alla caduta dell'Impero napoleonico (1815), completò gli studi di latino, greco, letteratura francese, storia, geografia e retorica durante il periodo della Restaurazione, sotto Luigi XVIII (1815-1824) e Carlo X (1824-1830). Secondo Molinari, egli amava la letteratura e conosceva Molière e Racine quasi a memoria⁷. Formatosi nell'estremo nord della Francia, è probabile che avesse sviluppato proprio nella sua terra d'origine una profonda ammirazione per i rapidi progressi dell'industrializzazione inglese. Proveniente da una famiglia di commercianti, egli possedeva inoltre una notevole esperienza in merito alle attività commerciali. Prendendo ad esempio le libertà politiche ed economiche britanniche, abbracciò i principi rivoluzionari del 1789. Nel suo rifiuto tanto dell'Ancien Régime, quanto della Restaurazione, si schierò dalla parte dei "liberali classici" della sua epoca⁸: era un uomo "di sinistra", nel senso che era legato alla tradizione razionalista degli Illuministi del Settecento.

3. *Encyclopædia of Social Sciences* ed. del 1935, voce *Charles Coquelin*, vol. III, p. 405.

4. *Ibidem*.

5. *Palgrave's Dictionary of Political Economy*, ed. del 1915, voce *Coquelin* di Alphonse Courtois, vol. I, p. 423.

6. Gustave de Molinari, "Notice biographique sur Charles Coquelin", *Le Journal des économistes*, Guillaumin, Parigi, settembre e ottobre 1852, n. 137-138, p. 168; e Georges de Nouvion, *Charles Coquelin: sa vie et ses travaux*, Librairies Félix Alcan e Guillaumin réunies, Parigi 1908, pp. 8-9.

7. Gustave de Molinari, *Notice biographique*, cit., p. 167.

8. Georges de Nouvion, *Charles Coquelin: sa vie et ses travaux*, p. 2.

Da studente di diritto a Parigi, approfondì lo studio dell'economia politica. Molinari ci informa che Coquelin conosceva molto bene Adam Smith, David Ricardo e Jean-Baptiste Say⁹. La sua perfetta conoscenza delle teorie di François Quesnay e Jacques Turgot è invece testimoniata direttamente dai suoi pregevoli saggi dedicati a questi autori¹⁰. Egli studiò l'*Inchiesta britannica sulla depressione del biennio 1825-1826* e approfondì le sue implicazioni, probabilmente fin dal 1827¹¹. La formazione giuridica potenziò le sue risorse come economista, portandolo a comprendere che misure legislative all'apparenza insignificanti potevano avere conseguenze economiche di grande rilievo. Era, in particolare, ben consapevole delle influenze nascoste del dirigismo legislativo sulle realtà economiche. A partire da queste basi, egli iniziò la sua carriera di economista, nel 1827.

2. DA AVVOCATO AD ECONOMISTA (1827-1839)

Con la sua voce potente, il suo eloquio chiaro e fluente, la sua coerenza e la sua brillantezza intellettuale, Coquelin sarebbe potuto riuscire molto bene nella professione di avvocato¹². Tuttavia, egli era più orientato alla teoria che alla pratica del diritto¹³; rifiutava così sistematicamente i clienti, in modo da poter dedicare le proprie energie all'impegno scientifico e letterario¹⁴.

Nel 1827, fondò a Parigi, insieme ad altri giuristi, un periodico intitolato *Les Annales du Commerce*. Tale esperienza fu, seppure di breve durata (solo fino al 1828)¹⁵, assai significativa; una serie di cinque articoli anonimi indirizzati "Aux Capitalistes" è particolarmente degna d'attenzione. Lo storico Georges de Nouvion attribuisce «senza alcun dubbio» questi articoli a Coquelin¹⁶. Ciò che li rende tanto interessanti è che – già nel 1828! – il giovane teorico vi

9. Gustave de Molinari, *Notice biographique*, cit., p. 167.

10. Charles Coquelin, "Sciences morales, économistes français. Quesnay", *Le Droit*, Parigi, 25 gennaio e 14 febbraio 1839; "Économistes français. "Turgot", *Le Droit*, Parigi, 2 e 25 maggio 1839.

11. Una disamina approfondita dei cinque articoli di Coquelin «Aux capitalistes» in *Les Annales du Commerce*, nn. 51, 57, 71, 75, 82 (Parigi, Bureau du Journal, rue Notre-Dame-des-Victoires, n. 36, febbraio e marzo 1828) rivela che egli aveva letto l'*Inchiesta britannica* dell'anno precedente. Un preciso riferimento ad essa si trova in *Le Crédit et les banques*.

12. Gustave de Molinari, *Notice biographique*, cit., p. 168.

13. *Ibidem*.

14. *Ibidem*.

15. *Ivi*, p. 171 Questa data è confermata dalla biografia di Molinari. La raccolta delle *Annales du Commerce* conservata alla Bibliothèque nationale si ferma al 1828.

16. Georges de Nouvion, *Charles Coquelin: sa vie et ses travaux*, cit., p. 18. Molti argomenti trattati da Nouvion non figurano nella biografia di Molinari.

raccomandava chiaramente e con decisione un ampliamento sostanziale delle libertà bancarie. Argomentando in modo convincente che la sua proposta avrebbe permesso maggiori investimenti di capitale in un gran numero di banche¹⁷, assicurava ai suoi lettori che le recessioni economiche si sarebbero alquanto ridotte e che ne sarebbe derivata la prosperità¹⁸. Benché egli percepisse il legame tra l'espansione/contrazione (fluttuazione) del credito ed il ciclo degli affari, non coglieva ancora il fatto che l'assenza di restrizioni era destinata ad eliminare completamente le fluttuazioni economiche. Avrebbe concepito quest'idea per la prima volta nel 1842 e l'avrebbe sviluppata con maggiore compiutezza solo a partire dal 1848¹⁹.

Per quanto ne sappiamo, durante il breve periodo, intorno al 1830, in cui esercitò la professione di avvocato a Dunkerque²⁰, Coquelin non pubblica opere di economia. Di certo, tuttavia, egli non abbandonò l'attività di ricerca ed i dibattiti. In particolare, le frequenti conversazioni con un amico commerciante esercitarono un'influenza duratura sul suo pensiero. La biografia di Molinari precisa che lo sconosciuto interlocutore era un ardente protezionista. Le loro discussioni, animate, incessanti e quasi quotidiane, spinsero Coquelin a commentare, annotandole, le «opere di J.B. Say, di Destutt di Tracy, del conte d'Hauterive, di MacCulloch»²¹.

Questo aneddoto permette di fare un parallelo interessante con la vita di Bastiat. Nel momento in cui Coquelin lasciò Parigi per Dunkerque, Bastiat si era ritirato in campagna, vicino a Mugron, per dedicarsi a tempo pieno alla riflessione politico-economica. Anch'egli aveva preso l'abitudine di intrattenere lunghe conversazioni con un amico, tentando di allontanarlo dalle sue idee protezioniste e socialiste. Lo studio di Dean Russell su Bastiat²² evidenzia che i quotidiani scambi intellettuali con Coudroy furono per l'economista un'esperienza assai proficua: le sue idee economiche ne beneficiarono tanto in ampiezza, quanto in precisione.

Nello studiare i maestri della scienza economica, Coquelin non mancò di familiarizzare con gli avversari. Uno dei suoi compatrioti, Ferrier, sosteneva che «i fatti della vita pratica» dimostrassero la correttezza delle teorie

17. Charles Coquelin, "Aux Capitalistes", n. 82, p. 1.

18. *Ivi*, n° 71, p. 1.

19. Charles Coquelin, "Du crédit et des banques dans l'industrie", *La Revue des Deux-Mondes*, 1 settembre 1842, pp. 817-818.

20. Georges de Nouvion, *Charles Coquelin: sa vie et ses travaux*, cit., pp. 11-13.

21. Gustave de Molinari, *Notice biographique*, cit., p. 168.

22. Dean Russell, *Frédéric Bastiat: Ideas and Influence*, Irvington-on-Hudson, New York, The Foundation for Economic Education, 1969, pp. 22-27; Georges de Nouvion, *Frédéric Bastiat, sa vie, ses œuvres, ses doctrines*, Parigi 1905.

protezioniste²³. Grazie a lui, Coquelin arrivò a comprendere l'importanza di trattare i problemi economici basandosi sugli eventi storici. Molinari basa il proprio studio sui «principali settori della produzione nazionale» e sottolinea che questa ricerca fu di grande utilità a Coquelin quando questi entrò nel dibattito sul libero scambio²⁴. Il biografo avrebbe potuto facilmente estendere le proprie osservazioni alle questioni finanziarie. Coquelin aveva una grande familiarità con le problematiche monetarie, sia da un punto di vista storico, che da un punto di vista teorico. È proprio questa concreta conoscenza dei processi monetari a fare di lui un analista tanto profondo e convincente delle cause delle fluttuazioni congiunturali.

Di ritorno a Parigi, nel 1832, i contributi di argomento economico di Coquelin iniziarono ad essere regolarmente pubblicati su *Le Monde* e su *Le Droit*²⁵. È evidente che, a quell'epoca, egli era un uomo della sinistra liberale. Fu impegnato in lunghe disquisizioni con l'editore di *Le Monde*, il celeberrimo Félicité Robert Lammenais, il quale aveva sostenuto la rivoluzione del 1830, propendendo per il socialismo²⁶ e proponendo lo slogan «non esistono nemici a sinistra». Probabilmente sotto l'influenza di Saint-Simon e di Fourier, Lamennais aveva sposato le idee di quelli che Marx avrebbe in seguito definito «utopisti»²⁷. Tuttavia, gli argomenti di Coquelin lasciarono un'impronta decisiva e duratura su di lui, al punto da indurlo, più tardi, a sostenere la libera concorrenza. Ispirato dall'economista, l'ex-direttore di *Le Monde* sarebbe persino arrivato – negli ultimi anni prima della morte, avvenuta nel 1854 – a difendere la sinistra liberale contro le crescenti critiche mosse dal socialismo utopistico²⁸.

Nel settembre del 1832, Coquelin pubblicò due articoli sulle banche negli Stati Uniti: *De la discussion sur le privilège de la Banque des États-Unis* e *Banques des États-Unis* apparvero su *Le Temps*²⁹, organo della sinistra li-

23. Gustave de Molinari *op. cit.*, p. 169.

24. *Ibidem*.

25. *Ivi*, pp. 169-170.

26. *Ibidem*.

27. Com'è noto, Karl Marx e Friedrich Engels (*Manifesto del Partito Comunista*) hanno chiamato socialisti «utopisti» Saint-Simon, Fourier, Owen e altri. È interessante notare che questo termine è stato recepito e utilizzato da liberali classici come Bastiat, Reybaud o Coquelin. Afferma Ludwig von Mises: «Verso la metà dell'Ottocento, parve che l'ideale del socialismo fosse morto e sepolto. La scienza ne aveva dimostrato l'inconsistenza attraverso la sua ferrea logica, e i socialisti non erano stati capaci di produrre una sola contro-argomentazione che fosse efficace» (Ludwig von Mises, *Socialismo*, trad. it., Milano, Rusconi, 1990, p. 32).

28. Gustave de Molinari, *Notice biographique*, cit., pp. 169-170.

29. Charles Coquelin, "De la discussion sur le privilège de la Banque des États-Unis" e "Banques des États-Unis", *Le Temps*, Parigi, 3 e 10 settembre 1832.

berale. Il suo editore, Jacques Coste, aveva partecipato alla rivoluzione del 1830, che aveva rovesciato la monarchia reazionaria di Carlo X. Essendo in accordo con la filosofia di Coste, gli scritti di Coquelin, che rivelano una conoscenza approfondita del sistema bancario degli Stati Uniti, ricevettero una calorosa accoglienza da parte del giornale. È interessante notare che l'autore li pubblicò circa sei anni prima che l'economista americano H.C. Carey scrivesse il suo primo trattato sull'argomento³⁰ e che fosse pubblicata l'*History of Banks* di Hildreth³¹. Coquelin ammirava molto le banche del New England e le trovava di gran lunga superiori per numero e per stabilità a quelle del continente europeo. Gli sembrava che la libera concorrenza, che egli raccomandava con dovizia di argomenti per la Francia, fosse già effettiva negli Stati Uniti, dove esistevano, al 1° gennaio 1830, 330 banche di emissione³². Agli occhi di Coquelin, questa grande libertà spiegava la superiorità monetaria degli Stati Uniti sulla Francia.

Tuttavia, Coquelin non era dottrinario quanto ai propri principî economici. Benché raccomandasse la concorrenza come norma generale, sia per l'industria, sia per le banche, egli riteneva ancora, nel 1832, che alcune limitazioni fossero al tempo stesso utili e necessarie. Egli mostrò, ad esempio, che il cospicuo numero di banche attive negli Stati Uniti rendeva il sistema difficile da gestire: funzionando ogni banca come un'entità separata, esistevano ben 330 differenti banconote in circolazione³³. Coquelin dichiarò che una tale confusione monetaria richiedeva una certa standardizzazione – un diritto riservato, negli Stati Uniti, al Congresso³⁴. Egli approvò, pertanto, la fondazione della Prima Banca degli Stati Uniti (1791-1811), definendo il suo ruolo “estremamente utile” e il suo controllo benefico, perché costringeva le altre banche a non oltrepassare alcuni limiti necessari³⁵. Per quanto giudicasse la libera concorrenza generalmente proficua per le banche, Coquelin

30. Richard Hildreth, *The History of Banks: to Which is Added a Demonstration of the Advantages and Necessity of Free Competition in the Business of Banking*, Hilliard, Gray & Co., Boston 1837; *Banks, Banking and Paper Currencies in Three Parts: I. History of Banking and Paper Money; II Agreement for Open Competition in Banking; III Apology for One Dollar Notes*, Whipple & Damrell, Boston 1840.

31. Henry Charles Carey, *The Credit System of France, Great Britain and the United States*, Londra, J. Willer; Philadelphia, Carey, Lea and Banchar, 1838; *Answers to the Questions: What Constitutes Currency? What are the Causes of Unsteadiness of the Currency? And What is the Remedy?*, Lea and Banchar, Philadelphia 1840.

32. Charles Coquelin, “De la discussion sur le privilège de la Banque des États-Unis” e “Banques des États-Unis”, *Le Temps*, p. 1.

33. *Ivi*, p. 2.

34. *Ibidem*.

35. *Ibidem*.

segnalò e descrisse alcuni problemi occorsi nel sistema bancario degli Stati Uniti; già nei suoi articoli del 1828, peraltro, egli aveva ammesso che simili problemi avrebbero potuto giustificare l'imposizione di alcune "limitazioni".

Nel 1832, parlò anche degli "abusi" della libera concorrenza. A quell'epoca, riteneva ancora che, dal momento che la banca è un «servizio pubblico», sarebbe stato opportuno "limitare" e "ridurre" la concorrenza, per venire incontro alle esigenze degli affari³⁶. Un "controllo salutare" della circolazione monetaria restava dunque necessario ai suoi occhi (nel 1832).

Nell'autunno del 1832, egli pubblicò su *Le Temps* una serie di tre articoli dedicati, questa volta, al sistema bancario britannico, sotto il titolo complessivo di *Banque d'Angleterre*. Il primo articolo era sottotitolato *Commission d'enquête*, il terzo *Projets de réforme*³⁷, mentre il secondo non aveva ulteriori didascalie. Avendo già familiarità con i dettagli del sistema bancario britannico, Coquelin cercava, al di là degli avvenimenti quotidiani, le cause più profonde delle perturbazioni economiche. Nel 1832, l'"Inchiesta britannica sulle banche" gli fornì l'opportunità di ricercare tali cause. Egli salutò con grande favore tale "Enquête", al punto da proporre uno studio analogo della situazione francese, raccomandando che il lavoro venisse svolto in modo approfondito. Questa facilità nel riconoscere i propri debiti intellettuali e nel rendere omaggio agli altri autori caratterizza tutte le opere di Coquelin³⁸.

Gli articoli sulla Banca d'Inghilterra mostrano che, all'età di trent'anni, egli possedeva già ampie conoscenze in materia finanziaria e testimoniano dell'ottima qualità della sua informazione sull'attualità degli avvenimenti economici internazionali e sui più recenti sviluppi della teoria monetaria. Egli fu uno dei pochi economisti francesi a riconoscere l'esistenza di tre scuole di pensiero nel dibattito bancario inglese. Le erratiche fluttuazioni del credito rappresentavano per lui un problema economico essenziale. Esprimendo la propria opposizione tanto alla *Currency School*, quanto alla *Banking School*, Coquelin arrivò a proclamare la libertà delle banche indispensabile per una riforma economica efficace in Inghilterra³⁹. Oltre a ciò, egli notò un ironico paradosso:

Tutti banchieri di Londra che sono stati interpellati hanno respinto un simile progetto ed erano fortemente interessati ad agire in questo modo... Essi sono ancora in una

36. *Ibidem*.

37. Charles Coquelin, "Banque d'Angleterre", *Le Temps*, Parigi, 20 settembre, 15 e 22 ottobre, 1 novembre 1832.

38. *Ivi*, 2 settembre 1832, p. 2.

39. *Ivi*, p. 3.

posizione tanto più favorevole, dal momento che, a causa delle restrizioni vigenti, tutte le banche di provincia sono obbligate a versare nelle filiali di Londra dei depositi considerevoli: quasi tutte le operazioni di credito sono in definitiva destinate ad approdare nella capitale del mondo commerciale. È evidente che, in un regime di libertà, un simile stato di cose non potrebbe sussistere⁴⁰.

È significativo che Coquelin citasse anche Parnell, uno dei primi economisti inglesi ad avere sostenuto la libertà delle banche, situazione definita talvolta come *Free Banking*⁴¹.

Malgrado si opponesse al monopolio della Banca d'Inghilterra, pronunciandosi a favore dell'estensione della libera concorrenza bancaria tanto per l'Inghilterra, quanto per la Francia, Coquelin rifiutò di richiedere l'applicazione integrale di questo principio al proprio Paese, del quale sottolineò alcune debolezze, come la «municipalità» e la «confusione delle monete»⁴². A quell'epoca, egli era ancora un sostenitore di riforme stataliste. Alla luce della sua successiva arringa in favore della libertà delle banche, è sorprendente che egli facesse proprio un progetto proposto dal celebre Ricardo:

Tutte le banconote della Banca d'Inghilterra e delle banche di provincia saranno sostituite da quelle che emetteranno i commissari governativi⁴³.

Con il passare del tempo, Coquelin rigettò simili "piani". Ciononostante, alcune analisi contenute negli articoli del 1832 sulla Banca d'Inghilterra sarebbero rimaste dei capisaldi delle sue teorie bancarie. Non sarebbe cambiata, ad esempio, la sua posizione riguardo al carattere destabilizzante del privilegio della Banca d'Inghilterra, né la condanna del fatto che alcune banche fossero autorizzate ad ottenere dei benefici, percependo un interesse su fondi prestati (o creati) a costo zero⁴⁴. Coquelin riconobbe che la *Currency School* non condivideva l'idea che il credito potesse essere esteso artificialmente mediante i depositi a vista o attraverso l'emissione di banconote⁴⁵.

Nel secondo articolo, Coquelin esponeva lungamente la propria opposizione ad un'idea fondamentale della *Currency School*: egli dissentiva sull'ipotesi che le fluttuazioni del prezzo e del credito avessero la loro origine solamente nell'eccessiva emissione di banconote. Citando alcune osservazio-

40. *Ivi*, 1 novembre 1832, p. 1.

41. *Ibidem*.

42. *Ivi*, p. 4.

43. *Ivi*, p. 2.

44. *Ivi*, p. 5.

45. *Ibidem*.

ni dell'economista Tooke, dimostrava che le statistiche a sua disposizione non indicavano una relazione causale, semmai il contrario⁴⁶. Quanto ai sostenitori della *Currency School*, Coquelin osservava:

Un gran numero di economisti e di noti pubblicisti ha attribuito all'accrescimento o alla diminuzione del volume delle banconote le variazioni che avranno luogo non soltanto nel prezzo dell'oro, ma addirittura in quello dei principali prodotti di consumo, come, ad esempio, il grano. Alcuni distinti gentiluomini inglesi sono giunti a formulare questa opinione. M. Tooke tra gli altri ha contribuito con studi di notevole chiarezza a produrre tale utile reazione⁴⁷.

Le analisi statistiche di Coquelin mostrano una differenza tra il *Currency Principle* e gli avvenimenti economici reali. A suo avviso, Tooke ha fornito «l'evidenza più completa» dell'«errore», in cui i più autorevoli autori britannici erano incorsi⁴⁸.

Sei anni prima della pubblicazione degli scritti di Carey (nel 1838 e nel 1840), gli articoli di Coquelin su *Le Temps* trattavano della libertà di contrattare gli statuti nella creazione delle società commerciali. Egli spiegò che gli interventi dello Stato e le restrizioni nei confronti delle banche azionarie (sorta di società per azioni) generano un'indesiderabile instabilità bancaria⁴⁹. Chiamando in causa alcune restrizioni specifiche che gravavano sulle società britanniche, mostrò la loro «influenza profonda e fatale sull'insieme del sistema creditizio inglese»⁵⁰. La sua conclusione era che l'intero sistema risultava fondato sulle «sabbie mobili»:

La clausola più rigorosa è quella che rende tutti gli associati responsabili in solido dei debiti della società, indipendentemente dal loro versamento di fondi....

Da questo stato di cose è risultato che le banche della provincia non hanno mai potuto acquisire una grande stabilità. La durata di questi istituti è incerta; il loro capitale reale è molto spesso insufficiente ed è ancora frequentemente ridotto a causa del ritiro o della morte di uno degli associati. Per questa instabilità e per la scarsa sicurezza che essi sono in grado di offrire, il cliente si trova esposto a numerosi fallimenti⁵¹.

46. *Ibidem*.

47. *Ivi*, 15 ottobre, 1832, p. 1.

48. *Ibidem*.

49. *Ivi*, p. 2.

50. *Ibidem*.

51. *Ivi*, 1 novembre, 1832, p. 1.

L'analisi monetaria di Coquelin si era così approfondita. Essa avrebbe raggiunto la sua maturità negli anni Quaranta.

3. IL CONSIGLIERE DELL'INDUSTRIA DEL LINO (1839-1846)

Avendo abbandonato il diritto per l'economia, Coquelin dovette affrontare gravi difficoltà finanziarie. Accettò dunque di lavorare come consulente nell'industria del lino⁵². Nel 1839, pubblicò un eccellente articolo in due parti sulla produzione tessile in Francia e in Inghilterra, nel quale raccomandava l'adozione nel proprio Paese dei più moderni macchinari⁵³. Il successo di questo scritto lo spinse, l'anno successivo, a redigere un intero volume sul medesimo argomento⁵⁴. Nel 1846, pubblicò un altro trattato intitolato *Nouveau Traité complet de la filature du lin et du chanvre* e un correlativo *Atlas*⁵⁵. Il costante ricorso a ricerche accurate e diagrammi dettagliati è indicativo di quanto egli fosse meticoloso nella stesura di ogni suo progetto.

A quell'epoca, le conoscenze economiche di Coquelin e la sua competenza industriale erano estremamente stimate. Ritornando ai suoi interessi principali, nel 1839, pubblicò sul giornale *Le Droit* diversi articoli su Quesnay e Turgot⁵⁶. Iniziò anche una feconda collaborazione con la prestigiosissima – e tuttora esistente – *Revue des Deux-Mondes*. Dopo un contributo che trattava dell'industria del lino⁵⁷, pubblicò un lungo saggio sulle società commerciali, intitolato *Des sociétés commerciales en France et en Angleterre*⁵⁸; Henry Charles Carey ne avrebbe una traduzione americana, in un libretto intitolato *Commercial Associations of France and England*⁵⁹. Coquelin si occupò anche, nelle sue ricerche e nei suoi scritti, delle industrie del grano in

52. Gustave de Molinari, *Notice biographique*, cit., p. 170.

53. Charles Coquelin, "De l'industrie linière en France et en Angleterre", *La Revue des Deux-Mondes*, Paris, 1 e 15 luglio 1839, pp. 194-234 e 51-96.

54. Charles Coquelin, *Essai sur la filature mécanique du lin et du chanvre*, Carilan Jeune, Parigi 1840.

55. Charles Coquelin, *Nouveau traité complet de la filature du lin et du chanvre*, Librairie Encyclopédique de Roret, Parigi 1846.

56. Charles Coquelin, "Sciences morales, économistes français. Quesnay", *Le Droit*, 25 gennaio e 14 febbraio 1839; "Économistes français. Turgot", «*Le Droit*», 2 e 25 maggio 1839.

57. Charles Coquelin, *De l'industrie linière en France et en Angleterre*, cit., pp. 194-234 e 51-96.

58. Charles Coquelin, "Des sociétés commerciales en France", *La Revue des Deux-Mondes*, Parigi, 1 agosto 1843, pp. 397-437.

59. Charles Coquelin, *Commercial Associations of France and England*, traduzione di Henry Charles Carey, Hunter's Magazine, Philadelphia 1845.

Francia e in Inghilterra⁶⁰, come pure delle ferrovie e dei canali in Francia, in Inghilterra e in Belgio⁶¹.

Trovò inoltre il tempo di mettere per iscritto gli esiti dei suoi studi sulla moneta e le banche. Il suo primo libro, *Des banques en France*⁶², suggeriva l'abolizione del monopolio della Banca di Francia sull'emissione delle banconote. Ciò si inseriva nel contesto di una controversia di grande attualità: il Parlamento francese del 1840 si preparava infatti a votare alcune leggi che avrebbero rinnovato tale privilegio fino al 1867⁶³. All'epoca, solo 80 deputati appartenenti alla sinistra e all'estrema sinistra (guidata dal più anziano dei fratelli Garnier-Pagès) diedero il loro sostegno all'idea della libera concorrenza bancaria. Il Presidente del Consiglio, Adolphe Thiers, parlò al Parlamento dell'«immenso pericolo» di concedere a più di una banca il diritto di emettere banconote⁶⁴. Tali osservazioni, ed il voto che ne seguì per rinnovare quello che Coquelin ebbe a definire un «monopolio mostruoso»⁶⁵, avrebbero spinto l'economista ad occuparsi di questi argomenti ancora per molto tempo, dopo il voto del 1840. Egli scrisse inoltre altri tre articoli per la *Revue des Deux-Mondes*: «Du crédit et des banques dans l'industrie» (1842), «Des monnaies en France et d'une réforme de notre régime monétaire» (1844) e «De la conversion de la rente» (1845)⁶⁶. Nel 1848, rispose direttamente alla pretesa di Thiers secondo cui la libertà di emissione avrebbe prodotto degli sconvolgimenti⁶⁷: dopo aver fatto osservare che non era possibile trovare un solo Paese in cui «l'esperienza avesse confermato questo fatto»⁶⁸, Coquelin proseguiva, affermando che l'esperienza dimostrava anzi esattamente il contrario⁶⁹.

60. Charles Coquelin, «La question des céréales en France et en Angleterre», *La Revue des Deux-Mondes*, Parigi, 1 dicembre 1845.

61. Charles Coquelin, «Les chemins de fer et les canaux, I. De la rivalité des chemins de fer et des canaux en France, en Angleterre et en Belgique», *La Revue des Deux-Mondes*, Parigi, 15 luglio 1845, pp. 269-301; «II. Des travaux de canalisation», *La Revue des Deux-Mondes*, Parigi, 15 settembre 1845, pp. 1115-1134.

62. Charles Coquelin, *Des banques en France*, Guillaumin, Parigi 1840, p. 1.

63. *Ivi*, p. 1-3, 66-67.

64. Coquelin, *Le Crédit et les banques*, cit., p. 190.

65. *Ivi*, p. 197.

66. Charles Coquelin, «De la conversion de la Rente», pp. 132-151; «Du Crédit et des banques dans l'industrie», *La Revue des Deux-Mondes*, Parigi, 1° settembre 1842, pp. 776-827; «Des monnaies en France et d'une Réforme de notre régime monétaire», *La Revue des Deux-Mondes*, Parigi, 15 ottobre 1844, pp. 350-374.

67. Coquelin, *Le Crédit et les banques*, cit., p. 4.

68. *Ivi*, p. 192.

69. *Ibidem*.

4. ECONOMISTA A TEMPO PIENO (1846-1852)

Nel 1846, Coquelin era diventato tanto famoso da poter abbandonare le attività industriali per dedicarsi a tempo pieno alla riflessione economica e alla scrittura. Mentre continuava a redigere lunghi articoli per la *Revue des Deux-Mondes* (fino al novembre del 1848), divenne un prolifico collaboratore del rinomato *Journal des Économistes*, pubblicato dalla Société d'Économie Politique.

Coquelin fornì il proprio appoggio al movimento per il libero scambio promosso da Bastiat nel 1844. Tale sostegno risuonava esplicito nei contributi scritti per le due riviste sopra menzionate: tra gli articoli particolarmente degni di nota prodotti in questo periodo, segnaliamo *La liberté du commerce et les systèmes de douane*, uno studio in cinque parti, pubblicato tra l'agosto del 1846 ed il maggio del 1847⁷⁰, *Des lois de la navigation en Angleterre, leurs dispositions essentielles, leurs altérations successives et leur état actuel*⁷¹ e *Discours à la séance de l'Association pour la liberté des échanges*. Egli collaborò anche al giornale di Bastiat, intitolato *Le Libre-Échange*⁷². Quando questi fu obbligato dalle proprie condizioni di salute ad abbandonarne la direzione, nel dicembre 1848, scelse proprio Coquelin per sostituirlo⁷³.

Coquelin leggeva molto e aveva una conoscenza assai approfondita delle pubblicazioni di economia più recenti, in inglese, tedesco e francese: tra queste, recensì in particolare i lavori di List, Ciezkowski, Molinari, Coq, Proudhon, Blanqui, Répécaud e Goodrich⁷⁴. In tal modo, ampliò talmente le proprie conoscenze in materia economica che l'editore Gilbert Guillaumin lo scelse per redigere l'enciclopedico *Dictionnaire de l'Économie Politique*⁷⁵. I bibliotecari, i librai, i ricercatori e i teorici utilizzano tuttora quest'opera

70. Charles Coquelin, "La liberté du commerce et les systèmes de douane", *La Revue des Deux-Mondes*, Parigi, 15 agosto 1846, pp. 617-697; 1 settembre 1846, pp. 808-836; 15 gennaio 1847, pp. 275-301; 1 marzo 1847, pp. 861-889; 1 maggio 1847, pp. 438-467.

71. Charles Coquelin, "Des lois de navigation en Angleterre, leurs dispositions essentielles, leurs altérations successives et leur état actuel", *Le Journal des économistes*, Parigi, luglio 1847, vol. 17, pp. 376-89; agosto 1847, vol. 18, pp. 12-33.

72. Charles Coquelin, "Discours à la salle Montesquieu", *Le Libre-Échange*, Parigi, 9 gennaio 1848.

73. Il nome di Coquelin sostituirà quello di Bastiat sulla copertina. Nella sua bibliografia, Nouvion scrive che era stato Bastiat stesso a nominare Coquelin (De Nouvion, *Frédéric Bastiat*, cit., p. 63).

74. "Coquelin", Resoconto in *Le Journal des Économistes*, 1. Dr. Frederick List; 2. Ciezkowski; 3. Molinari; 4. Coq; 5. Carey; 6. Proudhon; 7. Blanqui; 8. Répécaud; 9. Goodrich.

75. Gustave de Molinari, "Part qu'il a prise au *Dictionnaire de l'Économie Politique*", *Journal des Économistes*, 1853, vol. 37, n° 150, p. 420.

per la sua bibliografia pressoché esaustiva (fino al 1852) e per le numerose voci, spesso valide ancora oggi.

I principali contributi di Coquelin sul ciclo degli affari e la libertà delle banche si trovano nella *Revue des Deux-Mondes*, per cui scrisse ancora *Les crises commerciales et la liberté des banques* (1848)⁷⁶, e nel *Dictionnaire de l'Économie politique*, alle voci “Banque”, “Crises commerciales” e “Assignats”⁷⁷. Nel 1850, pubblicò nel *Journal des Économistes* una *Notice sur les banques de New York*⁷⁸, impressionante per le sue previsioni congiunturali (crisi del 1857), fondate sull'analisi delle regolamentazioni bancarie supplementari, che assumono la forma di restrizioni e privilegi. Egli testimoniava così dell'ampliamento delle proprie vedute monetarie. Quando *Du Crédit et des banques* vide la luce, nel 1848⁷⁹, i suoi colleghi economisti lo accolsero immediatamente come il miglior trattato esistente sulla moneta, il credito, le banche e il ciclo degli affari⁸⁰. J.G. Courcelle-Seneuil lo ripubblicò con alcune note aggiuntive nel 1859 e nel 1876⁸¹. Per quanto il saggio avesse avuto un enorme successo, Coquelin non era del tutto soddisfatto del suo contenuto e stava preparando un altro volume sulle banche, quando morì prematuramente, il 12 agosto 1852, a soli 50 anni. Sfortunatamente, il manoscritto di quest'ultima opera è andato perduto.

GLI SCRITTI DI CHARLES COQUELIN

Monografie

Essai sur la filature mécanique du lin et du chanvre, Carilian Jeune, Parigi 1840.

Des Banques en France, Guillaumin, Parigi 1840.

Commercial Association of France and England, tradotto da H.C. Carey, Hunter's Magazine, Filadelfia 1845.

76. Coquelin, “Les crises commerciales et la liberté des banques”, *La Revue des Deux-Mondes*, pp. 445-470.

77. *Dictionnaire de l'Économie Politique*, ed. 1854, voci di Charles Coquelin, “Banque”, “Crises commerciales” e “Assignats”.

78. Charles Coquelin, “Notice sur les banques de l'État de New York”, *Le Journal des économistes*, t. 27, n° 115, p. 235-242.

79. Charles Coquelin, *Du crédit et des banques*, Guillaumin, Parigi 1848.

80. Gustave de Molinari, *Soirées de la rue Saint-Lazare*, Guillaumin, Parigi 1849, p. 270; Paul Coq, *Le sol et la haute banque*, Librairie démocratique, Parigi 1851, p. 304.

81. Charles Coquelin, *Le Crédit et les banques*, introduzione e note di Courcelle-Seneuil, Guillaumin, Parigi 2^a ed., 1859, 3^a ed., 1876.

Nouveau Traité complet de la filature du lin et du chanvre, Librairie encyclopédique de Roret, Parigi 1846.

Du Crédit et des banques, Guillaumin, Parigi 1848; 2^a ed., 1859; 3^a ed., 1876.

Dictionnaire de l'Économie politique, Guillaumin, Parigi 2^a ed., 1854.

Del credito e dei banchi, Biblioteca dell'Economista, Torino 1857.

Articoli

Articoli vari

"Aux Capitalistes", *Les Annales du Commerce*. n° 51, 57, 71, 75, 82, Parigi, febbraio e marzo 1828. n° 82, p. 1; n° 71, p. 1.

"De la discussion sur le privilège de la Banque aux États-Unis", *Le Temps*, Parigi, 3 e 10 settembre 1832. pp. 1-2.

"Banque et Angleterre", *Le Temps*. Parigi, 20 settembre, 15 e 22 ottobre e 1 novembre 1832; 20 settembre, pp. 2-5; 15 ottobre, pp. 1-3.

Articoli anonimi sulla crisi commerciale e gli affari di banca, *Le Monde*, Parigi, 21, 25, 29 novembre, 1, 3 e 5 dicembre 1836.

"Sciences morales, économistes français. Quesnay", *Le Droit*, Parigi, 25 gennaio e 14 febbraio 1839.

"Économistes français. Turgot", *Le Droit*, Parigi, 2 e 25 maggio 1839.

Articoli in *La Revue des Deux Mondes* (1839-1848), si veda la lista *infra*.

Articoli in *Le Journal des Économistes* (1847-1852), si veda la lista *infra*.

"Le Dr. Frédéric List et sa doctrine", *Le Libre Echange*, Parigi, 11 e 18 aprile, 25 maggio 1847.

"Les intérêts maritimes", *Le Libre-Échange*, Parigi, 4, 11, 18 e 25 luglio 1847.

Discorso alla sala Montesquieu, *Le Libre-Échange*, Parigi, ristampa parziale, 9 gennaio 1848.

"Circulaire aux électeurs de la Seine", aprile 1848, pubblicato in Georges de Nouvion, *Charles Coquelin: sa vie et ses travaux*, 1908, pp. 68-70.

Articoli monetari, *Jacques Bonhomme*, Parigi, 11 giugno e 9 luglio 1848.

Voci in *Dictionnaire de l'Économie Politique*, si veda la lista *infra*.

Articoli nella Revue des Deux Mondes

"De l'industrie linière en France et en Angleterre", 1 e 15 luglio 1839, pp. 51-96, 194-234.

"Du crédit et des banques dans l'industrie", 1 settembre 1842, pp. 776-827.

"Des sociétés commerciales en France et en Angleterre", 1 agosto 1843, pp. 397-437.

"Des monnaies en France et d'une Réforme de notre régime monétaire", 15 ottobre 1844, pp. 350-374.

"De la conversion de la Rente", 1 aprile 1845, pp. 132-151.

"Les chemins de fer et les canaux: I. De la rivalité des chemins de fer et des canaux en France, en Angleterre et en Belgique", 15 luglio 1845, pp. 269-301. "II. Des travaux de canalisation", 15 settembre 1845, pp. 1115-1134.

"La question des céréales en France et en Angleterre", 1 dicembre 1845, pp. 842-874.

- “Du commerce extérieur de la France”, 15 marzo 1846, pp. 1068-1089.
- “La Liberté du commerce et les systèmes de douane: I. Le système restrictif et l'industrie française”, 15 agosto 1846, pp. 617-647; “II. Les douanes et la politique commerciale des principaux États”, 1 settembre 1846, pp. 808-836; “III. L'industrie des houilles et des fers”, 15 gennaio 1847, pp. 275-301; “IV. L'industrie métallurgique en France”, 1 marzo 1847, pp. 861-889. “V. L'agriculture et les produits agricoles”, 1 maggio 1847, pp. 438-467.
- “Les douanes et les finances de la France; de l'accroissement possible des recettes et de la révision des tarifs: I. Principes généraux d'une réforme douanière”, 1 maggio 1848, pp. 356-387. “II. Analyse du tarif et diminutions praticables”, 15 maggio 1848. “III. Des denrées coloniales comme sources de revenu”, 15 giugno 1848, pp. 861-893.
- “Les crises commerciales et la liberté des banques”, 1 novembre 1848, pp. 445-470.
- “The causes of commercial crises in France, England, etc.” tradotto dal francese da M. Charles Coquelin by F.G. Skinner for the *Merchants' Magazine*, New York, ottobre 1849, pp. 371-389.

Articoli nel *Journal des Économistes*

- “Des lois de navigation en Angleterre, leurs dispositions essentielles, leur altérations successives et leur état actuel”, luglio 1847, t. 17, pp. 376-389; agosto 1847, t. 18, pp. 12-33.
- “Discours à la séance de l'Association pour la liberté des échanges”, 7 gennaio 1848, t. 19, n° 74, pp. 213-214.
- “Deuxième séance publique de 1848 (15 marzo), salle Montesquieu”, marzo 1848, t. 19, n° 76, pp. 409-10.
- “L'organisation du travail et la liberté”, 1 aprile 1848, t. 20, n° 77, pp. 3-14.
- “Compte-rendu de *Du crédit et de la circulation* de M. Ciezkowski”, 15 agosto 1848, t. 21, n° 86, pp. 74-90.
- “Les machines à l'exposition des produits de l'industrie en 1849”, 15 agosto 1849, t. 24, n° 101, pp. 58-67.
- “Compte-rendu de *l'Aperçu sur les intérêts matériels dans le Midi de la France*” di Gustave Ducru, 15 settembre 1849, t. 24, n° 102, pp. 197-209.
- “Op. sur les fonctions naturelles de l'État”, 15 ottobre 1849, t. 24, n° 103, pp. 315-316.
- “Encore un mot sur les machines, les fils, etc., à l'exposition”, 15 novembre 1849, t. 24, n° 104, pp. 352-363.
- “Compte-rendu des *Soirées de la rue Saint-Lazare* par M. G. de Molinari”, 15 novembre 1849, t. 24, n° 104, pp. 364-372.
- “*Du crédit et des banques*, apprécié par Ad. Blanqui”, 15 novembre 1849, t. 24, n° 104, p. 383.
- “Op. sur les fonctions de l'État”, 15 gennaio 1850, t. 25, n° 106, p. 205.
- “Des associations ouvrières et des associations en général; appréciation du rapport de M. Lefevre-Durufle; de la proposition de MM. Nadaud, Morlet, etc.”, 15 marzo 1850, t. 27, n° 113, pp. 341-352.
- “À propos de la situation de la Banque de France”, 15 aprile 1850, t. 26, n° 109, pp. 1-8.
- “*De la prétendue décadence de la France et de l'Angleterre* et des ouvrages de MM. Raudot et Ledru-Rollin”, 15 agosto 1850, t. 27, n° 113, p. 56-68.
- “Notice sur les Banques de l'État de New-York”, 15 ottobre 1850, t. 27, n° 115, pp. 235-242.

- “Op. sur l’intervention de l’État dans l’organisation des institutions de crédit foncier”, 15 ottobre 1850, t. 27, n° 115, p. 300.
- “Introduction à la dixième année du *Journal*, 1851”, 15 gennaio 1851, t. 28, n° 117, pp. 1-8.
- “De la dépréciation de l’or et du système monétaire français”, 16 gennaio 1851 (*), t. 28, n° 117, pp. 55-68.
- “La marine anglaise en 1850. Conséquences de l’acte d’abrogation des lois de navigation”, 15 aprile 1851, t. 28, n° 120, pp. 358-366.
- “Compte-rendu sur *Le sol et la haute banque ou les intérêts de la classe moyenne* de M. P. Coq”, 15 giugno 1851, t. 29, n° 122, pp. 169-171.
- “Analyse des écrits de M. Carey au sujet de la rente”, 15 novembre 1851, t. 30, n° 127, pp. 298-302.
- “Compte-rendu de *l’Idée générale de la Révolution au XIX^{ème} siècle* par M. Proudhon”, 15 dicembre 1851, t. 30, n° 128, pp. 359-366.
- “Compte-rendu des *Lettres sur l’Exposition universelle de Londres* d’Ad. Blanqui”, 15 gennaio 1852, t. 31, n° 129, pp. 87-91.
- “Compte-rendu des *Moyens proposés pour améliorer le sort des ouvriers agricoles et mettre un terme à la dépopulation des campagnes* par le colonel Répécaud”, 15 gennaio 1852, t. 31, n° 129, pp. 91-92.
- “Ses observations sur la question de la rente”, 15 gennaio 1852, t. 31, n° 129, pp. 105-107.
- “Sur les sociétés de crédit foncier”, 15 aprile 1852, t. 31, n° 132, pp. 337-346.
- “Note et réponse à M. Carey”, maggio e giugno 1852, t. 32, n° 133-134, pp. 89-108.
- “Compte-rendu sur *La Suède et son commerce* de M. Knut Bonde”, maggio e giugno 1852, t. 32, n° 135-136, pp. 129-134.
- “Compte-rendu sur *Les États-Unis d’Amérique*, di M.S.-G. Goodrich, Guillaumin, Paris 1852”, luglio e agosto 1852, t. 32, n° 135-136, pp. 415-418.
- “Sa mort”, luglio e agosto 1852, t. 32, n° 135-136, p. 419.
- “Notice biographique sur Charles Coquelin”, di Gustave de Molinari, settembre e ottobre 1852, t. 33, n° 137-138, pp. 167-176.
- “Mort de Charles Coquelin annoncée à la Société d’économie politique”, settembre e ottobre 1852, t. 33, n° 137-138, p. 177.
- “Part qu’il a prise au *Dictionnaire de l’Économie Politique*”, notice di Gustave de Molinari, 15 ottobre 1853, t. 37, n° 150, pp. 420-432.
- Georges de Nouvion, *Charles Coquelin. Sa vie et ses travaux*, Librairies Félix Alcan e Guillaumin réunies, Parigi, 1908.

Voci nel *Dictionnaire de l’Économie politique*

Acte de navigation (*)(**)	Adjudication
Agents naturels (**)	Agio (**)
Aides	Alliage (**)
Annuité	Anticipation
Appropriation (**)	Arbitrage(**)
Artisans (**)	Assignats (**)

Ateliers nationaux (**)	Balance du commerce (*)
Banque	Billet à ordre
Billet de Banque	Billet de l'Echiquier
Bons de Trésor	Brevets d'invention
Budget	Cabotage (*)
Cadastre	Caisse d'amortissement
Caisse des dépôts et Consignations	Caisses d'épargne - L. Leclerc et Coquelin
Capital (**)	Centralisation (**)
Circulation	Clearing House
Coalitions industrielles (*)	Commerce
Commune	Compagnie anglaise des Indes Orientales, J.B.S. et...Ch. Coquelin
Compagnies privilégiées (*)	Concurrence (**)
Contrainte par corps	Corporations privilégiées (*)
Cours forcé	Crédit
Crises commerciales	Dimanche
Distribution des richesses (**)	Domesticité
Droits réunis	Echange (**)
Ecole professionnelles	Economie politique (**)
Effets de commerce	Effets publics
Embargo	Emphytéose
Encouragements (**)	Épaves
Établissements de bienfaisance	État
État-civil	Évaluation des sommes historiques (*)
Fermage	Fonds productifs
Fortune publique	Frais de production
Franchise	Gabelle
Greniers d'abondance	Harmonie industrielle
Hérédité (**)	Industrie (**)
Industrie manufacturières (*)(**)	Instruction publique et privée Verge et Ch. C
Instruments du travail ou de l'industrie (*)	

(*) Articoli tradotti in italiano da Francesco Ferrara, al quale dobbiamo la loro presenza nella Biblioteca dell'Economista, con i titoli seguenti: "Lo svilimento dell'oro e il sistema monetario francese", "Atto di navigazione", "Bilancia di commercio", "Cabotaggio", "Coalizioni", "Corporazioni privilegiate", "Sulla valutazione delle somme storiche", "Industria manifattrice". Le otto voci precedenti sono state tradotte a partire dal *Dictionnaire de l'Économie Politique*.

(**) Altri diciannove articoli di questo stesso *Dictionnaire* (D.E.P.) sono stati tradotti in inglese per: *Cyclopaedia of Political Science, Political Economy, and of the Political History of the United States*, curata da John J. Lalor, voll. I-III, Charles E. Merrill & Co., New York 1890. Le 19 voci di Charles Coquelin in Lalor's *Cyclopaedia* sono le seguenti: "Agents, natural", "Agio", "Alloyage", "Appropriation", "Arbitrage", "Artisans", "Assignats", "Ateliers nationaux", "Centralization and Decentralization", "Capital", "Competition", "Distribution of wealth", "Encouragement of industry by the State", "Exchange of wealth", "Industry", "Industry, manufacturing", "Inheritance", "Navigation Act", "Political economy".



Il kantismo francese e il pensiero di Charles Renouvier

Tutto l'itinerario intellettuale di Charles Renouvier (1815-1903) è dominato dalla preoccupazione di fornire alla Repubblica francese solide basi su cui strutturarsi. Esso culmina in uno sforzo filosofico e pratico esemplare, volto ad articolare i tre elementi essenziali della problematica politica del diciannovesimo secolo – libertà dell'individuo, questione sociale e repubblicanesimo democratico –, e rappresenta uno dei momenti più significativi della storia intellettuale della Repubblica. Renouvier è uno dei pochi filosofi del suo tempo ad aver tentato di sviluppare una dottrina dell'ordine sociale coerente dal punto di vista del diritto degli individui, mirando a giustificare l'intervento dello Stato nella vita economica e sociale, senza cedere alla tentazione del collettivismo.

Va aggiunto che, nel panorama filosofico della metà dell'Ottocento, Charles Renouvier è il protagonista di un evento importante, in grado di condizionare la meditazione filosofica fino ai giorni nostri: il ritorno a Kant, l'elaborazione di un neo-kantismo. Il ruolo di Renouvier in tale processo è solitamente sottovalutato. Si ritiene, in genere, che il merito sia dei tedeschi: il primo impulso, in effetti, proviene da Eduard Zeller, la cui prolusione, pronunciata a Heidelberg, nel 1862, stigmatizza l'identificazione hegeliana di pensiero e realtà (*Über Bedeutung und Aufgabe des Erkenntnis Theorie*). Nel 1865, Otto Liebmann pubblica *Kant und die Epigonen*¹; come Renouvier, egli predica il ritorno a Kant contro l'idealismo speculativo prodotto dal kantismo ed espresso dalla dottrina della "cosa in sé". Il movimento raggiunge la sua piena portata accademica nel 1876, con Hermann Cohen (1842-1918), fondatore della Scuola di Marburgo (la pubblicazione dei suoi commentari alle tre *Critiche* era iniziata nel 1871). La Scuola si occupa soprattutto di epistemologia, ma, verso la fine del secolo, i suoi esponenti arriveranno ad interessarsi a loro volta alla politica attiva e ai problemi sociali².

1. Trad. it. *Kant e gli epigoni*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1990.

2. Si veda in particolare Thomas E. Willey, *Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914*, Detroit 1978.

Alcune date sono sufficienti a mostrare come Renouvier abbia iniziato a riattingere alla fonte kantiana in modo del tutto indipendente. Quando metteva mano ai propri *Essais de Critique générale*, nel 1854, egli non poteva conoscere i suoi omologhi tedeschi e non sembra averli conosciuti in seguito, eccezion fatta per Lange e la sua *Histoire du matérialisme*³. In Francia esisteva una forma edulcorata di kantismo, diffuso da Cousin e dagli eclettici. È contro di loro che Renouvier, fin dagli anni Cinquanta, attua un recupero del vero Kant, per motivi esclusivamente politici: lo *shock* causato dall'instaurazione del regime cesarista di Napoleone III determina la sua lunga immersione nell'esame delle condizioni di possibilità della conoscenza e del diritto.

Questo ritorno a Kant è, per di più, particolarmente interessante in quanto promosso da uno spirito lontano dall'ortodossia. È chiaro che per Renouvier non si potrebbe in alcun modo trattare di una fedeltà letterale, non foss'altro perché Kant ha una responsabilità ben precisa negli sviluppi della filosofia tedesca immediatamente successiva. Abbiamo qui a che fare piuttosto con una forma rinnovata di kantismo (Renouvier definisce la propria dottrina "neocriticismo"). Egli, infatti, non manca di avanzare profonde critiche al filosofo di Königsberg, apportando al contempo modifiche considerevoli all'approccio criticista. Ci si potrebbe, peraltro, domandare se il suo pensiero non sia, in ultima analisi ed almeno in parte, passibile delle stesse critiche che vengono rivolte a Kant. Una simile lettura ha già suscitato obiezioni al tempo di Renouvier (da parte di Alfred Fouillée, in particolare) e il parallelo con le scuole neokantiane tedesche non sarebbe privo di interesse. Tuttavia, l'opera del francese costituisce in sé uno strumento di prim'ordine per rispondere alla seguente domanda: a quali condizioni un'appropriazione del pensiero kantiano è possibile ai giorni nostri?

Esamineremo qui le modalità di tale riappropriazione critica. Esporremo poi qualche aspetto del contributo assai originale di Renouvier al liberalismo francese. Prima, però, conviene chiarire qualche aspetto del percorso intellettuale di Renouvier, tenendo presente che i problemi politici del suo tempo hanno orientato alquanto le sue scelte filosofiche.

1. IL 1848, O LA DIFFICILE SINTESI TRA INDIVIDUO E SOCIETÀ

Nato a Montpellier, nel 1815, discepolo entusiasta di Auguste Comte all'École Polytechnique e sansimoniano della prima ora, Renouvier è innanzitutto un tipico socialista utopista, nello spirito degli anni Quaranta. Nel 1848, scrive il

3. Trad. it. *Storia critica del materialismo*, Monanni, Milano 1932.

Manuel républicain de l'homme et du citoyen, opera di propaganda ufficiale commissionatagli da Hippolyte Carnot, Ministro dell'Istruzione pubblica del governo provvisorio. La pubblicazione del manuale provoca la caduta di Carnot, a cui l'Assemblea rimprovera di "far insegnare il socialismo agli alunni delle scuole". Renouvier continua a frequentare i circoli democratici più radicali e, nel 1851, alla fine della Seconda Repubblica, redige un "progetto per l'organizzazione della Comune, dell'insegnamento, della forza pubblica, della giustizia, delle finanze, dello Stato": *Du gouvernement direct, organisation communale et centrale de la République*. Queste due opere testimoniano lo sforzo di fusione tra l'idea democratica e l'idea socialista, tipico dello spirito del Quarantotto. Renouvier crede in una Repubblica «indissolubilmente democratica e sociale». Il suo unico scopo è quello di costituire una forma di governo giusta, ed afferma che tale esigenza di giustizia e di fraternità impone allo Stato dei doveri nei confronti dei più poveri, coloro i quali non possiedono gli strumenti di produzione. Egli, però, sostiene la libertà d'impresa ed esalta le libere associazioni dei lavoratori, «sostenute da grandi istituzioni creditizie ed assicurative». Infatti, due cose gli stanno a cuore più di tutto: non creare una «Repubblica di funzionari», che risulterebbe un sistema oppressivo e totalitario, e preservare, contro tutte le tentazioni insurrezionali, l'istanza democratica, quella del suffragio universale, che dovrà essere a suo parere «l'unico strumento di tutte le riforme sociali». Quanto alle leggi che regoleranno la divisione del lavoro e la ripartizione dei benefici, è la libertà del popolo che le stabilirà, attraverso le sue assemblee.

L'importanza del secondo testo dipende dal fatto che, per la prima volta, Renouvier vi pone le basi della sintesi repubblicana, «combinazione dei due sistemi, comunista e individualista», che costituirà l'oggetto di tutti i suoi scritti successivi. È una svolta cruciale: d'ora in avanti sarà questa la sua idea dominante. Egli, infatti, non auspica né una società comunista, né una società individualista. «Teoricamente», egli scrive, «bisogna respingere ambedue i sistemi»: affermare che la società è tutto significa negare all'uomo la sua autonomia e allo spirito la sua spontaneità; sostenere che l'individuo è tutto equivale a negare la socievolezza e il progresso. «Praticamente», però, le due idee sono entrambe vere. È allora necessario trovarne una «sintesi». La tesi è costituita dal numero, la pluralità, il popolo. L'antitesi è l'unità, l'elemento, l'individuo, il cittadino. Dalla parte della tesi si trovano la natura, la solidarietà e il fatalismo; da quella dell'antitesi vi sono la ragione, l'indipendenza e la libertà. Fare la sintesi delle due dottrine opposte significa determinare la sfera dei diritti individuali e quella dei «beni comuni».

Il colpo di Stato di Luigi Napoleone Bonaparte sconvolge l'esistenza di Renouvier e influenza in maniera determinante il suo orientamento di

filosofo e di pensatore politico. Per tutto il resto della sua vita, egli sarà ossessionato dall'esperienza del fallimento della Repubblica e dell'instaurazione del cesarismo, vera apoteosi della demagogia rivoluzionaria. Tale evento decisivo lo spinge a ritornare sulle sue precedenti posizioni. Egli ripudia radicalmente sia il Cristianesimo, nell'alveo del quale continuava a mantenersi il suo panteismo sansimoniano, sia il socialismo nelle sue forme autoritarie. Lontano tanto dalla religione, quanto dal progetto di una trasformazione rivoluzionaria, Renouvier trova la strada della vera dottrina repubblicana, nel rifiuto di ogni idea di infinito e di sostanza. Ritorna allora alla fonte kantiana, di cui fornisce un'interpretazione originale e critica, attraverso l'immenso percorso dei quattro *Essais de critique générale*, la cui pubblicazione si prolunga per dieci anni, dal 1854 al 1864.

La "conversione" al finitismo, che Renouvier descrive come un'autentica rivoluzione nel proprio pensiero, costituisce l'atto di nascita del criticismo, come formulato negli *Essais*. Il fenomenismo lo porta a rifiutare ogni sostanza assoluta, ogni adeguamento di una ragione universale ad una qualunque "cosa in sé". La tesi di una prima genesi dei fenomeni e la scelta del discontinuo e del discreto gli forniscono il quadro in cui inscrivere un pensiero politico individualista, che rifiuterà ogni incorporazione degli individui in una totalità superiore. Non esiste nessun tutto che possa contenere elementi discreti. L'importanza primordiale attribuita alla ragione individuale, fatta di atti di fede e di libertà, gli permetterà di denunciare tutti i filosofi fatalisti della storia e di considerare la comunità politica come un'associazione di libere volontà.

A partire da questa concezione della libertà, Renouvier è allora in grado di pubblicare la sua grande opera politica, la *Science de la Morale*. Il libro vede la luce nel 1869, poco prima della caduta dell'Impero. La forza dell'opera deriva dall'aver saputo collegare, come raramente accade, la preoccupazione politica e l'elaborazione teorica. Il titolo può trarre in inganno. Si tratta, in realtà, di un trattato sui fondamenti della giustizia e del diritto. Un trattato che non si ferma ai fondamenti, poiché segue gli sviluppi del diritto nei suoi differenti campi d'applicazione: dal diritto della famiglia e dell'educazione al diritto internazionale, passando per il diritto economico, il diritto penale e, naturalmente, il diritto politico.

L'instaurazione della Terza Repubblica riporta Renouvier alla politica attiva. Egli vi ritorna a modo suo, tramite la discussione delle idee e degli eventi, forte della teoria che ha elaborato. Nel 1872, lancia una rivista intitolata *La Critique philosophique, politique, scientifique et littéraire*, destinata a sostenere l'ideale repubblicano e a diffondere la dottrina criticista: usci-

rà ininterrottamente per diciotto anni. L'impresa rappresenta un notevole sforzo di creare una filosofia pratica, offrendo al contempo allo storico un osservatorio privilegiato sui dibattiti di fondo del periodo dell'instaurazione della Terza Repubblica.

Dopo il 1889 e l'interruzione della *Critique philosophique*, Renouvier, piuttosto deluso, se non disincantato, di fronte al corso preso dalla politica repubblicana, si dedica agli studi storici (del 1896 è la gigantesca *Philosophie analytique de l'histoire*, in quattro volumi) e ad una rielaborazione di alcuni aspetti della propria filosofia in un senso più spiritualista. Eppure, nella *Nouvelle monadologie* (1899) e in *Le Personnalisme*, pubblicato alla vigilia della morte, nel 1903, le sue convinzioni politiche non sono cambiate: libertà dell'individuo, giustizia sociale e riconoscimento del debito di ognuno verso gli altri, fiducia nelle libere associazioni e nel ruolo dello Stato, custode dei principî e responsabile dell'educazione. Tutte le idee esposte nel 1859, insomma, vi sono ampiamente riprese.

2. UN RITORNO CRITICO A KANT

Ciò che determina il ritorno a Kant di Renouvier è il rifiuto delle teorie fataliste e deterministiche del divenire storico, assai in voga nella sua epoca, ossia l'hegelismo, il marxismo, l'evoluzionismo e il positivismo. Per Kant, se esiste un progresso per l'umanità, esso può derivare solo dall'intervento della ragione nella storia. Occorre ritornare a questa idea, se si vuole evitare di soccombere all'idolatria delle teorie deterministe, propuginate dai diversi movimenti socialisti. Come si possono pensare la ragione, la libertà e la fede, nell'epoca del trionfo della scienza, una superstizione del tutto inedita che si crede in grado di risolvere tutti i problemi? Come si può pensare il diritto dopo il diritto naturale, dopo la destabilizzazione del diritto fondato su una ragione eterna? Come si può pensare la libertà dell'individuo, nell'epoca del trionfo degli Stati-nazione e delle masse, questi nuovi protagonisti della storia, che sembrano destinati a soffocare con la forza il punto di vista del diritto? Renouvier si è sforzato, nella sua *Introduction à la philosophie analytique de l'Histoire* (quarto *Essai*), di pensare questa grande novità che rappresenta la storia. La critica del fatalismo costituisce il punto di partenza di una riflessione su quello che potrebbe essere un autentico regime repubblicano, regime di libertà e di diritto degli individui. Restano da analizzare le condizioni di possibilità di questo regime di diritto e di libertà. Scegliere la libertà e metterla a confronto con l'autorità dei fatti e delle leggi: questo il progetto della *Science de la morale*.

Primato della ragion pratica, solidarietà della morale e della politica, distinzione fra stato di pace e stato di guerra: questi gli elementi essenziali che Renouvier desumerà dalla sua lettura e dalla sua «rivisitazione» di Kant.

3. LA CATEGORIA DELL'OBBLIGAZIONE. CONTRATTO PERSONALE E CONTRATTO SOCIALE

Il primato della ragion pratica è affermato da Kant attraverso la nozione di dovere verso se stesso⁴. Il filosofo prussiano è il più grande pensatore dell'autonomia della ragione individuale e Renouvier è convinto che solo su questa libertà della ragion pratica, vale a dire sul potere che ha la ragione di determinare la volontà, si possa fondare una filosofia repubblicana. Tale categoria dell'obbligazione, ossia del dovere verso se stessi, è stata magnificamente ricondotta da Kant alla coscienza, al di là di ogni trascendenza. Ben lungi da tutte quelle morali religiose che affermano il primato del dovere per meglio stabilire la dipendenza nei confronti di Dio, Kant ha fatto del dovere la prima regola, in quanto "fatto di coscienza" puramente personale ed interiore.

Renouvier si impadronirà di questa categoria dell'obbligazione per elaborare un'originale teoria del contratto sociale. Infatti, non c'è alcun dubbio che alla base di ogni società ci sia un contratto di associazione, che esprime, tacitamente o esplicitamente, i rapporti paritari tra associati, in termini di diritti e doveri reciproci. Ma il contratto non è un atto fondativo valido una volta per tutte quegli esseri differenti e singolari che sono i soggetti del diritto si inscrivono nella storia, nascono in una società già costituita che accettano o trasformano per via deliberativa: essi sono, egli dice, "eredi con beneficio d'inventario". Il contratto deve essere continuamente rinnovato. Non è un evento, reale o mitico, accaduto una volta per tutte e di cui dovremo per sempre subire le conseguenze. Esso è invece un elemento della vita delle società tacitamente soggetto ad un'attualizzazione e viene costantemente rinegoziato da parte degli interessati. Il contratto, in altre parole, è l'atto

4. All'inizio della *Dottrina degli elementi dell'etica*, Kant afferma che, per quanto il concetto di un dovere verso se stessi possa sembrare contraddittorio, lo si deve porre come condizione di ogni obbligazione: «Supponendo infatti che non vi sia nessun dovere di questa specie, allora non ve ne sarebbero di nessun'altra specie e non potrebbe quindi esservi nessun dovere esterno. Non posso infatti considerarmi obbligato verso gli altri, se non in quanto io contemporaneamente obbligo me stesso, giacché la legge, in forza della quale io mi considero obbligato, emana in tutti i casi dalla mia propria ragione pratica, dalla quale io sono costretto, mentre io sono, nello stesso tempo, riguardo a me stesso, colui che costringe». *Dottrina degli elementi dell'etica*, § 2, in Id., *La metafisica dei costumi*, trad. it., Laterza, Bari-Roma 1983, p. 272.

stesso con cui il legame politico si trova inserito in maniera permanente nella storia. Un atto grazie al quale è possibile sperare un sempre più grande uso della ragione nell'ordine politico.

Questo contratto sempre rinnovato è possibile solo se l'individuo si è già costituito come "persona", ossia come coscienza che ha un'obbligazione nei confronti di se stessa. Bisogna dunque riconoscere, innanzitutto, un'obbligazione verso se stessi, una sorta di "contratto individuale", anteriore ad ogni associazione volontaria, poiché tale è la condizione necessaria della promessa. Si noti la potenza di questo riferimento primo alla categoria di obbligazione: è quest'ultima che fa esistere la persona morale come coscienza in possesso di se stessa, capace di fronte a se stessa di impegnarsi. Essa costituisce anche ciò che permette all'individuo di contrattare con i suoi simili e che garantisce, nel tempo, la legittimità del contratto sociale.

Tale nozione di contratto personale è essenziale nella filosofia giuridica di Renouvier. Essa gli permette, da una parte, di criticare i teorici del diritto naturale che, considerando l'essere umano allo stato selvaggio e stabilendo la primigenia indipendenza della persona, attribuiscono all'uomo così indipendente un diritto senza limiti su tutte le cose e nessun dovere: come si può chiamare diritto ciò che non è altro che un potere sulle cose? Dall'altra, contro le teorie storiciste del diritto, la nozione di contratto personale conserva l'idea del contratto non come atto fondatore, ma come principio formale di consenso, fondato sulla natura razionale dell'uomo. Renouvier integra così l'apporto della filosofia della storia, riconoscendo l'importanza delle istituzioni e delle leggi, nella misura in cui queste formano l'oggetto di un contratto continuamente rinnovato da parte degli associati.

La specificità di ogni contratto sociale – egli afferma, riprendendo le critiche mosse alla teoria contrattualista – sembra dunque il fatto di costituire un'autorità, costruendo la finzione di una volontà unica. Solo la nozione di contratto personale permetterà di preservare allo stesso tempo l'idea del contratto e la libertà degli individui nella storia. La precedenza del contratto personale permette di tenere assieme l'autorità della tradizione, fissata nei costumi e nelle leggi, con la libertà dei soggetti dotati di ragione. È sempre la persona che aderisce, acconsente, vuole. Il contratto sociale non è all'origine; esso è piuttosto un processo permanente «incessantemente supposto, incessantemente soggetto all'accettazione di ognuno». La libertà è un *principio di scissione*⁵. Di fronte all'autorità della tradizione,

5. *Deuxième Essai*, p. 198: «La libertà è un principio di scissione. Essa consiste in generale nel diritto di tutti gli uomini a dare o rifiutare il proprio consenso, secondo i propri lumi

ogni uomo, basandosi sul contratto personale che si è dato e che spesso sarà in contrasto con quello che governa il popolo, può porre la libertà nella sua persona.

La riflessione produce nell'uomo uno sdoppiamento: da una parte, tra la persona presente e la persona futura, «quella che agisce e quella che dipende dalle sue azioni»; dall'altra, tra la persona empirica e la persona ideale, «vale a dire quella che vorremmo essere». Ma questo sdoppiamento è proprio ciò che costituisce l'unità e l'identità della persona, ciò che fa dell'uomo un essere con alcuni doveri, che si sente «obbligato» di fronte a sé stesso, ma in nessun modo un soggetto di diritto:

Non vi è qui una seconda persona che possa pretendere dalla prima in un caso speciale il mantenimento della promessa e costituire l'esistenza del diritto di fronte al dovere.

Anche se la persona è portata a modificare la parola che si è data, conserva la propria libertà e non si erge da nessuna parte un diritto contro di lei,

non esiste altro che il dovere, sempre e ovunque.

Perciò, contro i teorici storicisti del diritto, Renouvier mantiene l'idea del contratto, non come atto costitutivo, ma come principio formale di consenso fondato sulla natura razionale del singolo uomo. Egli vi integra però l'apporto della filosofia della storia, riconoscendo l'importanza del diritto positivo, dei costumi, delle istituzioni e delle leggi, che si oppongono mediante la coercizione ad ogni individuo. Il contratto può conservare la sua legittimità solo se s'inserisce nel tempo, solo se è un processo permanente, sempre attuale, sempre sottomesso alla ragione costitutiva e autocostitutiva.

Renouvier ritiene dunque necessario ristabilire il primato della categoria di obbligazione nello spirito umano. Scrive, infatti, all'inizio della *Science de la Morale*:

Il criticismo subordina l'ignoto ai fenomeni, tutti i fenomeni alla coscienza e nella coscienza stessa la ragione teorica alla questione pratica.

È solo a questa condizione che si potrà costruire il diritto, che non sarà altro che una morale applicata alle situazioni di ingiustizia, situazioni in cui le leggi della morale «pura» non vengono rispettate.

e il proprio sentimento, all'ordine delle verità e degli atti pratici che una qualsiasi autorità propone loro».

4. L'UNIONE DELLA MORALE E DEL DIRITTO. MORALE PURA E MORALE APPLICATA

Dopo aver preso in prestito da Kant la distinzione delle due ragioni (teorica e pratica), Renouvier gli rimprovera tuttavia di averle separate ad un punto tale che la sua morale diventa inapplicabile. Per poter stabilire un regime di diritto, ossia applicare la morale alla storia, era necessario «trasportare l'etica nella politica». Morale e diritto hanno un unico comune fondamento, la categoria di obbligazione, «realmente presente nella natura mentale dell'uomo», e il *diritto razionale puro* risiede nell'approfondimento dei principi della morale pura, quando l'individuo si trova in rapporto con i suoi simili. In un certo senso, non è altro che l'esigenza morale della reciprocità dei doveri, «il sentimento *a priori* di ciò che è giusto». Questo diritto, che alcuni chiamano «diritto naturale», può essere formulato in modo astratto e generale e si fonda su alcuni principi, indipendentemente da ogni convenzione appositamente intervenuta tra due persone. In un altro senso, però, quando affronta la realtà storica dell'ingiustizia e delle inevitabili costrizioni, il diritto si separa dalla morale pura. Bisogna dunque, allo stesso tempo, distinguere e unire la morale pura e la morale applicata. Il grande problema filosofico, che Kant non ha saputo risolvere, consiste nella modalità di passaggio dall'una all'altra, ovvero dalla morale al diritto. La Repubblica è il regime che saprà unire morale e politica, risultando capace di introdurre la ragione nelle istituzioni collettive, istituzioni di coercizione e di eteronomia, rese inevitabili dall'esistenza dell'ingiustizia.

La distinzione tra morale e diritto, alla quale Kant giunge nella sua ultima opera (*Metafisica dei costumi*⁶, 1797), è il principale bersaglio delle critiche di Renouvier. Attribuendo ai termini “diritto” e “libertà” lo stesso significato, sia nell'ipotesi di un mondo morale ideale, sia in quella di una società empirica, Kant è portato a contrapporre due tipi di doveri (i doveri ampi e i doveri ristretti), il che non autorizza alcuna deduzione degli uni dagli altri. Il filosofo tedesco fa anche coesistere due morali, l'una che considera la ragione e la libertà come unici coefficienti delle azioni morali, l'altra che esamina la semplice conformità alla legge, ponendo in evidenza il vincolo esterno e la forza severa e dominante del diritto positivo. Il rifiuto, poi, di prendere in considerazione il male nella storia porta Kant ad alcune antinomie insuperabili tra la morale e il diritto.

Il diritto non è altro che la morale, applicata ad una situazione in cui i principi della giustizia non sono rispettati. Ciò che giustifica il vincolo giu-

6. Trad. it. Bompiani, Milano 2006.

ridico, è, infatti, lo “stato di guerra”: la realtà sconvolta, le abitudini e i fatti di “solidarietà nel male”. La ricerca dei principi nello stato di pace e la loro applicazione alla storia reale costituiscono il progetto esposto in tutta la sua ampiezza nella *Science de la Morale*. L’esame dei principi di questo diritto, che Renouvier chiama d’ora in poi “diritto storico”, presuppone di prendere in considerazione il male, ossia lo “stato di guerra”, che Kant non ha saputo distinguere dallo “stato di pace”.

5. “STATO DI PACE” E “STATO DI GUERRA”

I principî del diritto si possono ricercare solo «negli elementi comuni a tutti gli esseri immaginabili dotati di ragione», vale a dire nella ragion pratica, espressione della libertà individuale. Il «diritto razionale puro» sarà ricavato *a priori* dalle sole manifestazioni della natura razionale dell’uomo, considerate anche nell’associazione di questo con i suoi simili. Il secondo momento prenderà in esame gli elementi di quello che Renouvier definisce lo “stato di guerra”: la storia reale delle società, organizzate sotto il dominio della coercizione. Esso sarà dedicato alla disamina delle modalità di applicazione della “scienza morale” alle condizioni storiche di mancato rispetto della giustizia. Tale il senso della cruciale distinzione tra stato di pace e stato di guerra. In mancanza di questa distinzione, che Kant non ha saputo operare, è impossibile rendere conto della distanza tra il diritto razionale, deducibile dalla morale pura, e il «diritto storico», fondato sulla coercizione. Questo difficile collegamento sarà stabilito mediante la nozione di *diritto di difesa della persona*, chiave di volta della teoria renouvieriana del diritto.

Infatti la morale pura, quella che la ragione tenta di costituire astraendo dagli ostacoli che la potenza del male le contrappone, richiede che le si conceda la possibilità della pace. La pace è qualcosa di diverso dall’assenza di ostilità tra due persone o dalle relazioni giuridiche che sembrano regnare tra i cittadini di uno stesso Stato. È piuttosto il pieno accordo degli uomini su quelli che sono i loro doveri reciproci, uno stato «in cui ognuno lavorerebbe con tutte le proprie forze per adempiere ai propri impegni taciti o formalizzati, senza che nessuno dubiti mai della buona volontà dell’altro». La concordia morale, la coscienza dell’uguaglianza e la reciprocità dei doveri: è questa, per Renouvier, la vera pace, la giustizia.

Il diritto storico, al contrario, deve applicarsi ad un ordine fattuale in cui i principi della morale sono irriconoscibili, «i suoi valori quasi stravolti». La guerra, «questo stato delle relazioni umane in cui è permesso a ciascuno di dubitare ragionevolmente della buona volontà dell’altro e della sua lealtà

nell'adempimento dei propri doveri», regna nelle coscienze individuali, negli affetti, nella famiglia, nella relazioni economiche e sociali. Questa guerra ovunque latente, non è solo la guerra tra le nazioni, è la guerra tra gli individui e nell'intimo dell'individuo stesso. Essa esige «istituzioni di eteronomia», contratti che sanciscano gli obblighi delle persone e la reciprocità dei servizi, facendoli rispettare, se necessario, con la coercizione.

È dunque necessario partire dai dati della storia reale e adattare il diritto della pace a questo stato di guerra,

il solo che impedisce alle virtù di applicarsi nella loro purezza, e ai precetti di valere nella loro assolutezza.

La morale, con il suo principio assoluto di autonomia della ragione, è sempre presente. Ma, applicata alla realtà, essa è chiamata a giudicare la conformità tra ciò che è storico e ciò che è razionale, tra le necessità di fatto e le invariabili regole della coscienza. L'uso testimonia, peraltro, di questa duplice realtà del diritto. Nella sua accezione "filosofica", il diritto rappresenta una relazione di pace, la *giustizia*, "bilancia equa del debito e del credito", che non può avere altro fondamento che quello della morale razionale stessa. Ma, in un'accezione più comune, il diritto veicola i concetti di "direzione" e di "correzione". Rappresenta l'ordine della coercizione, che sottomette gli associati e prende allora in considerazione lo stato di guerra:

Il diritto definisce queste rivendicazioni variabili che comportano l'uso della coercizione, l'impiego della forza, la guerra.

Per poter unire la morale e il diritto, operando una deduzione dell'uno dall'altra, occorre associare queste due nozioni, ma conferendo loro un significato differente nello stato di pace e nello stato di guerra, nel loro concetto *a priori* e nella realtà empirica. Dall'istante in cui la giustizia viene violata da una persona, e "stravolta in un'altra", compare "il diritto di difesa personale", primo diritto da cui discendono tutti gli altri. Resta da esaminare la deformazione che subiranno i principi ricavati dallo stato di pace, quando si dovranno applicare a questa esperienza.

È a questo immane compito che Renouvier si dedica nella *Science de la Morale*. Esso dipende, egli lo riconosce, dalla casistica, tant'è vero che richiede una discesa concreta nell'esame dello stato dei *mores* e dei contratti positivi. Ma fondamentali sono soprattutto le modalità dell'approccio: si tratta di combinare i due punti di vista, quello della giustizia e quello della guerra. L'ideale di giustizia servirà da guida e si prenderanno in considerazione i

“fatti di guerra” che richiedono di appellarsi al diritto di difesa: contratti e usanze ingiusti, disprezzo della reciprocità dei diritti e dei doveri. Contratti di locazione e di lavoro, leggi sul matrimonio, diritto dei popoli a disporre di loro stessi: nessuna degli istituti giuridici dell’epoca sfugge al confronto con l’ideale razionale. Per ogni ambito del diritto, Renouvier incrocerà costantemente un esame razionale, “puro e ideale”, con uno studio empirico rigoroso dei fatti storici e dei contratti esistenti. In questo modo, l’analisi completa dei “principi del diritto” risulterà come l’elenco sistematico ed esaustivo delle situazioni in cui il *diritto di difesa* può essere invocato e dei limiti al di là dei quali tale diritto si ritorce contro di sé, arrivando a contraddire i principi di morale e di giustizia.

6. IL PERICOLO DEI SOCIALISMI, LE TRAPPOLE DEL LIBERALISMO

Parallelamente a questo sforzo fondativo di un regime di diritto, Renouvier ha dedicato la parte principale delle sue energie ad evidenziare i pericoli di un socialismo «ottimista ed autoritario», così come le trappole del «falso» liberalismo, contrario, in realtà, ai diritti degli individui. Per arrivare ad esprimere un governo al tempo stesso democratico e liberale, al filosofo preme di preservare l’eredità liberale della Rivoluzione francese, dimostrando che l’idea di diritto è indissociabile da quella di giustizia, fondamento e scopo della vita in società. Tuttavia, egli non può eludere i grandi interrogativi che dominano il secolo: deve lo Stato intervenire nelle questioni economiche? Quanta assistenza, quante garanzie materiali deve offrire ai cittadini, perché la libertà politica non diventi, per una parte di essi, puramente formale?

Il difetto del socialismo è la negazione del diritto – Il socialismo ha varie possibili declinazioni, ma si presenta sempre come un sistema, vale a dire come un piano di organizzazione della vita materiale delle persone, che coinvolge tanto la sfera economica, quanto le abitudini e le relazioni sociali. Esso ha, in questo, mire autoritarie paragonabili a quelle del fanatismo religioso (Renouvier parla persino di un «socialismo clericale»). Coloro i quali vogliono far entrare la considerazione della felicità dei singoli nella legislazione non possono che proporre un punto di vista particolare, il loro sistema, che pertiene piuttosto alla sfera del diritto privato. La Repubblica si occupa invece solo di diritto pubblico e non di fini materiali, quali la felicità, la cui determinazione deve essere lasciata alla libertà di ognuno.

Renouvier stabilisce, dunque, *il principio liberale dei limiti dello Stato*, affermando la necessaria separazione fra il piano della legge pubblica

e quello delle relazioni sociali e della vita privata. Ogni intrusione dello Stato in quest'ultima è un attentato alle libertà fondamentali. Il fallimento della Seconda Repubblica deriva da questo: nel 1849, egli ricorda, il Paese poteva scegliere solo tra partiti alcuni reazionari e monarchici ed un partito che allargava abusivamente il diritto dello Stato, il partito della Repubblica "sociale". Vent'anni dopo, il filosofo constata che la forza della Terza Repubblica, ciò che le ha consentito di instaurare il regime costituzionale, è di aver tenuto separate, fin dalla prima tornata elettorale, le questioni politiche da quelle sociali. Renouvier scriverà che il vero successo dell'opportunismo, se si prescinde dall'efficacia della sua tattica, è in questa sottile distinzione tra la sfera dell'autorità dello Stato (che non esclude, come vedremo, le questioni economiche) e la sfera della libertà degli individui.

Distinguere lo Stato dall'economia, non vuol dire allontanarlo da essa. Al contrario, bisogna attendersi dal suffragio universale e dall'istruzione di massa, la graduale elaborazione dei mezzi atti a favorire una migliore ripartizione delle ricchezze e a garantire il sostentamento dei meno fortunati. La Repubblica è un mezzo – in funzione della giustizia – per garantire il diritto e non per risolvere per decreto la «questione sociale».

Per tutte queste ragioni, in risposta agli intransigenti, impazienti di vedere gli opportunisti affrontare la "questione sociale", Renouvier non nasconde il proprio accordo con Gambetta e completa anzi così il suo pensiero:

Non esiste questione sociale... in politica⁷.

È in questi termini, in effetti, che, in un importante articolo pubblicato nel 1879, egli riafferma la necessità di separare l'ordine politico e i problemi sociali. Il suo intento manifesto è quello di smascherare le derive socialiste, in cui si perdono coloro che credono che la soluzione di tali problemi debba essere lo scopo precipuo della Repubblica. Egli lo fa ricordando tre principi dello Stato repubblicano: forma giuridica, protezione di tutte le libertà, limitazione dell'onnipotenza dello Stato.

La partecipazione dei cittadini al potere – La Repubblica si definisce mediante la partecipazione dei cittadini al potere, in virtù del contratto sociale, che concerne alcuni interessi e scopi comuni. Si tratta, prima di tutto, di una forma giuridica, di un regime di diritto. Ora, il diritto può mirare solo a fini universali. Fini come la felicità, la salute o il benessere, pur essendo condivisi

7. Gambetta aveva espresso questa posizione in vari discorsi, tra il 1872 e il 1876. I radicali replicavano: «La repubblica è solo un mezzo, la questione sociale è il fine».

da tutti gli uomini, dipendono, nella loro modalità o nella loro *materialità*, dalla sensibilità individuale. Essi sono in effetti comuni all'umanità in quanto specie animale e biologica, e in questo senso dipendono da quelli che Kant chiamava gli imperativi ipotetici della *prudenza*. La loro concezione, però, varia da individuo a individuo e non possono quindi costituire un diritto comune:

L'idea dell'interesse generale, della felicità universale, considerata al di fuori del diritto, può formarsi solo attraverso il lungo e laborioso confronto dei benefici e delle pene di una sensibilità che non è ugualmente viva in tutti, né in ogni momento nello stesso individuo.

D'altra parte, essendo la funzione dello Stato, prima di tutto, quella di proteggere le persone e i loro beni, esso non può proteggere la libertà intellettuale e politica senza rispettare al contempo quella economica. Non si può affidare alla legge il compito di sostenere tutti i cittadini e di procurare loro tutti i beni possibili. Ciò per due ragioni: la prima è che la messa in atto di questo presunto "diritto" è radicalmente impossibile. La felicità, intesa come la completa realizzazione di tutti i nostri desideri, è infatti un'idea la cui rappresentazione empirica è impossibile:

La giustizia, in un ordine immaginato con lo scopo di fornire a ciascuno ciò che può desiderare di possedere, non è affatto giustizia. Infatti non si tratterebbe più di assicurare il *suum cuique*, laddove tutti avessero ugualmente diritto a tutto; la legge, d'altra parte, non sarebbe più ciò che è conosciuto sotto questo nome se, in luogo di proteggere le persone in sé e i loro beni, le si affidasse il compito di sostentarle tutte e di procurar loro tutti i beni possibili.

Inoltre, questa forma di assistenza, o di protezione materiale, è contraria all'iniziativa personale, al talento e alla libera impresa. Essa è dunque esattamente il contrario della giustizia: come si può, infatti, accettare, per fornire protezione a qualcuno, di privare tutti gli altri del diritto di «appartenere a se stessi»? È dunque il caso di creare una linea di demarcazione netta tra l'iniziativa individuale e civile (o piuttosto «associativa», secondo i termini di Renouvier) e il diritto dello Stato, «che è la grande società naturale e forzata». Avendo aderito senza riserve alle riforme fiscali e sociali presenti nel programma di Belleville e volendo, come i radicali, accelerare la loro realizzazione, Renouvier ritiene necessario lavorare in due direzioni: da una parte, contro alcuni di questi radicali, prendendo le distanze da ogni deriva socialista e conquistando così il consenso della borghesia, la classe più

interessata alla legalità e la più portata, a suo avviso, allo sviluppo sociale; dall'altra, precisando i margini di intervento dello Stato repubblicano nella sfera economica e contrapponendosi, allo stesso tempo, alle dottrine del *laissez-faire* più selvaggio.

Il falso liberalismo – In tal senso, è indispensabile eludere le trappole del falso liberalismo. Renouvier rifiuta, infatti, il ripiegamento sull'interesse individuale che questo presuppone e, più ancora, di confinare le questioni economiche e sociali nella sfera privata, secondo l'astuto tentativo di un certo economismo liberale, indifferente alle forme politiche e in grado di giustificare sia la monarchia, sia l'Impero. Per trovare la via della sintesi tra l'individuo e la comunità e delimitare nel modo più corretto la sfera dei diritti individuali e quella delle "cose comuni", Renouvier si rivolge senza esitazione alle dottrine che cercavano di stabilire un connubio tra libertà economica e libertà politica. Queste due forme di libertà possono sintetizzarsi da allora sotto uno stesso nome: *liberalismo*.

Renouvier si dedica dunque con fervore alle due grandi correnti fondative di tale liberalismo. Da una parte, studia le dottrine economiche di Bentham e di Adam Smith, dall'altra, quelle di Ricardo e di Bastiat⁸. Ai primi riconosce l'importanza del rilievo accordato all'interesse negli scambi economici, mentre con i secondi, da cui attinge la teoria della rendita e del valore-lavoro, prende coscienza dell'antagonismo tra gli interessi del lavoro e quelli del capitale. D'altra parte, le dottrine storiciste dell'evoluzione necessaria dell'umanità – quella di Spencer in particolare – guadagnano terreno a partire dalla metà del secolo e gli fanno prendere coscienza dell'errore del liberalismo economico: evoluzionismo e positivismo s'inclinano davanti alla marcia forzata della storia, negando il vero senso del progresso, che è la realizzazione della ragione e del diritto nella storia. In realtà, i due approcci convergono verso un ottimismo ingenuo, una sorta di misticismo che confida nell'armonia universale o nel progresso necessario dell'umanità. Essi non possono dunque prendere in considerazione il principio di giustizia, benché ciò sia richiesto dalla ragion pratica.

È mediante l'affermazione del primato del diritto e della giustizia che Renouvier muoverà la sua critica alla teoria del *laissez-faire* assoluto in materia economica, incontrando però una difficoltà non di poco conto: egli deve

8. Frédéric Bastiat (1801-1850) pubblicò numerosi *pamphlets* contro il protezionismo ed il socialismo. Il suo unico libro, *Les harmonies économiques* (1849), è rimasto incompiuto. Fu tuttavia un economista molto popolare in Francia. (Si veda *supra* il capitolo di Michel Leter [N.d.C..])

preservare la libertà di possedere e di ottenere un profitto, di associarsi e di fare scambi, giustificando al contempo, giuridicamente, l'intervento dello Stato nella sfera economica.

Gli economisti liberali richiedono al governo di «governare il meno possibile», allo Stato «di vigilare sull'esecuzione dei contratti e sul rispetto delle persone e delle proprietà, esimendosi per il resto da qualsiasi ingerenza nelle scelte, negli atti o negli interessi dei propri amministrati». Gli economisti accettano il mondo per come è, sottomettendosi alle sue leggi e supponendo un'armonia finale degli interessi. Il mondo degli economisti è «il migliore dei mondi possibili»: l'interesse individuale è per loro l'effettivo motore, anzi, l'unico motore. Renouvier non può accettare questa forma di fatalismo, che nega due volte la morale e il diritto: dapprima, rifiutando l'idea stessa di un'azione sociale emanazione dalla volontà ragionata degli uomini e di un'azione di ciascuno su se stesso per avvicinarsi al dover essere; poi, non riconoscendo che queste famose leggi di sviluppo della società, le leggi della concorrenza e della selezione naturale («in virtù del capitale, dell'energia e del talento»), schiacciano innumerevoli individui sotto il «peso del progresso». Esse contraddicono in tal senso il principio stesso dell'individualismo, che consiste nel riconoscere la dignità di tutti gli individui. Il fondamento individualista dei diritti dell'uomo nella società implica alcuni doveri della società nei confronti dell'individuo e, reciprocamente, dell'individuo nei confronti della società:

La società comprende anche una classe di poverissimi, la cui vita dipende dai rapporti di lavoro o dall'ottenimento di aiuti da parte di persone che non sono obbligate a fornire loro gli uni o l'altro. Bisogna lasciare che la natura operi secondo le sue leggi per eliminare dal corpo dell'umanità quelli che, attraverso le disgrazie di questa condizione, arrivano a trovarsi interamente senza risorse e quelli messi al mondo da questi senza essere stati invitati a farlo, così come vuole l'economista Malthus? O piuttosto la società deve assicurare la sopravvivenza a tutti i membri che l'umanità partorisce? E se non deve loro niente, come è possibile che quelli che lascia deperire le dovranno un qualche cosa? Come potranno riconoscere dei doveri verso di essa?

Un ultimo aspetto critico della dottrina del *laissez-faire* sono le sue ripercussioni in un altro ambito, ancora più vitale agli occhi di Renouvier per la realizzazione della giustizia: quello dell'educazione. Perché le classi inferiori si elevino al livello dei ceti privilegiati, bisogna fornire loro gli strumenti intellettuali e morali necessari per riconoscersi come uguali in tutto, «e non solo nella cabina elettorale». Fintantoché l'educazione sarà impartita dal clero, essa resterà in uno stato di mediocrità e di debolezza incompatibi-

li con la democrazia. Ciò che si oppone all'intervento diretto dello Stato nell'educazione repubblicana è ancora questo «pregiudizio del *laissez-faire*»

Il pregiudizio economico e politico del *laissez-faire* assoluto porta a contare sulla libertà individuale per adempiere quel dovere da cui si dispensa lo Stato; ma questa libertà non funziona e non può funzionare, e lo Stato, che pure vorrebbe avere dei cittadini, è privo di un'educazione pubblica per formarli.

È chiaro che Renouvier non può fare affidamento sulle leggi del mercato e dell'economia libera: non può dunque negare la legittimità dell'intervento dello Stato, come garante del diritto, nei «rapporti civili», familiari, economici e educativi. La difficoltà sta nel fissare la portata e i limiti di questo intervento, per non attentare alle libertà individuali. La delimitazione della sfera civile da quella politica resta il filo conduttore, che Renouvier declina in maniera molto concreta, con la disamina di tutti gli aspetti della vita economica (produzione, commercio, credito, tassazione), analizzando i mezzi e gli ambiti di intervento compatibili con questo principio fondamentale.

7. UN SOCIALISMO LIBERALE

Dalla *Science de la Morale* (1869) fino alla *Nouvelle Monadologie* (1899), Renouvier non smette di cercare, per la Repubblica, questa formula mista, per la quale non vede altro nome appropriato che quello di «socialismo liberale»⁹.

Non esiste una soluzione politica *alla* questione sociale, ma vi possono essere risposte politiche *ad alcune* questioni sociali. La difficoltà sta nel delimitare la giusta misura dell'intervento dello Stato e nel creare un «ordine misto» tra la politica propriamente detta e «il regime del lavoro e dei costumi privati». Per determinare la misura in cui lo Stato può intervenire nella sfera economica, Renouvier si propone quindi di distinguere ciò che rientra nell'ordine dei fini personali individuali e ciò che, pur dipendendo ancora dai fini individuali, è però «comune a tutti». I settori della produzione e del commercio dipendono dai fini individuali e la loro libertà totale deve essere preservata. Ma la solidarietà tra tutti i membri di una società è tale che, basandosi sulla coscienza che ognuno ha di dipendere dagli altri, è possibile controbilanciare l'individualismo della proprietà. È qui che il filosofo francese, ammiratore di vecchia data di Proudhon, ritorna alle idee di mutualità e di società di garanzie. Tutti, padroni e operai, sono infatti

9. *La Nouvelle Monadologie*, A. Colin, Parigi 1899, p. 391.

coinvolti in questa interdipendenza: il problema dell'assicurazione riguarda tutti i membri della società, senza distinzioni di censo. Nel formulare tale idea di società di garanzia, Renouvier ritiene di aver trovato il sistema misto che cercava, quello

stato di cose intermedio, in cui esistono sia la proprietà, sia la comunità, combinate nell'idea sociale.

Egli può dimostrare l'identità tra l'idea di mutualità e quella di società, attraverso tale necessità che tutti, e in primo luogo i proprietari, avvertono, di assicurarsi contro gli imprevedibili accidenti della vita. Se si accetta che la società sia un sistema mutualistico allargato, nel quale ognuno è consapevole di dipendere dagli altri e di avere interesse, per coprire i rischi, di ripartirli sul maggior numero possibile di individui, l'idea di solidarietà organica tra i membri della società è acquisita. Resta da dimostrare che l'assistenza ai più deboli è un caso particolare di garanzia che alcuni membri della società devono ad altri senza reciprocità. Infatti, coloro che non possono materialmente provvedere ai propri bisogni sono membri della società vittime del caso o degli «eventi», e la società ha un debito nei loro confronti. Se quest'ultima garanzia, l'assistenza, è considerata un fine comune, essa dipende da leggi e riforme civili che riguardano l'insieme della nazione e che possono essere imposte a tutti i cittadini attraverso l'organizzazione delle loro regolari rappresentanze. Le riforme della tassazione e del credito saranno i soli strumenti di questa garanzia.

Sul piano industriale, sempre in virtù delle sue convinzioni liberali, Renouvier riporrà ad un certo momento le proprie speranze nella cooperazione. Nulla, infatti, impedisce agli uomini di raggrupparsi in associazioni particolari, sindacati o cooperative, allo scopo di gestire e controllare la produzione. La cooperazione, dirà nelle sue ultime opere, sta all'ordine industriale come la democrazia repubblicana sta all'ordine politico. Essa consiste nell'

associazione effettiva di un certo numero di uomini che, non dimenticando di far parte di una società più ampia e di osservarne fedelmente le leggi, stipulano tra loro dei rapporti economici e morali particolari e si sottomettono a regole pattuite.

Essa preserva pertanto, oltre alla libertà individuale – che, nell'ordine economico, si manifesta come iniziativa e riconoscimento del merito e del talento –, la proprietà ed il valore del lavoro.

È questa la vera sintesi prodotta dall'idea repubblicana: puntare tutto sulla partecipazione dei cittadini all'elaborazione delle leggi e sulla forma giu-

ridica dello Stato, nella convinzione che le riforme politiche provocheranno necessariamente, anche se in maniera lenta e progressiva, le trasformazioni sociali richieste dalla solidarietà. La Repubblica è una *forma* che, se rispetta la sovranità del popolo – dunque il principio della partecipazione dei cittadini all'elaborazione e alla votazione delle leggi – realizzerà i suoi scopi sostanziali: la massa dei lavoratori, numericamente la più numerosa, troverà infatti i mezzi legislativi per mettere in atto, in maniera lenta e progressiva, le riforme in grado di assicurare a tutti condizioni di esistenza soddisfacenti e conformi all'esigenza di solidarietà sociale.

Il pensiero di Renouvier è un tipico esempio dello sforzo dei repubblicani più illuminati della fine dell'Ottocento di gettare un ponte tra regime parlamentare e democrazia sociale. La Repubblica è certamente, prima di tutto, una forma, e una forma giuridica che va difesa in quanto tale, senza tuttavia limitarsi a questo. Tale forma, che è giustizia, diritto ed equità, è fatta per riempirsi di un contenuto sociale. Contrariamente a quanto predicano alcune dottrine riduttive, capaci di considerare solo l'aspetto politico o solo quello sociale, è indispensabile tenere unite la libertà individuale e la garanzia dei diritti assicurata dallo Stato. In un'epoca in cui tutti si definiscono repubblicani, in cui i partiti si affrontano per stabilire se l'idea repubblicana sia socialista o liberale, è utile rileggere Renouvier per comprendere le origini di questo modello politico, che ha finito per prevalere a scapito delle derive totalitarie. Proponendo una soluzione che evita sia le degenerazioni dell'individualismo liberale che quelle del socialismo autoritario e propendendo per una repubblica sociale, pluralista e decentralizzata, Renouvier rende intelligibile la sintesi «democratico-liberale» propria dell'idea francese di Repubblica.

OPERE DI CHARLES RENOUVIER

Manuel républicain de l'Homme et du Citoyen, Pagnerre, Parigi marzo 1848. Nuova edizione di M. Agulhon, Garnier, Parigi 1981.

Du gouvernement direct. Organisation communale et centrale de la République, projet présenté à la nation pour l'organisation de la Commune, de l'Enseignement, de la Force publique, de la Justice, des Finances, de l'État, edito da Ch. Renouvier et Ch. Fauvety, Librairie républicaine de la liberté de pensée, Parigi 1851; nuova ediz. di R. Huard, Lacour, Nimes 2000.

Essais de critique générale, Ladrangé, Parigi 1854-1864, 9 voll.

Science de la Morale, Ladrangé, Paris 1869, 2 voll.; nuova ediz., Fayard, 2002.

Petit traité de morale à l'usage des écoles primaires laïques, Bureau de la Critique philosophique, Parigi 1879; nuova ediz., INRP 2003.

Philosophie analytique de l'histoire. Les idées, les religions, les systèmes, E. Leroux, Parigi 1896-1898, 4 voll.

La Nouvelle Monadologie, A. Colin, Parigi 1899; nuova ediz., Fayard, 2003.

Degna di menzione è anche *La Critique philosophique, politique, scientifique, littéraire*, rivista settimanale diretta da Ch. Renouvier, Germer-Baillère, Parigi 1872-1889, 36 voll.

TERZA PARTE
IL LIBERALISMO ITALIANO



Introduzione

Il ruolo dell'Italia nello sviluppo del liberalismo europeo è per molti versi originale. Da una parte sono da considerare i contributi, autentici e importanti, dell'Italia alla dottrina liberale nel periodo del Risorgimento, che si legano a personaggi come Camillo Cavour e Carlo Cattaneo, i lavori di Vilfredo Pareto e di Gaetano Mosca (che poi influenzeranno Luigi Einaudi e Bruno Leoni), la reazione al fascismo del giovane liberale Piero Gobetti, la cui eredità sarà molto sentita nei decenni successivi, e infine un cattolicesimo liberale dai tratti decisamente originali. Ma, d'altra parte, in Italia, come in Francia, si manifesta anche una certa incomprendimento del *main stream* liberale.

Guido De Ruggiero, ad esempio, nella sua opera del 1925 *Storia del liberalismo europeo*, che viene ancora considerata come un punto di riferimento della storiografia liberale, esprime sulla tradizione liberale italiana un giudizio assai poco lusinghiero:

Nell'economia generale del movimento europeo, il liberalismo italiano ha un'importanza modesta. Esso non è che un riflesso di dottrine e di indirizzi stranieri; notevole del resto per lo sforzo che vi rivela, di un riadattamento alle condizioni particolari dell'Italia e per la sua stretta connessione col processo di unificazione nazionale¹.

A distanza di più di ottant'anni tale giudizio non solo può essere ancora sotto-scritto, ma purtroppo può essere aggravato, se si estende lo sguardo agli anni successivi a quelli trattati nello scritto di De Ruggiero. A partire dall'avvento del fascismo sino ad arrivare ai primi anni Novanta il liberalismo italiano, sia pure con importanti ma isolate eccezioni, cade in una sorta di letargia, che lo conduce spesso a chiudersi in dibattiti sterili e a non riconoscere i filoni più fecondi nel dibattito internazionale.

Volendo tracciare una veloce panoramica sul liberalismo italiano, una prima importante considerazione riguarda gli anni precedenti l'unità d'Italia: un periodo che ha come data simbolica il 1848 e che vede in tutta Europa

1. G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo* (1925), Laterza, Bari-Roma 1995, p. 291.

una sorta di nuovo ciclo rivoluzionario, incentrato sulla nascita delle identità nazionali. Se si guarda all'intero quadro europeo – e l'Italia in questo senso ne è la punta di diamante – si deve rilevare che l'entusiasmo per l'indipendenza nazionale non pare tanto affiancarsi quanto piuttosto sostituirsi alla riflessione sulle istituzioni in grado di garantire la libertà. Si registra così un cambiamento di prospettiva, una nuova fase rivoluzionaria che, come ha ben rilevato Giorgio Rebuffa, trasformò

quello dell'unificazione [nel] problema assolutamente preminente [e] passò in secondo piano il problema dell'organizzazione politica [...]. Si guardava alla libertà della nazione, piuttosto che alla libertà e ai diritti degli individui².

In un certo senso si può sostenere che la grande stagione del costituzionalismo liberale, ossia quella ricerca del miglior assetto istituzionale per garantire la libertà che si manifesta con la Rivoluzione americana e ancor prima con le riflessioni di Locke, di Montesquieu e poi di Constant, non ha tra le sue tappe di rilievo l'Italia. Nonostante due delle figure decisamente più significative di quel periodo siano Camillo Cavour (1810-1861) e Carlo Cattaneo (1801-1869), profondi ammiratori e conoscitori del modello liberale inglese e della tradizione del liberalismo francese, nel giovane regno manca (complice la prematura scomparsa di Cavour, ma anche un atteggiamento ambiguo della monarchia sabauda) un progetto organico di riforma delle istituzioni in senso liberale. E se pure negli anni successivi all'Unità non mancheranno politici, giuristi e costituzionalisti di valore, gli esponenti del liberalismo italiano saranno più preoccupati di evitare che il fragile stato costruito sullo Statuto albertino soccomba di fronte alle tendenze illiberali che non intenti a elaborare nuove soluzioni istituzionali ispirante alla tradizione liberale.

Nonostante questi limiti vistosi sarebbe però sbagliato considerare l'Italia postunitaria priva di una tradizione liberale. Essa, infatti, esisteva e si era manifestata in due importanti direzioni. Da una parte vi furono i liberali cattolici, i quali, pur non riuscendo mai a far diventare le loro idee prevalenti all'interno della Chiesa (si pensi ad esempio al caso di Antonio Rosmini (1797-1855)), si contraddistinsero per originalità di pensiero e vivacità nel dibattito politico. Tanto che si potrebbe sostenere che il desiderio di superare le incomprensioni tra liberalismo e dottrina sociale cristiana, soprattutto riguardo al mercato, è da annoverare tra i meriti del liberalismo italiano. La

2. G. Rebuffa, *Lo Statuto albertino*, il Mulino, Bologna 2003, pp. 12-13. In questo saggio viene anche messo bene in luce come in Italia non venne realizzato un «sistema costituzionale compiuto» e un «sistema politico moderno».

riscoperta che in questi anni ne viene fatta, e di cui questo volume costituisce un'importante testimonianza, rende giustizia a una tradizione forse minore ma sicuramente rilevante, anche se a lungo dimenticata.

Vi fu poi una scuola di economisti liberali che, anche quando non vide pensatori innovativi, si collocò a pieno titolo, e senza sfigurare, nel più ampio panorama internazionale. Anche al loro contributo, sviluppatosi in particolare a cavallo tra Otto e Novecento, si deve la definizione di quel periodo come "Italia liberale", definizione forse un po' enfatica, ma probabilmente giustificata se si tiene conto di cosa sarebbe avvenuto negli anni successivi.

Gli economisti liberali sono comunemente considerati espressione della borghesia illuminata, con una forte vocazione scientifica. I nomi più noti sono quelli di Francesco Ferrara (1810-1900), Marco Minghetti (1818-1886) (che fu anche presidente del Consiglio), Tullio Martello (1841-1918), Vilfredo Pareto (1848-1923), Francesco Papafava (1864-1912), Maffeo Pantaleoni (1857-1924), Antonio De Viti De Marco (1858-1943), Edoardo Giretti (1864-1940), Umberto Ricci (1879-1946), e Luigi Einaudi (1874-1961). Pensatori e studiosi spesso diversi tra loro, ma tutti convinti oppositori del protezionismo e attivi sostenitori del libero mercato, dal quale si attendevano anche la soluzione al problema dell'arretratezza del Mezzogiorno. Dall'analisi del pensiero di questi autori, che pure non costituiscono un blocco monolitico ma anzi presentano, dal punto di vista teorico, significative differenze, emerge come le tematiche della scuola manchesteriana (nonché le riflessioni politico-sociali di Herbert Spencer), le idee di Jean-Baptiste Say, Frédéric Bastiat e Gustave de Molinari, ma anche le vicende economiche americane, fossero nella Penisola ben conosciute e dibattute. Inoltre gli economisti liberali si caratterizzarono per un'attività politica molto intensa, che consistette nella fondazione di giornali e di associazioni (per ricordare solo i più noti "Il Giornale degli Economisti", la Società Adam Smith, l'Associazione per la libertà economica), ma anche in un'attività parlamentare di assoluto rilievo³, sebbene spesso non coronata dal successo, caratterizzata da battaglie per il

3. In anni recenti sull'argomento si sono avuti studi di grande interesse, come i due volumi di M.M. Augello, M.E.L. Guidi (a cura di), *La scienza economica in parlamento 1861-1922*, in *Una storia dell'economia politica dell'Italia liberale*, vol. 1, Franco Angeli, Milano 2002 e *Gli economisti in parlamento 1861-1922*, in *Una storia dell'economia politica dell'Italia liberale*, vol. 2, Franco Angeli, Milano 2003; e L. Tedesco *L'alternativa liberista in Italia. Crisi di fine secolo, antiprotezionismo e finanza democratica nei liberisti radicali (1898-1904)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002. Da tenere presente, nonostante gli anni e la diversità di posizione, G. Are, *Economia e politica nell'Italia liberale (1890-1915)*, il Mulino, Bologna 1974; oltre a R. Vivarelli, *Il fallimento del liberalismo. Studi sulle origini del fascismo*, il Mulino, Bologna 1981 e A. Cardini *Stato liberale e protezionismo in Italia (1890-1900)*, il Mulino, Bologna 1981.

liberoscambismo (anche all'interno del Paese, con la proposta di abolizione dei dazi interni di consumo), per la riforma tributaria e più in generale per un'abolizione dei privilegi garantiti per legge e per una generale riduzione delle funzioni dello Stato.

Agli occhi degli economisti liberali italiani, infatti, la libertà economica appariva inscindibile dalla libertà politica, e anzi ne era una naturale prosecuzione: libertà economica e libertà politica (coerentemente alla tradizione liberale alla quale si ispiravano) venivano viste sotto una medesima luce, come due aspetti di un'unica dimensione. Inoltre, di quella che potremmo chiamare la loro "battaglia contro lo statalismo", essi percepivano nitidamente sia il valore simbolico e morale, che si esprimeva nella necessità di evitare che lo Stato fosse uno strumento a difesa dei privilegi di pochi, sia le conseguenze sociali, ossia l'obiettivo di riavvicinare il popolo alle istituzioni⁴.

L'ultimo (in senso cronologico) e forse maggior esponente di questa scuola di economisti liberali fu Luigi Einaudi, che ne trasmise l'eredità all'Italia repubblicana. In un certo senso la sua vicenda è emblematica della fine di un'epoca: quando cadde il fascismo, Einaudi, ormai anziano, assunse, grazie al suo prestigio, un ruolo di primo piano nelle vicende della neonata Repubblica. Tuttavia il suo ruolo di economista nelle vicende repubblicane fu di grande importanza ma di breve durata, e la sua elezione a Presidente della Repubblica rappresenta al contempo il riconoscimento (tardivo) alla grande scuola degli economisti liberali e la sua definitiva neutralizzazione, nel senso che, affidandogli quella carica, del liberalismo economico in Italia quasi se ne perse traccia. Per capire come sia potuto succedere che il liberalismo italiano, che sino agli anni Venti era stato minoritario ma comunque prestigioso e ben inserito nel dibattito internazionale, si sia nel secondo dopoguerra sostanzialmente dissolto, bisogna certo guardare alle vicende del fascismo, ma anche alla nota polemica tra Croce ed Einaudi su liberalismo e liberismo.

Negli scritti della seconda metà degli anni Venti che danno inizio alla *querelle*, Croce, nel saggio *Liberismo e liberalismo*, del 1927, pur riconoscendo la comune origine dei concetti di liberismo e di liberalismo, ribadisce

4. Una tale visione spiega anche la maggiore vicinanza (almeno su battaglie "contingenti" e non certo sui fini ultimi della politica, rispetto ai quali la distanza era incolmabile) del partito "radicale", cui gli economisti liberali appartenevano, alla sinistra (e in particolare ai sindacalisti rivoluzionari, dato il loro antistatalismo) e la sua distanza e opposizione nei confronti di personaggi considerati ambigui come Giovanni Giolitti, ai quali si attribuiva la responsabilità della mancata soluzione dei problemi economici e sociali del regno. Su tali argomenti si veda L. Tedesco, *op. cit.*, al quale si rimanda anche per la ricchezza della documentazione e della bibliografia.

più volte il legame del liberismo con l'utilitarismo etico, e la necessità di assoggettare e di subordinare la sfera dell'economica (utilitaristica ed edonistica) alla sfera etico-politica tramite il riconoscimento del «primato non all'economico liberismo ma all'etico liberalismo»⁵. Tutto questo lo spinge anche ad affermare che

ben si potrà, con la più sincera e vivida coscienza liberale, sostenere provvedimenti e ordinamenti che i teorici della astratta economia classificano socialisti, e, con paradosso di espressione, parlare finanche [...] di un "socialismo liberale" alla Hobhouse⁶;

più tardi, a sostenere l'«indifferenza del principio della libertà verso la particolarità degli ordinamenti economici»⁷; e anche a scrivere che se

il corso storico delle cose portasse al bivio o di danneggiare e scemare la produzione della ricchezza, conservando l'ordinamento capitalistico, cioè della proprietà privata, o di garantire e aumentare la produzione, abolendo la proprietà privata [...] il liberalismo non potrebbe se non approvare e invocare per suo conto quella abolizione⁸.

In altre parole, che

sarebbe opera vana cercare di fissare, nel moto incessante e vario e diverso della storia, gli ordinamenti economico-politici che la libertà ammette e quelli che essa rifiuta; perché, di volta in volta, li ammette tutti e tutti li rifiuta⁹.

Come conseguenza della fortuna di tale distinzione – che cadeva in un momento in cui di quegli economisti si era quasi persa memoria e in cui l'epopea del Risorgimento era vista come il compimento di una peculiarità italiana distinta dall'attenzione liberale per il costituzionalismo inteso come garanzia delle libertà individuali – il termine "liberismo" (che storicamente si identificava con quegli economisti e con le loro battaglie di libertà) finì così per essere considerato come il momento del soddisfacimento dei bisogni individuali tramite quelle attività di scambio che avvengono nel mercato, e per essere distinto da un presunto e diverso momento: il "liberalismo", inteso come più alto e nobile, che sarebbe quello della ricomposizione degli

5. B. Croce, L. Einaudi, *Liberismo e liberalismo*, ora in P. Solari (a cura di), *Liberismo e liberalismo*, Ricciardi, Milano-Napoli 1988, p. 12.

6. *Ibidem*, p. 14.

7. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione* (1938), Laterza, Bari 1966, p. 220.

8. Id., *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932), Laterza, Bari 1972, p. 36.

9. Id., *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 221.

interessi individuali entro la cornice dello Stato, inteso come il momento etico-politico dell'attività umana. La tesi di fondo, quindi, diversa da quella del liberalismo costituzionale ed economico europeo, era che tale ricomposizione non avveniva e non poteva avvenire spontaneamente: era prodotta dalla politica e dall'etica.

In tal modo, più o meno consapevolmente, Croce (proveniente da un'esperienza filosofica di stampo hegeliano che già aveva influenzato la cultura politica italiana, nella quale era altresì forte l'influenza della Scuola storica dell'economia tedesca: il "germanesimo economico" già criticato da Ferrara e fonte ideale del protezionismo contro il quale avevano lottato gli economisti prima ricordati) nega e respinge quel nesso tra libertà economica e libertà politica che caratterizza la filosofia politica della tradizione liberale, e senza il quale il liberalismo diventa indistinguibile dalla teoria politica democratica. Einaudi, che come si è detto proveniva da una scuola che aveva invece ben presente quel nesso, si oppose fermamente a tale distinzione crociana, la quale tuttavia divenne nell'Italia repubblicana un'idea a lungo e comunemente accettata, per quanto successivamente da Croce attenuata.

A divenire dominante è stata così la convinzione che la vivacità del mercato debba essere corretta dall'etica e dalla politica. Pur senza affrontare il discorso circa la provenienza della conoscenza che avrebbe potuto consentir loro di "dirigere" il mercato e di indicargli un insieme di fini condivisi e persistenti nel medio e lungo periodo, in questo il liberalismo di ispirazione crociana finisce per non differenziarsi (se non per il modo di intendere i contenuti dell'etica e della politica) dalla dottrina sociale cattolica. Infatti anche quest'ultima accetta il mercato, ma lo vuole correggere e finalizzare sulla base di principi che ne trascendono politicamente, e soprattutto eticamente, la mutevolezza dovuta alla sua propensione a soddisfare bisogni senza andar tanto per il sottile riguardo alla loro naturalità o artificialità. Non è quindi paradossale che, non ponendosi dei limiti legati al concetto di legge e di diritto naturale, il liberalismo di Croce sia finito per diventare un'ideologia di supporto al socialismo liberale, al liberal-socialismo e soprattutto alla tradizione *liberal*.

Pur con differenziazioni – tra le quali merita di essere segnalato il tentativo di Francesco Forte (1929-) di elaborare un socialismo liberale aperto alla recezione della tradizione della *public choice* – e con lodevoli eccezioni, questa convinzione ha caratterizzato la cultura liberale italiana del dopoguerra e ha portato alla nascita di un blocco culturale che, arricchito dalla lezione di Keynes, è stato a lungo predominante. Tale blocco si è creato nonostante l'avversione crociana nei confronti della tradizione azionistica, che a sua volta si ricollega al lascito ideale di Piero Gobetti (1901-1926) e dei

liberal-socialisti e socialisti liberali, e senza che quella originale figura di liberale che fu Ernesto Rossi (1897-1967) e la prestigiosa rivista “Il Mondo”, potessero mai rappresentare una vera alternativa a esso. Una conseguenza assai rilevante è stata poi quella di restringere in un angolo altre due importanti tradizioni: da un lato quella di Carlo Antoni (1896-1959), Vittorio De Caprariis (1924-1964) e Nicola Matteucci (1926-2006), che si rifaceva alla lezione del costituzionalismo liberale di stampo anglosassone cercando di integrarla con l’eredità crociana; dall’altro quella di quanti, come Sergio Ricossa (1927-) e Antonio Martino (1942-), in maniera restrittiva e spesso sbrigativa, venivano definiti “liberisti”.

Il problema sta dunque nel fatto che in Italia la versione crociana e azionistica del liberalismo non fu un indirizzo di ricerca tra gli altri, ma divenne dominante, con la conseguenza che, poiché i suoi presupposti inficiavano completamente gli assunti del *classical liberalism*, a lungo nella penisola non si riuscì a cogliere pienamente le importanti novità che, soprattutto a partire dagli anni Sessanta, provenivano da quella tradizione di pensiero e che di fatto si configura come una delle più importanti tradizioni della teoria politica ed economica contemporanea. Ciò che può essere agevolmente colto se si pensa a quanto tempo pensatori come Hayek, Mises, Popper, Buchanan, per non citarne che alcuni, hanno impiegato – soprattutto per merito di Dario Antiseri (1940-) e degli altri studiosi a lui vicini – a imporsi all’attenzione di quanti si dichiaravano liberali, ma che dal punto di vista economico erano sostanzialmente dei dirigisti e dal punto di vista giuridico erano fortemente influenzati dalle teorie del positivismo giuridico, ad esempio Norberto Bobbio (1909-2004) e Uberto Scarpelli (1924-1993). Lo stesso ritorno d’interesse per i temi del diritto naturale, nonostante l’apporto a ciò dato da Alessandro Passerin d’Entrèves (1902-1985), ha avuto a lungo eco soltanto nella cultura cattolica. Nell’ambito della quale merita di essere segnalato il contributo di don Angelo Tosato (1938-1999) a una rilettura del Vangelo contraria al tradizionale pauperismo cattolico.

Vi furono naturalmente degli autori che seppero cogliere quelle novità, e che più in generale percepirono chiaramente come non tutte le anime della tradizione liberale fossero riconducibili alla visione crociana¹⁰, ma pagarono

10. Vanno a tale proposito ricordati il volume di E. Capozzi, *L’alternativa atlantica. I modelli costituzionali anglosassoni nella cultura italiana del secondo dopoguerra*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, in cui si ricostruiscono le alterne fortune, in Italia, degli studi sul costituzionalismo liberale, e i volumi di A. Jannazzo, *Il liberalismo italiano del Novecento. Da Giolitti a Malagodi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003 e di G. Orsina (a cura di), *Il Partito liberale nell’Italia repubblicana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, in cui si ripercorrono le vicende dei liberali che in Italia si dedicarono all’attività politica. Di notevole interesse è anche il saggio

con l'isolamento il loro parlare un linguaggio che non veniva capito. Da questo punto di vista sono emblematici, sia pure nella loro diversità, i casi di Gaetano Salvemini (1873-1957) e di don Luigi Sturzo (1871-1959), il quale riprende i temi della tradizione cattolico-liberale italiana collegandoli a quelli del liberalismo americano, e di Bruno Leoni (1913-1967), il più importante pensatore liberale italiano del dopoguerra e l'unico che abbia esercitato un'influenza sull'evoluzione del *classical liberalism*.

Leoni elaborò un modello di ordine sociale basato sul concetto di "scambio" e sul rifiuto delle decisioni collettive, rappresentando un riferimento costante per gli autori che diedero luogo alla rinascita del liberalismo classico nel secondo dopoguerra (Hayek, Buchanan e Tullock, Milton Friedman, Rothbard, solo per citare i più noti) e costituendo un ideale crinale tra il liberalismo classico e il pensiero libertario. Nonostante egli prodigasse la sua straordinaria energia anche in Italia (soprattutto nelle pagine della rivista "Il Politico" da lui fondata nel 1950), il suo liberalismo nella Penisola risultava sostanzialmente incomprensibile ed egli, dopo la prematura scomparsa, è rimasto a lungo in patria un illustre sconosciuto (tant'è che il suo capolavoro, *Freedom and the Law*, del 1961, è stato tradotto in Italia soltanto nel 1995)¹¹.

Questo ritorno d'attenzione per i temi e per gli esponenti del *classical liberalism* contemporaneo si è avuto soltanto a partire dagli anni Ottanta, e il caso di Leoni mostra dunque come l'Italia sia rimasta a lungo impermeabile alle tendenze più feconde della cultura liberale contemporanea (la difesa della libertà veniva troppo spesso concepita o come un grande affresco metafisico, inutilizzabile per i problemi reali, o come una battaglia su singoli temi, e "troppo" tecnica per far cogliere veramente quale ideale fosse in gioco); un ritardo che tuttavia, ormai da un ventennio, una più giovane generazione di studiosi cerca pazientemente di colmare. Di ciò sono espressione il ritorno d'interesse sia per i temi del cattolicesimo liberale, sia per quelli della Scuola austriaca, sia, infine, per quelli della tradizione del *libertarianism* contemporaneo e delle teorie dei *natural rights*. Un interesse che, se pure (e forse) non ha ancora prodotto dei risultati originali a livello internazionale, segna indubbiamente una netta inversione di tendenza rispetto agli ultimi decenni.

di R. Pertici, "La crisi della cultura liberale italiana nel primo ventennio repubblicano", in *Ventesimo Secolo*, n. 8, ottobre 2005.

11. B. Leoni, *Freedom and the Law*, D. Van Nostrand Company, Princeton N.J. 1961; trad. it. *La libertà e la legge*, Liberilibri, Macerata 1995. Su Leoni si vedano A. Masala, *Il liberalismo di Bruno Leoni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003 e A. Masala (a cura di), *La teoria politica di Bruno Leoni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005. Si veda anche, *infra*, il capitolo di Antonio Masala [N.d.C.].

PAOLO HERITIER

Il personalismo liberale cattolico nell'Italia del XIX secolo

INTRODUZIONE

Propongo qui una riflessione su una questione ben delimitata geograficamente – circoscritta in particolare al Piemonte – e storicamente: evocherò dei dibattiti il cui centro di gravità si situa tra il 1848 e il 1861. In definitiva, non molto più che un raggio di qualche chilometro quadrato e una decina d'anni. È in questi anni e in questo luogo che l'unità politica italiana è stata realizzata e grazie, precisamente, a una politica liberale; spero dunque che la questione trattata si rivelerà un po' più importante di quanto possa apparire a prima vista.

In Italia è difficile trattare di storia politica ed economica senza tener conto – in positivo o in negativo – della presenza della Chiesa cattolica. Ora, credo di aver identificato una questione sulla quale si può dire qualcosa di nuovo, tenendo in considerazione ciò che si è verificato negli ultimi decenni – alludo all'enciclica papale *Centesimus Annus* del 1991 e all'evoluzione che essa ha rappresentato rispetto alla *Rerum Novarum*, e anche alla dichiarazione congiunta cattolico-luterana del 1999 in materia di giustificazione. Credo che questi due eventi possano mutare la lettura della storia del liberalismo italiano, in particolare il rapporto tra liberalismo e cattolicesimo, inteso come tratto specifico e problema ancora non risolto nel dibattito storico-politico italiano. Sostengo infatti che non è ancora stato tutto detto a proposito della storia di questo rapporto nel XIX secolo e che la questione è assai più ampia di quanto possa apparire a prima vista.

Il fenomeno della crisi dello Stato sociale, da tempo molto pronunciato – e tuttavia ancora lungi dall'essere risolto – anche in Italia, ha determinato la messa in questione della storia del pensiero liberale italiano precedente e posteriore all'unità italiana. Anche la storia del rapporto tra cattolicesimo e liberalismo è oggetto di ricerche che mi sembrano interessanti e meritorie. Il gruppo di lavoro costituito attorno a Dario Antiseri ha prodotto molto su questo tema. D'altro canto, molti lavori

hanno rivalutato l'etica cattolica quale elemento di comprensione della genesi del liberalismo, rettificando le tesi classiche sull'origine calvinista del capitalismo¹.

Ho tuttavia l'impressione che il tema non sia affatto esaurito e che il lavoro di rilettura del rapporto tra cattolicesimo e liberalismo sia soltanto incominciato. In particolare, farò immediatamente un'osservazione critica. Molti libri pubblicati cominciano metodologicamente con un'analisi della dottrina sociale della Chiesa (*Rerum Novarum*). Sia detto senza ironia, questo modo di pensare mi sembra un po' cesaro-papista... Ebbene, c'è una questione filosofica ben più profonda e antica di questa, ossia il legame tra Cristianesimo e libertà. In Piemonte e nell'Italia del Nord, nel XIX secolo, per quanto molti autori fossero perfettamente coscienti della profondità del rapporto tra pensiero liberale e cattolicesimo, tale problema filosofico è stato come occultato da una contingenza puramente politica, la Questione romana. La manifesta incompatibilità tra l'istituzione ecclesiastica e lo Stato, problema centrale della storia dell'unità italiana, e l'urgenza degli avvenimenti, hanno avuto come effetto di rimuovere storicamente queste profonde intuizioni rimosse dall'analisi storiografica, marxista o idealista. Oggi, al contrario, il liberalismo italiano potrebbe porsi come programma di ricerca la riconfigurazione di tale problema filosofico². Ciò non dovrebbe portare certamente a mostrare che i cattolici devono essere liberali nel senso partigiano del termine, ma senza dubbio, come ha suggerito un filosofo del diritto contemporaneo recentemente scomparso, Sergio Cotta, a mettere in

1. Citiamo alcune opere apparse in italiano in questi ultimi anni. D. Antiseri, *Credere dopo la filosofia del secolo xx*, Armando, Roma 1999; D. Antiseri, *Cattolici a difesa del mercato*, Società editrice internazionale, Torino 1995, edizione rivista e ampliata, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005; D. Antiseri, G. Reale, *Quale ragione?*, Raffaello Cortina, Milano 2001; M. Baldini, *Il liberalismo, Dio e il mercato*, Armando, Roma 2001; A. Cardini, F. Pulitini (a cura di), *Cattolicesimo e liberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000; A. Chauven, *Cristiani per la libertà. Radici cattoliche dell'economia di mercato*, Liberilibri, Macerata 1999; F. Felice (a cura di), *Cattolicesimo, liberalismo, globalizzazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002; A.M. Petroni (a cura di), *Etica cattolica e società di mercato*, Marsilio, Venezia 1997; M. Novak, *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1994; M. Novak, *Spezzare le catene della povertà. Saggi sul personalismo economico*, Liberilibri, Macerata 2000; A. Rosmini, *Personalismo liberale*, a cura di D. Antiseri e M. Baldini, Rubbettino, Soveria Mannelli 1997; M.N. Rothbard, *L'etica della libertà*, Liberilibri, Macerata 1996; R. Sirico, *Il personalismo economico e la società libera*, a cura di F. Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001; A. Tosato, *Economia di mercato e Cristianesimo*, Borla, Roma 1994; A. Tosato, *Vangelo e ricchezza: nuove prospettive esegetiche*, a cura di D. Antiseri, F. D'Agostino e A. Petroni, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.

2. Si veda P. Heritier (a cura di), *Problemi di libertà nella società complessa e nel Cristianesimo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

evidenza il fatto che esiste un “legame interiore” tra Cristianesimo e pensiero liberale, ossia l’idea stessa di libertà³.

Non presenterò qui che un primo abbozzo di questa tesi, che dev’essere ancora verificata in molte direzioni. Non sono d’altra parte né uno storico delle idee né un economista, ma un filosofo del diritto, e credo che il programma al quale ho fatto allusione sia comprensibile precisamente nella prospettiva propria di quest’ultima disciplina.

Mi si permetta di fare, a questo proposito, una nota di carattere molto personale sia in merito alle mie ricerche che all’ambiente torinese.

Mi definisco come un evoluzionista hayekiano. Ho cominciato a lavorare a Torino su Hayek con il professor Enrico di Robilant, succeduto a Norberto Bobbio nella cattedra di filosofia del diritto nella nostra università piemontese. Robilant è stato, con l’economista Sergio Ricossa, uno dei professori più rappresentativi del pensiero liberale torinese dagli anni Settanta e Ottanta⁴, in un momento in cui il liberalismo non era certo di moda. Egli ha criticato l’analisi linguistica della quale si nutrivano Bobbio e il positivismo giuridico italiano, e l’ha fatto riferendosi a un’epistemologia popperiana-bartleyiana, così come a una concezione hayekiana, o anglosassone, del libero scambio. Ciò che mi pare interessante è però il fatto che, in margine alle sue riflessioni sul liberalismo e sull’epistemologia – ma, credo, in stretta relazione con queste riflessioni –, ha sempre coltivato un vero interesse, anche se ciò non appariva in modo evidente nei suoi scritti, per una forma di Cristianesimo, epistemologicamente moderna e liberale, centrata sul concetto di persona. Uno dei primi temi di ricerca sul quale ha lavorato, nell’immediato dopoguerra, è stato il diritto naturale, prendendo in considerazione anche il concetto di razionalità in Luigi Taparelli d’Azeglio. Ora, Taparelli, di cui parlerò qui, è un gesuita il cui pensiero interessa in primo luogo i rapporti tra cattolicesimo e liberalismo nella prima metà del XIX secolo.

3. «La prospettiva qui presa in considerazione da me è opposta: è quella di rintracciare nel Cristianesimo cattolico la matrice o, per lo meno, le ragioni dell’esser liberale»: S. Cotta, *Cattolicesimo liberale e Dottrina Sociale della Chiesa. Perché il cattolico non può non dirsi liberale*, in A. Cardini, F. Pulitini (a cura di), *Cattolicesimo e liberalismo*, cit., p. 71.

4. Ricordo in particolare E. di Robilant, *Modelli nella filosofia del diritto*, il Mulino, Bologna 1968; S. Ricossa, E. di Robilant (a cura di), *Libertà, giustizia e persona nella società tecnologica*, Giuffrè, Milano 1985; E. di Robilant, G. Radnitzky (a cura di), *Una società libera per l’Europa*, Franco Angeli, Milano 1992; E. di Robilant, *Diritto e selezione critica*, G. Giappichelli, Torino 1997; E. di Robilant, *Diritto e ordine*, G. Giappichelli, Torino 1998; E. di Robilant, *Diritto, società e persona*, G. Giappichelli, Torino 1999.

1. UNA NUOVA SCRITTURA DELLA STORIA DEL LIBERALISMO ITALIANO DEL XIX SECOLO?

La questione del pensiero liberale italiano del XIX secolo può essere studiata sotto tre aspetti, politico, economico, religioso, a seconda della prospettiva mediante la quale si considera il liberalismo stesso.

Tuttavia, all'inizio del III millennio, si può frammentare così la questione antropologica concernente il liberalismo? Esso non ha un'unità filosofica e antropologica? Beninteso, non cercherò qui di trattare quest'immensa questione, limitandomi a segnalare il problema: che bisogna presupporre allorché si prenda in considerazione una "nuova scrittura" della storia del liberalismo in Italia o ci si proponga di parlare di autori come Rosmini o Taparelli quali pensatori liberali. Si pongono, infatti, molte complesse questioni a proposito del «liberalismo» di Rosmini o di Taparelli, trattando del liberalismo politico e della relazione Stato-Chiesa⁵!

In ogni caso, è chiaro che il fattore religioso è certamente quello che ha impedito la formazione di una cultura liberale "classica" in Italia, ancora una volta con aspetti positivi e altri negativi: tratto che ha dato al liberalismo italiano i suoi tratti specifici. La religione cattolica ha storicamente influenzato in modo molto negativo non soltanto il processo di unità politica e nazionale italiana, in ragione di ciò che si chiama la Questione romana, ossia il problema della natura dello Stato del Vaticano, ma anche la diffusione delle concezioni

5. Vorrei segnalare un punto, tra il gran numero di quelli che si potrebbero evocare su questo argomento. Come si devono interpretare oggi le tesi di Rosmini sui partiti politici? Ricordo la posizione di Rosmini, che è molto chiara. Nel capitolo xv del libro II della *Filosofia della politica* intitolato *De' partiti politici*, egli scrive: «Nessuna combinazione politica è sufficiente a guarentire stabilmente la società dal cattivo effetto de' partiti politici. Non rimane altra via che quella d'impedire che nascano, e che nati, meno che sia possibile si rinforzino e si infiammino [...]. Il partito ha per iscopo il proprio vantaggio, non la giustizia, l'equità, la virtù morale [...]. Diciamolo di nuovo: nel privato, si dee cercare il pubblico bene; nella giustizia dell'individuo si dee cercare quella della società; nel fondo del cuore umano si dee porre la prima pietra dell'edificio sociale: e questa pietra si è la virtù» (A. Rosmini, *Filosofia della politica*, a cura di S. Cotta, Rusconi, Milano 1985, p. 304 e s.). Commentando questo giudizio di Rosmini sui partiti, lo storico Guido De Ruggiero, in *Storia del liberalismo europeo* (1925), qualifica Rosmini di ottusità e ingenuità e fa ironia sul fatto che Rosmini ricorda che «il Cristianesimo ha salvato la società umana rivolgendosi agli individui e non alle masse», ma, così facendo, questo "moderato" che era Rosmini ha in primo luogo dimostrato che nella gli fosse più estraneo dell'idea democratica e dell'autogoverno popolare, cfr. G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo* (1925), Laterza, Roma 1962, p. 291. De Ruggiero ha ragione nel dire che la democrazia politica ha poca rilevanza nel pensiero di Rosmini; ma oggi, dopo le esperienze totalitarie del XX secolo, ci si può domandare chi, tra Rosmini o De Ruggiero, fosse il più ingenuo. Ritengo che la prospettiva di una teoria liberale unitaria, antropologicamente sostenibile, possa condurre a correggere molti testi di storia delle idee.

liberali nel tessuto economico e sociale del Paese. Il problema di fondo è il carattere dogmatico e tradizionalista del pensiero cattolico (che si affaccia in sempre nuove forme). La Chiesa cattolica sarebbe così una delle principali cause del ritardo dell'Italia nel XIX secolo; in sostanza, avrebbe impedito la creazione di una forte identità nazionale e di un adeguato senso dello Stato. È contro di essa che si sarebbe fatto il processo di modernizzazione del Paese.

Anche nel XX secolo, questo problema sarebbe uno dei fattori che avrebbero impedito all'Italia di avere delle istituzioni politiche del tutto identiche a quelle degli altri Stati europei, anzitutto a causa della compromissione della Chiesa con il fascismo, compromissione di cui i Patti Lateranensi sono ritenuti essere la prova, poi in ragione dell'esistenza – che è appena terminata, ma dopo essere durata pressoché tutta la seconda metà del XX secolo – di un partito a identità religiosa, la Democrazia cristiana. Sarebbe soltanto oggi, in questo difficile periodo di riforme della Costituzione che prosegue da vent'anni e che è ancora lungi dal concludersi, e grazie al modello dell'alternanza politica, che l'influenza negativa del cattolicesimo potrebbe essere superata. A questo proposito interverrebbero due fattori convergenti: la decristianizzazione sostanziale della società e la riduzione, non meno sostanziale, del peso dei cattolici nella politica, dato che i cattolici si dividono tra le due coalizioni di destra e di sinistra.

Questa rappresentazione è oggi assai diffusa in Italia, nonostante la sua imprecisione. Perché farne menzione qui, ove si tratta della storia del pensiero liberale del XIX secolo? Ciò è certamente legato ai miei interessi e all'orientamento della mia disciplina (la filosofia del diritto che si interessa, in particolare, del rapporto tra diritto ed economia e tra diritto e teologia). C'è però una ragione più fondamentale, è che la scrittura della storia non è certamente indipendente dalle concezioni filosofiche degli autori che vi si cimentano. Quando si tratta dei rapporti tra liberalismo e Cristianesimo, non bisogna agire metodologicamente come fanno i “teologi della Liberazione” che, partendo dalla tesi della verità del marxismo, vedono di conseguenza tutto quanto il Cristianesimo sotto una luce marxista. Come già accennato, il problema, qui, non è di rendere «liberale» il Cristianesimo, ma di tematizzare la questione del legame tra libertà cristiana e pensiero liberale: tema che si pone in modo affatto differente.

2. IL PERSONALISMO LIBERALE NEL XIX SECOLO

Da dieci anni, grazie in specie al lavoro di Dario Antiseri e Massimo Baldini, è stato ristudiato il pensiero liberale di alcuni pensatori cattolici del XIX secolo quali Antonio Rosmini e Luigi Taparelli D'Azeglio (1793-1862). Taparelli,

gesuita, è stato uno degli autori della reintroduzione del tomismo in Italia. Era fratello di Massimo D'Azeglio, uno dei protagonisti del Risorgimento, colonnello dell'armata del generale Durando che lottò contro Radetzky nel 1848. Dopo l'abdicazione di Carlo Alberto, lo stesso anno Massimo D'Azeglio fu nominato presidente del Consiglio e ministro degli Affari esteri da Vittorio Emanuele II. Egli ruppe con Cavour nel 1852. Fu, d'altro canto, genero di Alessandro Manzoni. Come si vede, Luigi e Massimo D'Azeglio appartengono a una delle famiglie più direttamente implicate negli avvenimenti culturali e politici del Risorgimento. È notevole come all'interno di un'unica famiglia si trovino tanto un riformatore tipico del Risorgimento (Massimo D'Azeglio, autore di *Ettore Fieramosca*, fu anche uno dei protagonisti più in vista della vita politica e letteraria italiana) quanto un riformatore religioso (Luigi è l'autore di una riforma della formazione dei gesuiti d'ispirazione neotomista, assai rilevante per la cultura cattolica italiana del XIX e del XX secolo e anche, come si accennerà, per lo sviluppo del pensiero cattolico in economia e della *Rerum Novarum*). Conviene, a questo proposito, ricordare che i gesuiti del XIX secolo erano accusati, per esempio da Bertrando Spaventa, filosofo idealista, di essere, come ricorda Dianin,

assolutisti, antidemocratici e nemici del suffragio universale, allontanandosi così dal pensiero di Lainez, Bellarmino, Suarez e Mariana che, secondo Spaventa, distinguendo diritto divino immediato e mediato, avevano aperto le porte alla teoria del patto sociale, alla sovranità popolare e perfino al diritto di deporre e uccidere il tiranno⁶.

Di fatto, tra gli autori «personalisti liberali» del XIX secolo, Antonio Rosmini e Luigi Taparelli D'Azeglio occupano un posto importante. Il carattere liberale del primo è per lo più riconosciuto⁷, quello del secondo è assai controverso.

6. G. Dianin, *Luigi Taparelli D'Azeglio (1793-1862). Il significato della sua opera, al tempo del rinnovamento neoscolastico, per l'evoluzione della teologia morale*, Glossa, Milano 2000, p. 60. Sul ruolo dei tomisti della Seconda scolastica nella messa a punto di alcuni concetti centrali delle democrazie liberali moderne cfr. *supra*, il capitolo di Jesus Huerta de Soto [N.d.C.].

7. Bisogna ancora una volta precisare che il carattere liberale riconosciuto dell'opera di Rosmini si comprende nella prospettiva attuale di una nuova lettura unitaria della teoria del liberalismo. Nella prospettiva del liberalismo politico (ossia ciò che concerne la relazione tra la Chiesa e lo Stato), la posizione di Rosmini resta controversa. Cfr., per esempio, la controversia tra Piovani e Bulferetti: L. Bulferetti, *Socialismo risorgimentale*, Einaudi, Torino 1949, pp. 104-119; P. Piovani, "Rosmini e il socialismo risorgimentale", in *Rivista Internazionale di Filosofia del diritto*, I, 1951, pp. 76-93; L. Bulferetti, "Socialista rosso il Rosmini?", in *Rivista Internazionale di Filosofia del diritto*, II, 1951, pp. 430-432; P. Piovani, "Ancora sul socialismo di Rosmini", in *Rivista Internazionale di Filosofia del diritto*, II, 1951, pp. 432-434; P. Piovani,

Concentriamoci sugli aspetti del pensiero di questi due autori che sembrano più interessanti per la teoria del liberalismo.

2.1 Antonio Rosmini (1797-1855)

Nell'immensa opera di Antonio Rosmini⁸ ciò che riveste un interesse particolare per la nostra prospettiva è la sua concezione della libertà. Nel *Personalismo liberale*⁹, antologia degli scritti liberali di Rosmini a opera di Massimo Baldini e Dario Antiseri, e nella parte dedicata a Rosmini in *Il liberalismo, Dio e il mercato* di Baldini, i concetti-chiave del liberalismo di Rosmini sono classificati secondo lo schema che viene ripreso di seguito:

- a) concezione della libertà;
- b) ruolo dello Stato;
- c) legame tra libertà e proprietà;
- d) concetto di persona;
- e) relazione tra la Chiesa e lo Stato;
- f) critica del "perfettismo".

La concezione della libertà – Il primo punto da sottolineare concerne la fonte trascendente della libertà. La libertà è stata data da Dio all'uomo quale condizione indispensabile «perché possa essere l'autore del proprio bene»¹⁰. Non possiamo analizzare qui la teoria filosofica dell'atto libero di Rosmini né la sua teoria della relazione tra volontà e libertà, che distingue tra la libertà da ogni violenza, da ogni necessità, da ogni servitù, da ogni peccato¹¹. Ciò che a noi interessa sono piuttosto le conseguenze politiche e giuridiche di queste analisi. Si può dire che se, secondo Rosmini, la libertà ha un fonda-

L. Bulferetti, "Per chiudere una disputa sul Rosmini", in *Rivista Internazionale di Filosofia del diritto*, IV, 1951, pp. 797 e ss.

8. Filosoficamente, per dirlo in due parole, Rosmini cerca di conciliare le dottrine di san Tommaso e di sant'Agostino. Tra le opere più importanti a questo proposito ricordo: *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, 1830; *Filosofia della politica*, 1839; *Filosofia del diritto*, 1841-1843; *Teodicea*, 1845; *Psicologia*, 1850; *Logica*, 1854; *Teosofia*, 1859-1874; *Costituzione secondo la giustizia sociale*, 1848; *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, 1848. La pubblicazione delle opere integrali di Rosmini è attualmente in corso presso l'editore Città Nuova di Roma.

9. Si veda A. Rosmini, *Personalismo liberale*, a cura di D. Antiseri, M. Baldini, Rubbettino, Soveria Mannelli 1997 e M. Baldini, *Il liberalismo, Dio e il mercato*, cit.,; per un'antologia degli scritti politici di Rosmini si veda anche R. Tisato (a cura di), *I liberali cattolici, Manzoni, Rosmini, Gioberti, Lambruschini*, Canova, Treviso 1959.

10. A. Rosmini, *Teodicea*, citato da M. Baldini, *Il liberalismo, Dio e il mercato*, cit., p. 19.

11. A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale* (1846), libro III, Città Nuova, Roma 1981, pp. 329-343.

mento divino, allora la politica ha per ruolo di sistemare i mezzi di esercizio di questa facoltà data da Dio all'uomo. Sinteticamente, il governo migliore sarà quello che garantirà l'uso della maggior libertà possibile.

Dunque la società suppone la *libertà*: le persone in quanto sono sozیه, sono libere. La libertà di cui godono le persone associate è tanto maggiore e più perfetta, quanto è più ampia e più perfetta la società¹².

Altrove, Rosmini indica che la morale comanda il rispetto dei diritti individuali della persona, tra i quali il diritto di proprietà, che è fondamentale. L'ideale al quale egli aspira è quello di una società pura, nella quale l'intervento dello Stato è ridotto al minimo.

Il secondo tratto del discorso di Rosmini sulla libertà è che essa è "indivisibile". Come nota Baldini, la libertà non saprebbe dominare in un ambito della società ed essere messa da parte in un altro; essa deve regnare ovunque nella società, dunque anche in ambito economico¹³. Il principio di libera concorrenza e la libertà di commercio salvano la società civile da tutte le ingiustizie del governo – è ciò di cui tratta Rosmini nella sua *Filosofia del diritto*.

Il ruolo dello Stato – Il principio di libera concorrenza ha come ruolo di salvaguardare la giustizia della società civile. Nella *Filosofia del diritto* Rosmini precisa che, qualora la società civile mantenga inviolato il principio della libera concorrenza universale secondo il diritto di ragione (il diritto naturale), si potranno evitare tutte le ingiustizie¹⁴. Nel paragrafo seguente egli esplicita questa idea:

Il Diritto di ragione permette a tutte le persone individue e collettive ugualmente d'acquistare qualsiasi diritto, purché coi giusti *modi d'acquisto*.

Che se il *Diritto politico-positivo* non iscema a niuna persona giuridica con disposizioni arbitrarie la sfera di questa libertà, la concorrenza di cui parliamo è conservata¹⁵.

Sarà dunque possibile vivere nella pienezza della libertà giuridica. L'intervento dello Stato è ammesso soltanto quale tutela giuridica della libera concorrenza.

12. A. Rosmini, *Filosofia della politica*, cit., libro I, cap. VI, *Della libertà sociale*, p. 197.

13. M. Baldini, *Il liberalismo, Dio e il mercato*, cit., p. 21.

14. A. Rosmini, *Filosofia del diritto* (1841-1843), Cedam, Padova 1969, vol. VI, p. 1472.

15. *Ibidem*.

Riassumendo, la dottrina di Rosmini domanda allo Stato di difendere la libera concorrenza intervenendo contro i monopoli. Nella *Costituzione secondo la giustizia sociale*, Rosmini precisa sinteticamente la sua concezione:

Di tutte le leggi di finanza, pessime sono quelle che tendono a impinguare il tesoro con monopoli riservati allo Stato. È una savissima massima dell'Inghilterra che lo Stato non deve mai farsi imprenditore di speculazioni che appartengono di loro natura all'industria privata. Il governo della società civile non si deve convertire in un'azienda mercantile o industriale: questo va direttamente contro il fine della sua istituzione che è quello di proteggere la libertà e la concorrenza de' cittadini ai guadagni e non l'invaderla o di entrare esso stesso in concorrenza. Rade volte il governo può da tali imprese aver quel profitto che ne cava il privato, il cui interesse suol renderlo più vigilante: onde i monopoli o anche le imprese lucrose che assume lo Stato recano due grandi mali alla nazione: sottraggono ai cittadini il ramo dell'industria e li rendono meno produttivi e talora anche improduttivi o passivi¹⁶.

Il legame tra libertà e proprietà – Il legame tra libertà e proprietà è al centro della filosofia di Rosmini, il quale nota che la proprietà è il principio generale secondo cui bisogna determinare tutti i diritti. La libertà giuridica, la pienezza della quale è garantita dal mantenimento della libera concorrenza, può essere pensata quale principio di attività umana in riferimento all'idea di proprietà («nell'idea di proprietà è compresa e contenuta essenzialmente quella di libertà») e la libertà giuridica può quindi essere considerata come un «attributo della libertà»¹⁷.

Rosmini può dunque definire così la proprietà:

[...] la parola *proprietà* è acconcissima a significarci quel *carattere* che contraddistingue l'esistenza de' diritti e de' doveri giuridici: perocché in tal significato la proprietà costituisce una *sfera* intorno alla persona, di cui la persona è il *centro*¹⁸.

Nessun terzo dev'essere ammesso a penetrare in questa sfera personale:

niuno potendo staccare dalla persona ciò che le è congiunto della detta congiunzione; giacché in questo distacco cagionerebbe *dolore* alla persona¹⁹.

16. A. Rosmini, *La Costituzione secondo la giustizia sociale* citato da M. Baldini, *Il liberalismo, Dio e il mercato*, cit., p. 22.

17. A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, cit., vol. I, p. 159.

18. *Ivi*, pp. 159-160.

19. *Ibidem*.

Causare dolore, infatti, è vietato dalla legge morale. Si può dunque dire che la legge viola la proprietà ogni volta che tocca le proprietà private.

Ma se, secondo Rosmini, «il principio personale è il principio della proprietà»²⁰, è ancora opportuno esplicitare che cosa sia la persona.

Il concetto di persona – Secondo Rosmini, il concetto di persona, il soggetto intellettuale razionale e il principio della volontà sono nell'uomo la stessa cosa²¹. Si può dunque dire che il concetto rosminiano di libertà trova il suo fondamento in quello di persona, così definito:

La persona si può definire “un soggetto intelligente”, e volendone dare una definizione più esplicita diremo che “si chiama persona un individuo sostanziale intelligente, in quanto contiene un principio attivo, supremo, ed incomunicabile”²².

Da questa definizione risultano

[...] le altre proprietà della persona, le quali sono:

1) Ch'ella dee essere una sostanza; 2) Ch'ella dee essere un individuo, e perciò appartenente alle cose reali e non alle cose meramente ideali; 3) Che dee essere intelligente; 4) Che dee essere un principio attivo, intendendo la parola *attività* nel suo significato più esteso, nel quale ella abbraccia, in qualche modo, anche la passività [...]; 5) Che dee essere un principio supremo, cioè tale che nell'individuo non se ne trovi altro che gli stia sopra onde egli mutui l'esistenza [...]; 6) Che dee essere *incomunicabile*, conseguenza delle proprietà precedenti e già compresa in qualche modo nella nozione d'individuo²³.

Non possiamo qui approfondire gli aspetti filosofici della nozione. Insistiamo tuttavia sullo straordinario interesse che essa ha per il diritto. La persona è il fondamento del diritto e dunque della proprietà. Nella filosofia del diritto di Rosmini esiste un legame chiaro tra persona, libertà, proprietà, diritto, che permette di qualificare la sua posizione come un “personalismo liberale”.

Ecco dunque l'argomentazione di Rosmini. Egli ha precisato che il diritto è un'attività fisico-morale centrata sulla persona quale soggetto intellettuale che contiene un principio attivo supremo e che non dev'essere lesa dalle altre

20. A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, cit., vol. I, p. 158.

21. Si veda A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., libro III, p. 462.

22. *Ivi*, p. 460.

23. *Ivi*, p. 461.

persone. Può dunque dare questa definizione esatta: «La persona dell'uomo è il diritto umano sussistente», quindi «l'essenza del diritto»²⁴.

Secondo Rosmini la persona possiede nella sua stessa natura tutti gli elementi costitutivi del diritto; essa è il diritto legittimo, l'essenza del diritto.

La relazione tra la Chiesa e lo Stato – Se la libertà è un principio indivisibile, essa è di importanza vitale, non soltanto per la società e in ambito economico, ma anche per la vita della Chiesa. Massimo Baldini analizza sinteticamente i punti principali del discorso di Rosmini in *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Città Nuova, Roma 1981 (1848). Secondo il teologo, la Chiesa dev'essere libera nella sua fede, nella sua morale, nel suo culto, nella sua disciplina, nella sua carica pastorale, nell'applicazione di tutte le leggi e guardarsi bene dalle tentazioni costantiniane e temporali di ingerenza tra il trono e l'altare. Se la Chiesa primitiva era povera ma libera, questa libertà è stata perduta con la civiltà feudale. Ancora più esplicitamente, Rosmini nota che è desiderabile che la Chiesa non sia favorita da alcun privilegio che possa migliorare la sua condizione nell'ordine temporale; è sufficiente che le si lasci il diritto sacro e inviolabile che possiede per natura, la libertà. Mostrandosi ostile alla libertà e alla civiltà dei popoli, la Chiesa, in verità, ha tradito la sua natura²⁵.

La critica del "perfettismo" – La concezione di Rosmini è poi fondata sui due pilastri della persona e del diritto. I nemici della libertà sono, però, numerosi. Tra costoro figura lo Stato, quando oltrepassa il suo ruolo. Per esempio, a partire dalla sua concezione della persona come principio attivo, della proprietà e della libertà giuridica, Rosmini non considera legittimo il preteso "diritto all'assistenza" e giunge a parlare della beneficenza governativa come di un danno causato alla stessa classe indigente.

Il tratto più interessante è che Rosmini considera compito proprio del cattolicesimo il mettersi alla testa della resistenza allo Stato invadente.

Un altro punto del pensiero di Rosmini, legato alla prospettiva escatologica della religione cattolica, merita attenzione: la critica del "perfettismo" e dell'utopia.

24. A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, cit., vol. 1, p. 191. Come scrive Capograssi: «Tutta la novità della concezione di Rosmini risiede in questa identificazione. E ciò significa che l'intera esperienza concreta e storica del diritto, le autorità, le leggi, gli atti di obbedienza che la compongono portano su questo solo punto vivente che è la persona» (G. Capograssi, *Il diritto secondo Rosmini*, in *Opere*, vol. 6, Giuffrè, Milano 1959, pp. 331-332).

25. Cfr. M. Baldini, *Il liberalismo, Dio e il mercato*, cit., pp. 23-24; A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* (1848), Città Nuova, Roma 1981.

Nell'articolo *Il comunismo e il socialismo* (1847), Rosmini su questo punto è esplicito:

[...] tutti i diritti, di cui l'uomo, o come individuo, o come membro della società, può essere investito, si riducono alla libertà [...]. Come dunque i beni sono altrettanti diritti, o ad altrettanti diritti danno occasione, così tutti i beni si riducono alla libertà: private l'uomo della libertà: egli è privo di tutti i beni suoi propri: fate che gli uomini non possano in una data società far più nulla di quello che vogliono, e quella società è una prigione: ella è inutile, dannosa: non è più società; perocché una società si raccoglie unicamente affine di accrescere la libertà de' soci [...]²⁶.

È ciò che vieta il perfettismo che Rosmini definisce come segue, nella sua *Filosofia della politica*:

Il *perfettismo*, cioè quel sistema che crede possibile il perfetto nelle cose umane, e che sacrifica i beni presenti alla immaginata futura perfezione, è un effetto dell'ignoranza. Egli consiste in un baldanzoso pregiudizio, pel quale si giudica dell'umana natura troppo favorevolmente, se ne giudica sopra una pura ipotesi, sopra un postulato che non si può concedere, e con mancanza assoluta di riflessione ai naturali limiti delle cose²⁷.

Il perfettismo ignora infatti il principio ontologico della limitazione delle cose. Come osserva Baldini, secondo Rosmini la società non è composta da angeli, ma da uomini "fallibili"; non è dunque possibile raggiungere la perfezione a causa di questa debolezza degli uomini. Così l'utopista (Rosmini si riferisce qui a Owen),

questo riformatore dell'umana famiglia incomincia la sua teoria sociale, con cui promette felicitare la terra, dal recidere la radice di tutti i doveri, e perciò anche di tutti i diritti dell'uomo, dall'asciugare la fonte di tutti i suoi beni individuali e sociali: la libertà²⁸.

Per concludere questa breve sintesi del pensiero di Rosmini come impostata da Antiseri e Baldini, possiamo notare che il fondamento del suo personalismo liberale è il Cristianesimo, che diviene, in questa prospettiva, un fattore

26. A. Rosmini, *Il comunismo e il socialismo*, in *Opuscoli politici*, Città Nuova, Roma 1978, p. 88.

27. A. Rosmini, *Filosofia della politica*, cit., p. 137.

28. A. Rosmini, *Il comunismo e il socialismo*, cit., p. 88.

di sviluppo della società. Convieni rileggere oggi, a questo proposito, i capitoli XVII (*Come il Cristianesimo salvò le società umane indirizzandosi agli individui e non alle masse*) e XVIII (*Come il Cristianesimo giovò agli interessi temporali degli uomini, staccando gli uomini dagli interessi temporali*) del libro III della *Filosofia della politica*²⁹.

Ci si accorge così della stupefacente modernità dell'analisi di Rosmini, filosofo tomista ma anche "fallibilista", cristiano e liberale. I personalisti liberali del XIX secolo erano dei pensatori che avevano un'idea molto chiara della riforma culturale, politica, filosofica e teologica auspicabile nella Chiesa e dell'importanza di questa riforma per l'unità d'Italia. Ciò è vero per Rosmini e, in modo differente, per Taparelli, che analizzeremo ora. È sufficiente pensare al problema dell'elezione dei vescovi, che Rosmini analizza in *Le cinque piaghe della Santa Chiesa*³⁰, nella prospettiva di riportare la libertà nella Chiesa e di sottrarre l'elezione dei vescovi ai poteri laici per darla "a Clero e popolo". Come scrive Traniello:

L'idea stessa di libertà della Chiesa si fa carico, ne *Le cinque piaghe*, di nuovi significati [...]. Il legame affermato tra la libertà della Chiesa e la sua riforma interna è il contributo più importante di Rosmini al pensiero politico-ecclesiale del suo tempo³¹.

Il tentativo di riforma politica della Chiesa e dell'Italia in quanto Stato rappresenta precisamente la disfatta storica e politica dei cattolici liberali e in particolare di Rosmini (si è potuto sostenere che Rosmini non aveva fatto altro che anticipare, sotto certi aspetti, alcuni temi del Concilio Vaticano II).

Analizziamo ora il pensiero del secondo degli autori che si possono qualificare personalisti liberali, Luigi Taparelli D'Azeglio.

2.2 Luigi Taparelli D'Azeglio (1793-1862)

Il dibattito sul pensiero economico di Luigi Taparelli D'Azeglio è stato riproposto da Alejandro A. Chafuen Rismondo, in un articolo apparso nel 2002 nel volume di saggi dedicato all'economista piemontese Sergio Ricossa, *I precursori italiani del personalismo economico: una riflessione sugli scritti di Luigi Taparelli D'Azeglio, Antonio Rosmini e Matteo Liberatore*³². Ciò che ci

29. A. Rosmini, *Filosofia della politica*, cit., pp. 436-448.

30. A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, cit., pp. 93-181 e pp. 207-258.

31. F. Traniello, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, il Mulino, Bologna 1966, p. 243.

32. A.A. Chafuen Rismondo, *I precursori italiani del personalismo economico: una riflessione sugli scritti di Luigi Taparelli D'Azeglio, Antonio Rosmini e Matteo Liberatore* in E. Colombatto e A. Mingardi (a cura di), *Il coraggio della libertà. Saggi in onore di Sergio Ricossa*, Rubbettino,

interessa in Taparelli per la presente ricerca, consacrata al rinnovamento della storia del pensiero liberale del XIX secolo in Italia, sono i tre fatti seguenti: che abbia pubblicato un saggio di filosofia del diritto naturale; che abbia tentato (con successo) di reintrodurre il tomismo nella formazione dei gesuiti del XIX secolo; che si sia interessato all'economica politica del suo tempo.

Membro di una delle famiglie più importanti della storia del Risorgimento piemontese, fu rettore dell'Università gregoriana di Roma (a quell'epoca ancora Collegio romano), in seguito dell'Università di Napoli, dove ebbe come allievo Matteo Liberatore (1810-1892), uno dei principali ispiratori della *Rerum Novarum* (ma Leone XIII è stato ugualmente influenzato in modo diretto da Taparelli³³) e infine di quella di Palermo. La sua opera più celebre è il *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, la cui quarta edizione data il 1855³⁴.

Credo che ci siano molti fraintendimenti sul pensiero di Taparelli, che non è mai stato inteso per un pensatore liberale, quanto al contrario per un avversario dei liberali, sia a causa della cattiva reputazione che avevano collettivamente i gesuiti in Italia durante il Risorgimento, quali avversari della modernità sociale e politica³⁵, sia a causa del fatto circostanziale che le sue opere economiche non sono mai state realmente pubblicate in Italia. Lo sono state soltanto sotto forma di articoli apparsi nella rivista dei gesuiti «La Civiltà Cattolica», ma Taparelli non ha avuto il tempo di raccogliarli in volumi coerenti prima della sua morte. Robert Jacquin nota a questo proposito:

La morte interruppe il lavoro che Taparelli aveva programmato. Cinque giorni dopo, «la Civiltà» annunciava che l'edizione della raccolta dei suoi articoli di economia [...] sarebbe apparsa in tempi brevi e che essa era stata affidata alla cura di un confratello designato dall'autore a questo compito, dal momento che era stato coinvolto da tempo nella redazione di questi articoli. Si trattava del padre Liberatore. Due

Soveria Mannelli 2002, pp. 109-143. Chafuen aveva già studiato il legame tra liberalismo e Cristianesimo nel libro *Christians for Freedom. Late-Scholastics Economics*, Ignatius Press, San Francisco 1986.

33. Si veda G. Dianin, *Luigi Taparelli D'Azeglio*, cit., pp. 35-36.

34. Si veda L. Taparelli D'Azeglio, *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, Palermo 1857.

35. È sufficiente ricordare lo scritto del cattolico Vincenzo Gioberti, *Il Gesuita moderno* (1847) e l'opposizione all'ordine gesuita durante il Risorgimento. Si vedano anche G. Griseri, *La polemica contro i Gesuiti e lo scioglimento dell'Amicizia Cattolica* (1827-1828); G. Martina, S.J., *Motivi e radici dell'opposizione piemontese alla Compagnia di Gesù: 1814-1848*, I. Soffietti, *L'espulsione dei Gesuiti nel 1848: aspetti giuridici*, in B. Signorelli, P. Uscello (a cura di), *La Compagnia di Gesù nella provincia di Torino dagli anni di Emanuele Filiberto a quelli di Carlo Alberto*, Società Piemontese di Archeologia e Belle Arti, Torino 1998.

mesi più tardi, “la Civiltà” diceva che i confratelli di Taparelli avevano cominciato a rivedere quelli tra i suoi articoli che non avevano ricevuto una forma definitiva. Si aggiungeva che essi avevano l'intenzione di riunire, probabilmente in due volumi, tutti i suoi scritti di economia politica. Questo progetto restò lettera morta. Quanto al padre Liberatore, solo nel 1889, all'età di 79 anni, pubblicò un trattato di economia politica: il *Saggio* di diritto naturale è citato tre o quattro volte, ma non vi è in nessun modo riferimento agli articoli di economia di Taparelli³⁶.

Esamineremo qui soprattutto l'articolo di Taparelli intitolato *La libertà in economia*³⁷.

Nel suo articolo, Chafuen cita l'*Introduzione* alle edizioni del *Saggio teoretico di diritto naturale*, ove si nota che Taparelli

[...] è stato fra i primi a svolgere ex professo le dottrine dell'*Economia Politica*³⁸, con lo scopo di coordinarle e di subordinarle agli assiomi del Vangelo e della morale cristiana. Onde a lui altresì viene il merito di avere non che battezzata, ma armonizzata col cattolicesimo una scienza, che, nata tra gli eterodossi e coltivata dagli credenti, sembrava irreconciliabile coi dettami della Chiesa.

Quest'interesse per l'economia è la conseguenza di un interesse più generale verso le scienze moderne, che si trattava di conciliare con la tradizione, conformemente all'intuizione fondamentale che l'uomo è un composto di anima e di corpo unito da un principio interiore.

Si può dunque comprendere il ritorno di Taparelli alla tradizione tomista (neotomista) come risultante dalla sua volontà di rimediare al carattere reazionario e confuso della formazione dei gesuiti dopo il 1814 e al tempo stesso alle forme estreme di divinizzazione della Dea ragione postilluministe. Questo ritorno al tomismo fu appoggiato dai gesuiti progressisti.

In Sicilia, Taparelli scrisse anche il saggio *Della nazionalità* (1847), dove trattava della complessa questione dell'unità nazionale. Egli affrontò un punto molto delicato: sosteneva che la nazionalità non è il primo diritto per una nazione e che è necessario rispettare anche i diritti anteriori dei governi

36. R. Jacquin, *Taparelli*, Lethielleux, Parigi 1943, p. 182. Jacquin ha pubblicato alcuni articoli di economia di Taparelli in francese: R. Jacquin, *Essai sur les principes philosophiques de l'Économie politique*, Lethielleux, Parigi 1943.

37. L. Taparelli D'Azeglio, “La libertà in economia” in *La Civiltà Cattolica*, VIII, 1860, pp. 33-53, 159-174, 414-433.

38. A.A. Chafuen Rismondo, *I precursori italiani del personalismo economico*, cit., p. 113. Cfr. L. Taparelli D'Azeglio, “Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto”, in *La Civiltà Cattolica*, p. IX.

legittimi. Questa posizione, isolata nel dibattito politico, gli veniva dallo stesso impulso teorico fondamentale. Non aveva egli reagito al disordine filosofico che regnava nella formazione dei gesuiti? Ora intendeva reagire al disordine sociale e politico, e intendeva farlo in nome del diritto, a cui assegnava il primo posto nella società. L'interesse di un'analisi della teoria di Taparelli mi pare infatti proprio legato alla sua concezione dell'ordine morale. Essa, infatti, può essere riletta in modo differente da quello legato alle vicende storiche dell'unità d'Italia, in un contesto rinnovato come l'attuale, in cui è la sussidiarietà e la riarticolazione della posizione dello Stato e della teoria della sovranità a dominare una scena, nella quale un problema giuridico centrale è costituito dalla riapertura del nesso tra diritto e morale³⁹, dopo la crisi del positivismo giuridico.

La sua posizione in economia mira a far ricongiungere un'economia fondata sulla supremazia dell'interesse e un'economia fondata sulla supremazia dell'ordine. Egli fa una lista dei tre principali motivi dell'azione umana in rapporto alla scienza economica: l'uomo è un essere sensibile che è toccato dall'interesse; dalla giustizia, se è ragionevole; dalla generosità, se è ispirato e sostenuto dalla religione. Si può dunque dire che le persone, i diritti, gli interessi costituiscono gli oggetti della sua riflessione economica.

Tuttavia, le posizioni di Taparelli in economia possono essere diversamente interpretate. Possono esserlo sia in un senso radicalmente contrario al mercato che in un senso molto favorevole. Nel suo caso, vale ciò che affermava Sirico per l'interpretazione della *Rerum Novarum*⁴⁰.

Nei testi di Taparelli, degli intellettuali d'ispirazione sociale possono trovare degli argomenti che permettono di vedere in lui un avversario del libero mercato. Così l'articolo di un gesuita, Brucculeri, apparso nel 1963 su «La Civiltà Cattolica» per celebrare il centenario della morte di Taparelli, afferma che Taparelli

fa pronta giustizia della supremazia dell'interesse, del mito del libero scambio, del vano ottimismo sulla bontà naturale dell'uomo, dell'indipendenza assoluta dell'essere umano, del falso concetto della natura della ricchezza, e soprattutto dell'amoralità dell'economia⁴¹.

39. Si pensi all'ampio dibattito filosofico-giuridico scaturito dalle prese di posizione di Dworkin.

40. R. Sirico, *Il personalismo economico e la società libera*, a cura di F. Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001.

41. A. Brucculeri, "La scienza economica nella concezione del Padre Luigi Taparelli D'Aze-glio" in *La Civiltà Cattolica*, I, n. 114, 1963, p. 223.

In una nota di *Law, legislation and liberty*, Hayek sostiene che:

L'espressione "giustizia sociale" sembra essere stata usata per la prima volta nel suo senso moderno da Luigi Taparelli-d'Azeglio, *Saggio teoretico di diritto naturale* (Palermo, 1849) ed essere stata diffusa da Antonio Rosmini-Serbati, *La costituzione secondo la giustizia sociale* (Milano, 1848)⁴².

Di fatto, Hayek sembra avere qui come fonte il filosofo del diritto Giorgio del Vecchio, di cui cita in nota l'opera *La giustizia*⁴³, il quale fa riferimento a Taparelli a proposito della concezione sociale senza menzionare la teoria dell'ordine del gesuita italiano.

Ebbene, credo che si possa interpretare in modo differente il pensiero economico di Taparelli. Mi riferirò all'inizio dell'articolo di Taparelli concernente la libertà economica, apparso nel 1860 in "La Civiltà Cattolica", articolo considerato come rappresentativo di un aspetto più generale del suo pensiero economico.

Taparelli inizia con il criticare, apparentemente, la concezione degli economisti che sostengono il libero mercato:

Essi vogliono libertà economica affinché ciascuno abbia facoltà di adoprare a suo talento l'industria, le forze, le merci, le monete. E per conseguire un tale scopo vorrebbero abolire in economia ogni influenza dell'Autorità suprema: né si avveggono come, togliendo ogni influenza al Governo, introducono veramente la più fastidiosa delle servitù: mercecché il divieto che vogliono imporre all'autorità, d'intervenire in qualsivoglia contrattazione fra privati, mira finalmente a concedere ai privati medesimi il diritto di formare con una pluralità più o meno artefatta, una legge direttiva delle operazioni economiche, alla quali tutti saranno, se non obbligati, certamente costretti ad obbedire. Premessa, dicono, la libera concorrenza di tutti, ne risulterà la spontanea fissazione e dei prezzi delle derrate, e dei valori delle monete, e delle mercedi dell'opera, e delle usure dei capitali ecc.ecc. Sicché mentre dicono di concedere la libertà all'economia, riconoscono in verità che assoluta libertà non può esistere; e che non saremo affrancati dalle leggi del governante politico, se non per cadere sotto la forza dell'aristocrazia pecuniaria. Or non è egli cotesto un sostituire la forza al diritto, un cangiare l'obbedienza in servitù? Miseranda condizione di coteste

42. F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty. The Mirage of Social Justice*, University of Chicago Press, Chicago-Londra 1976, vol. II, p. 176 (trad. it. *Legge, legislazione e libertà*, il Saggiatore, Milano 2000, p. 267).

43. G. Del Vecchio, *La giustizia*, Studium, Roma 1946 (1922).

teorie di libertà eterodossa, che applicata a qualunque materia, sempre si risolve nel più detestabile dei dispotismi, il dispotismo delle moltitudini⁴⁴.

O in maniera ancor più radicale:

[...] lasciata alle passioni umane una piena libertà, si formerà un centro regolatore composto delle borse più potenti, dei banchi più accreditati, che governeranno a bacchetta non che le tasse dei salarii, delle permutazioni, delle monete, del credito, perfino le sorti degli imperii gittati a balia d'un giocatore di borsa. E cotesta servitù voi volete appellare libertà economica? E non vedete che concedendo in tal guisa la libertà a ciascun individuo vi rendete possibile la servitù universale e fate schiava la società⁴⁵?

Una lettura che voglia vedere in Taparelli l'avversario del libero mercato può certamente fondarsi su testi di questo genere. Nondimeno, dalla pagina seguente, arriva tutto un altro argomento.

La vera libertà dunque, anche per l'economia, non istà nella libertà delle passioni, ma nella sicurezza ragionevole dei diritti. E l'economia allora potrà dirsi libera quando ciascuno potrà, secondo suo diritto, usare le forze e gli averi. Questa sicurezza dei diritti ottengasi poi per mezzo dell'autorità suprema, o di convenzioni fra uguali, ciò poca monta: sempre vi sarà libertà quando ai diritti vivi e non collisi non si contrapponga alcun ingiusto impedimento⁴⁶.

L'elemento centrale del suo pensiero economico si fonda sul rispetto dei diritti individuali da parte di ciascuna forza sociale. Secondo Taparelli, l'esercizio della libertà è vano se non è regolamentato da un sistema che permette un ordine, una regolarità dei rapporti che assicuri la "sicurezza dei diritti". È proprio a partire da questo argomento che si può trarre la tesi che la libertà dalle passioni va al di là dei diritti, che è vicina alla forza. La prova che questo argomento non riguarda il principio del libero scambio e che Taparelli non è affatto favorevole a un intervento economico dello Stato si trova in una nota della stessa pagina, dove l'autore pone sullo stesso piano le differenti manifestazioni della forza o della violazione della sicurezza dei diritti

44. L. Taparelli D'Azeglio, *La libertà in economia*, cit., p. 35. Pongo il problema del permanere di residui di totalitarismo nelle società liberali, in P. Heritier, *Società post-Hitleriane? Urbe-internet*, G. Giappichelli, Torino 2007.

45. *Ivi*, p. 36.

46. *Ivi.*, p. 37.

che sono, rispettivamente, gli scioperi degli impiegati e gli atti di forza dei padroni. Taparelli si riferisce qui a un articolo del "Messenger du Midi" (*Gli operai si mettono ovunque in sciopero. Gli stampatori...hanno fatto la legge ai loro padroni. Ora è la volta dei domestici*), ritenuto «un bel saggio del nuovo Regno d'Italia», saggio che, sia detto per inciso, dopo 150 anni, sembra mantenere una certa attualità:

[...] l'economia è qui pienamente schiava della forza: giacché se gli operai sono talmente in forza che possano fare senza stipendio per alcune settimane, potranno prorogando lo sciopero soggiogare la resistenza dei loro Capi: se all'opposto i Capi (come altrove suole accadere) possono passarsi dei loro giornalieri più lungamente che questi dei loro stipendii, abbiano ragione o torto nei loro richiami, saranno vinti colla fame e costretti ad arrendersi a quelle condizioni che dai più ricchi e però più forti verranno imposte. Nel primo caso è monopolio di braccia, nel secondo di capitale⁴⁷.

Taparelli non può dunque essere accusato di parzialità. Egli si indirizza esattamente nello stesso modo a coloro i quali usano la forza, siano essi capitalisti o operai. L'importante è che nessuna delle due categorie possa impiegare la forza contro l'altra, ossia che tutte e due possano, a uguale titolo, godere della sicurezza del diritto. L'idea liberale dell'oggettività del diritto sembra essere ben presente qui.

Taparelli scrive ancora:

Vede dunque il lettore che la questione di libertà economica, non cogli'interessi, ma col diritto dee finalmente risolversi se si vuole praticamente introdurre nelle società umane. Finché gli economisti vengono a dirci che la libertà arricchisce gli Stati, che torna a conto anche alle famiglie, che prospera il commercio, che agevola l'industria ecc.; coteste ragioni potranno servire d'incitamento, ma non costituiscono obbligazione. L'obbligazione allora soltanto potrà ottenersi quando si dimostrerà che la libertà economica è essenzialmente connessa coll'ordine morale. Questa è l'assoluta base necessaria di ogni vera libertà sociale: e coloro che vogliono trovare libertà senza diritto alzano un edificio senza fondamenti⁴⁸.

La libertà, sia essa economica o politica, è dunque radicata nel diritto, che riflette la supremazia dell'ordine morale sull'utilità: «Non dunque dalla utilità, ma dall'ordine del creato dee derivarsi, come ogni altro diritto, così

47. *Ivi*, p. 38.

48. *Ibidem*.

anche il diritto di libertà o il dovere di dipendenza nel disporre dei propri averi»⁴⁹. Il diritto ha il suo fondamento all'interno nell'idea di ordine, che è ordine morale e non fisico.

A partire da qui, il discorso cessa di essere economico e dipende dall'impostazione neotomista caratteristica del pensiero di Taparelli. Così come per Rosmini, il fondamento della libertà è il concetto di persona. Una volta definiti i fini raccomandati alla persona (acquisizione della beatitudine dell'altro mondo, conservazione dell'esistenza, propagazione della specie⁵⁰), la ragione interviene per adattare i mezzi ai fini. Questo è il fondamento del divieto fatto a chiunque di intervenire e di imporre dei «limiti all'utilizzo delle forze e all'amministrazione degli averi personali».

Taparelli precisa: «...possiamo dire che l'uso della proprietà, della ricchezza, è *primitivamente* e *per sé* libero, perché la proprietà stessa è, come pocanzi è detto, primitivamente ordinata alla persona»⁵¹.

L'istituzione della proprietà nasce così dal bisogno naturale di avere dei beni materiali per assicurare la sussistenza della persona. Taparelli indica esplicitamente la fonte di queste dottrine, e sono i suoi discorsi più interessanti:

Queste dottrine di libertà economica sono fondate nelle antiche dottrine della scuola cattolica: in quelle che formarono lo spirito di vera libertà ed abatterono nel Medioevo le tradizioni del dispotismo cesareo e bizantino, ereditate dalle teorie e dai codici pagani. Certamente in quell'età poco si discuteva di pubblica economia. Ma le basi della sua libertà erano profondamente studiate: e chiunque bramasse vederne le prove potrà ricorrere alla Somma Teologica di San Tommaso di Aquino [...]⁵².

Il riferimento a San Tommaso è stato fatto anche perché gli economisti moderni potessero vedere

qual sia lo spirito di libertà giusta e razionale, ma non fanatica, che regna in tutte le dottrine del Cattolicesimo, e quanto potrebbero impararvi i luminari moderni, se s'inducessero a leggere e riuscissero a capirle. A dir il vero non isperiamo ottenerlo: certi animi preoccupati sono così fermi nel condannare il Cattolicesimo come dottrina indubitatamente servile, che al vedere un Cattolico (e molto più un prete) che difende un qualche punto di libertà, si fanno le croci e gridano al miracolo, senza

49. *Ivi*, p. 45.

50. *Ivi*, p. 422.

51. *Ivi*, p. 423.

52. *Ivi*, p. 422.

ricordarsi che il primo banditore di libertà economica, il Bandini⁵³, fu un arciprete italiano allievo dei Gesuiti [...]⁵⁴.

Per concludere, citeremo un argomento che dovrebbe togliere gli ultimi dubbi in merito alla difesa della libertà economica da tutti gli arbitrii condotta da Taparelli:

[...] la dottrina eterodossa che parla di libertà di popoli riguarda costoro come un ente collettivo, e purché cotesto ideale grandeggi, poco bada al sacrificio di migliaia di vite. Il Cattolicesimo all'opposto riguardando l'ente collettivo qual mezzo e la persona qual fine, prima vuole salvo il fine, la persona, poi le procaccia il sussidio quanto può maggiore, perfezionando anche l'ente sociale. A dirla in breve formoletta, nel Cattolicesimo lo Stato viene ordinato al bene della persona; nella eterodossia la persona è sacrificata al bene dello Stato. Qui lo Stato sarà ricco, potente, indipendente; ma il più delle persone è povero, abietto, oppresso: nel Cattolicesimo all'opposto ogni persona gode quella dose di libertà che per giustizia le compete; ma a condizione che lo Stato, pago di quelle contribuzioni che per giustizia ognuno gli deve, rispetti nei cittadini la libertà degli averi e non pretenda grandeggiare a spese loro, se non quando essi, spontaneamente, volendo maggior grandezza, contribuiscano maggiori sussidi⁵⁵.

Ci sarebbe certamente molto da dire sulle critiche formulate da Taparelli contro le dottrine «eterodosse» del libero scambio, ma non è un motivo per concludere che egli non è difensore della libertà, anche economica. Se ne può vedere la prova nella sua sintetica conclusione: «Il principio cattolico dice: rispetto della persona; l'eterodosso dice: idolatria dello Stato»⁵⁶. Ciò mostra bene che parlando dell'economia «eterodossa» Taparelli pensa in realtà a tutt'altra cosa che al libero scambio. Ci si vedrà più chiaro su questo soggetto se si potranno rintracciare con precisione le fonti del pensiero economico di Taparelli.

Egli conclude la sua argomentazione sul diritto di libertà personale, in quanto elemento irrinunciabile e fondato sull'ordine morale, nel seguente modo:

Il diritto di libertà personale fin qui spiegato, non riguarda soltanto l'uomo isolato e fuori dalla società. L'ordine delle azioni nulla ha a che fare coll'esterno collocamento

53. Sallustio Bandini (1677-1760). Autore di un *Discorso sopra la Maremma di Siena*, considerato precursore dei fisiocrati.

54. L. Taparelli D'Azeglio, *La libertà in economia*, cit., p. 427

55. *Ivi*, p. 429.

56. *Ivi*, p. 430.

dell'operante. Che io mi trovi nel centro di Londra o di Parigi, che mi trovi nel deserto del Sahara, l'ordine delle azioni rispetto al fine è sempre il medesimo; sempre e per ogni dove io sono quel che sento il bisogno del cibo e delle vesti e che so commisurarvene la quantità; io che sento il coraggio ovvero la ripugnanza di addossarmi una famiglia; io che conosco quanto lucrano al giorno le mie braccia per mantenerla; io che comprendo quali abilità mi trovi per questa o quell'altra professione. Stabilito dunque, come abbiamo fatto, per base del diritto di libertà economica, il dovere per natura di conseguire un fine, e i mezzi per natura richiesti ad ottenerlo, io che ho l'obbligo del fine, ho il diritto a scegliere liberamente i mezzi, benché mi trovi nella più grande delle capitali, nel più popolato dei Regni. E quegli economisti che vogliono concedere allo Stato mille ingerenze vessatrici sulle persone, sulle famiglia, sui municipii, sulle province, giungono a questo dispotismo per una deplorabile ignoranza sul vero principio d'ordine. Se conoscessero questo, distinguerebbero assolutamente l'ordine personale dal domestico, il domestico dal comunale, dal provinciale, dal nazionale [...]. Questa libertà, come vedete, tutta dipende dal ben comprendere che *l'autorità* è facoltà ordinatrice e non già *padronanza*⁵⁷.

Mi sembra che la lettura delineata di questo articolo di Luigi Taparelli D'Azeglio sia un primo passo verso un'interpretazione del suo pensiero quale contributo al personalismo liberale italiano del XIX secolo. Numerosi problemi restano sicuramente in sospeso. Bisognerebbe condurre un'analisi più approfondita del pensiero di Taparelli, precisare la sua concezione dell'ordine, che certo può oggi apparire assai discutibile e fuori tempo e, parlando in generale, comprendere meglio la sua filosofia. Credo tuttavia di aver mostrato che non sia teoricamente sostenibile in ogni caso considerare questo padre gesuita come estraneo al pensiero liberale, come si è troppo di sovente fatto in passato, ma soprattutto alla difesa della questione dell'irrinunciabilità antropologica della libertà personale, all'interno di una riconfigurazione della questione storica del liberalismo italiano, politico ed economico, nei suoi rapporti con la libertà cristiana.

3. A PROPOSITO DELL'ORIGINE DELLA DISTINZIONE TRA "LIBERALISMO" E "LIBERISMO"

Ritengo, sulla base delle analisi abozzate, che il carattere centrale della categoria di persona, come del diritto fondato sulla persona, siano tratti che

57. *Ivi*, p. 433.

appaiono chiaramente nella concezione economica dei personalisti liberali italiani del XIX secolo.

Non si può che essere sorpresi dalla citazione tratta dall'articolo in cui Taparelli mette in luce l'importanza cruciale del pensiero tomista per la genesi del pensiero liberale italiano. Si potrebbe così credere di capire Chafuen quando analizza l'influenza di Olivi, di san Bernardino da Siena, di sant'Antonio da Firenze, di Mariana, di Molina ecc. sulle origini del capitalismo.

Chafuen riconosce esplicitamente l'influenza della concezione di Liberatore sulla posizione dei diritti di proprietà e cita Jacob Viner (*Religious Thought and Economic Society*):

L'attitudine scettica emersa alla fine del Medioevo verso la dottrina di una fondazione sulla legge naturale dell'istituzione della proprietà privata indica che l'uso da parte di san Tommaso di una giustificazione quasi giusnaturalistica della proprietà privata non era universalmente accettata. Sembrò a molti, perciò, che papa Leone XIII avesse bruscamente rotto con la dottrina tradizionale quando egli andò oltre san Tommaso nella sua campagna contro il socialismo ottocentesco, proclamando il diritto alla proprietà privata parte integrale della legge naturale⁵⁸.

Ma Chafuen nota, presupponendo l'impianto e l'interesse per la nozione di ordine morale e per la centralità del ruolo di un diritto certo ai fini della libera azione umana, come «Taparelli fece di più analizzando l'importanza non tanto della mera proprietà quanto della garanzia e della sicurezza nel mantenerla»⁵⁹.

Affermare questo significa infatti sostenere l'importanza di una concezione del diritto, che si dimostri consapevole di non travalicare i suoi limiti, per il mantenersi di un'economia fondata sul libero scambio.

Ritengo infatti mostrabile, come solo accennato qui, che l'Opera di Taparelli, quale filosofo del diritto, e più in generale il personalismo economico italiano del secolo scorso, abbiano influenzato Leone XIII e la dottrina sociale della Chiesa.

Converrebbe allora, su queste basi, forse ripensare il rapporto tra Cristianesimo e liberalismo in Italia alla luce di una teoria antropologica della libertà.

Il XIX secolo italiano mi sembra aver fornito dei precursori su questi temi, quali Taparelli e Rosmini. È forse solo oggi che è possibile capire il valore delle teorie economiche di questi autori – tenendo certo conto dei loro

58. A.A. Chafuen, Rismondo, *I precursori italiani del personalismo economico*, cit., p. 120.

59. *Ibidem*

limiti –, dal momento che la visione del liberalismo politico, considerante uomini quali Rosmini e Taparelli come perdenti sul piano storico, è stata oltrepassata. È certo vero che i personalisti hanno conosciuto uno scacco storico nel loro tentativo di riformare la Chiesa e di imporre una visione personalista del diritto e dell'economia. Ma in loro v'è l'abbozzo di una visione antropologica della libertà di cui si percepisce meglio la fondatezza oggi, a fronte di un quadro che sembra riportare al centro del dibattito il problema del fondamento "morale" del vivere in comune di fronte all'impossibilità di individuare una morale condivisa nelle società complesse contemporanee. Certo, questa prima figura dev'essere oggi interamente ripensata, ma resta vero che, come scrive Philippe Nemo, «l'etica della società aperta suppone che si abbia un senso molto forte della libertà e della responsabilità individuale, e questo senso è stato portato al mondo dall'etica biblica»⁶⁰. In questo articolo non possiamo proseguire oltre la riflessione su una revisione del rapporto tra Cristianesimo e liberalismo che, oggi, sembra filosoficamente possibile – questo rapporto può d'altro canto già leggersi, secondo noi, dalle origini del Cristianesimo in san Paolo.

In ciò che è stato finora detto possiamo forse individuare la chiave della distinzione terminologica, specificamente italiana, tra liberismo e liberalismo.

Nicola Iannello cita⁶¹ una definizione di un linguista italiano, Costantino Arlia, nel suo *Supplemento al Lessico dell'infima e corrotta italianità* (1900), sulle parole liberismo e liberista. Il liberista è colui che vuole nient'altro che la libertà del commercio. È questa la traduzione italiana del libero scambio o *free trade*. Il termine viene anzitutto utilizzato in opposizione a vincolista, protezionista. Arlia fornisce l'esempio seguente⁶²: «Sallustio Bandini (abbiamo già incontrato Bandini, citato da Taparelli come precursore della scienza economica formato dai Gesuiti) fu il primo *liberista* [...]»⁶³.

Arlia crede che questo nuovo termine non fosse necessario e afferma di non averlo trovato nella traduzione italiana delle lezioni di Pellegrino Rossi (1843) né nei *Principii di economia politica* (1840) di Antonio Scialoja (1817-1877). Secondo Iannello si possono dunque situare i primi usi coerenti della parola liberismo a Firenze negli anni 1820-1830, nel "Giornale agrario toscano", e serve a definire la posizione che si oppone al protezionismo e

60. Ph. Nemo, *Hayek and the Tradition of Moral Philosophy*, in B. Bouckaert, A. Godart van der Kroon (a cura di), *Hayek revisited*, E. Elgar, Nathampton 2000, p. 69.

61. N. Iannello, "Liberisti, liberali, liberal, libertari..". in *Biblioteca della libertà*, xxxi, n. 133, 1996, pp. 57-78.

62. *Ivi*, p. 57.

63. *Ibidem*.

all'intervento dello Stato. Tuttavia, fino agli anni 1890, il termine non è molto diffuso. Si preferiva parlare di libero scambio o di *free trade*.

Storicamente, precisa Iannello, dopo questa prima distinzione tra protezionismo e liberismo andrà costruendosi una seconda opposizione, quella tra liberismo e socialismo. Il problema si cristallizza attorno alla legislazione sociale. Si può essere seguace del libero scambio mentre si è favorevoli alla legislazione sociale e dunque all'intervento dello Stato in questo ambito.

Si potrebbe pensare che la distinzione cominci qui a prendere nei dibattiti italiani un tono polemico, e dunque dar ragione a Iannello che è molto critico verso questa distinzione per il motivo che comporta un'ambiguità fondamentale:

Quelli che si sono qualificati *liberisti* hanno posizioni che non sono necessariamente «liberiste, e gli *antiliberisti* polemizzano contro posizioni teoriche che non sono quelle che credono di criticare⁶⁴».

Il risultato è dunque molto ambiguo e ne risulta una confusione pressoché totale. Il termine liberismo, secondo Iannello, è utilizzato in negativo ormai quasi come un insulto, o, aggiungeremo noi, in positivo come un emblema, segno distintivo di un'appartenenza al “vero” liberalismo⁶⁵.

Ho l'impressione, tuttavia, che la polemica teorica sia anteriore all'utilizzo stesso del termine liberismo. Il problema, ancora una volta, non è soltanto l'opposizione tra il liberalismo politico e il liberalismo economico. Si comprende molto bene il problema se si analizzano anche la tradizione del diritto naturale e le opere di filosofia del diritto, e non soltanto le opere degli economisti. In effetti, si ritrova la stessa confusione presso Taparelli, che citando Sallustio Bandini parla di due economie, l'economia «eterodossa» e l'economia «cattolica», la prima determinata dall'interesse, la seconda dall'ordine (morale). Beninteso, non è esattamente la stessa opposizione di quella tra liberismo e liberalismo, ma credo che il problema di fondo posto da questa distinzione sia già presente in Taparelli, sebbene espresso in un altro vocabolario e in un altro contesto teoretico, e che il problema non sia d'altro canto oggi risolto nel pensiero teologico italiano. Penso in effetti che, se è vero che la distinzione tra liberismo e liberalismo è economica, essa mette ugualmente in gioco le scienze giuridiche e teologiche. Non si può risolvere il problema posto da questa distinzione se non si comprende in profondità

64. *Ibidem*.

65. Sul valore dogmatico degli emblemi nella società contemporanea, cfr. P. Legendre, *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, trad. it., G. Giappichelli, Torino 2005.

cosa sono i rapporti del diritto da una parte con lo Stato, dall'altra parte con la morale e di entrambe con la teologia. La soluzione di Taparelli non è forse più accettabile oggi, ma ha avuto il merito di porre il problema.

Il personalismo economico del XIX secolo italiano ha cercato di costituire un'antropologia della libertà che fosse in grado di unificare i liberalismi politico, economico e filosofico. Questa ricerca mi sembra ancora largamente incompiuta, ed è forse la grandezza del personalismo economico cristiano a permettere oggi di proseguirla ancora in una via volta alla difesa di una concezione antropologica e unitaria della libertà.

Vilfredo Pareto e la revisione del liberalismo economico classico

Vilfredo Pareto (1848-1921), economista e sociologo di prima grandezza, è stato un fervente difensore del liberalismo economico, sia nei suoi lavori teorici che nella sua attività di pubblicista. Quest'ultima fu strettamente connessa alle vicende politiche italiane. Furono proprio gli avvenimenti accaduti in Italia a portare questo ingegnere a capo di un'impresa metalurgica a moltiplicare le prese di posizione in favore del pacifismo e del liberalismo sull'esempio degli economisti liberali francesi. Ma ciò non costituisce l'essenza della riflessione di Pareto. In effetti una volta diventato professore all'Università di Losanna, Pareto approfondirà la sua riflessione sull'economia politica. Senza abbandonare la sua convinzione liberale, si sforzerà di modificare in profondità alcune delle ipotesi con cui i suoi predecessori avevano riflettuto, in particolare gli economisti liberali francesi, per disporre degli strumenti per comprendere la dinamica politica ed economica a partire dalle azioni logiche e non logiche, nozioni che Pareto tramite la sua opera, si è sforzato di concettualizzare e di applicare alla realtà che aveva davanti agli occhi.

1. PARETO E GLI ECONOMISTI LIBERALI FRANCESI: PACIFISMO E LIBERO SCAMBIO

I biografi e i commentatori dell'opera di Pareto concordano nel dare una grande importanza agli avvenimenti politici italiani degli anni '80 del XIX secolo, in particolare al dazio protettivo adottato nell'aprile 1886, nel nuovo orientamento della sua attività (Bousquet 1960; Busino 1968; Valade 1990). Con l'aumento del protezionismo in Italia, ma anche in Francia e nel resto dell'Europa, Pareto si lancia in un'intensa attività di pubblicista per promuovere le idee liberali contro le nefaste misure del protezionismo e del socialismo. I primi articoli che pubblica risalgono al 1887 e poi, a partire dal

1890, la sua attività si intensifica fino al 1897; infine riduce la sua attività in questo ambito¹.

Inizialmente Pareto pubblica una parte considerevole dei suoi articoli sulle riviste economiche francesi: il *Journal des économistes*, allora diretto da Gustave de Molinari, ma soprattutto *Le Monde économique*, fondato nel 1891 da Paul Beauregard (Laurent & Marco 1996, p. 112). La campagna liberale di Pareto continua dopo la sua nomina all'Università di Losanna nell'aprile 1893, ma la sua strategia di pubblicazione si modifica passando ormai tramite le riviste italiane (*Giornale degli economisti*, *Il Secolo*, *L'idea Liberale*) o svizzere (*Gazette de Lausanne*, *Journal de Genève*) e molto meno sulle riviste francesi. Pareto continua, certo, la sua collaborazione con le due riviste francesi fino al 1900-1901, ma a un ritmo assai inferiore. Questi due periodi rivelano un cambiamento di posizione di Pareto nella lotta a favore del liberalismo.

Nel primo periodo, i rapporti tra Pareto e gli economisti liberali francesi – Yves Guyot e Molinari fra i contemporanei (Mornati 2000), Jean-Baptiste Say e Frédéric Bastiat fra gli esponenti delle precedenti generazioni – sono essenziali per comprendere il suo approccio in favore del liberalismo, che egli all'epoca associa strettamente al pacifismo.

Partiamo dal *Trattato di economia politica* di Say, riferimento canonico del pensiero economico liberale all'inizio del XIX secolo, insistendo maggiormente sulla dimensione pacifista del pensiero liberale. In quest'opera, che Pareto conosce e cita, Say espone il carattere nefasto delle guerre quando le si considera dal punto di vista dell'economia politica: la guerra costa più di quanto non renda, anche ai vincitori (Say 1826, libro III, pp. 106-108). Ormai, con lo sviluppo delle tecnologie militari, solo le nazioni industrializzate possono aspirare alla potenza militare e, poiché queste nazioni rappresentano i lumi e la civiltà, si può sperare di veder arrivare il giorno in cui

il progresso lento ma infallibile dei lumi muterà ancora una volta le relazioni dei popoli fra di loro, e per conseguenza le spese pubbliche che hanno relazione alla guerra. Si finirà col comprendere come non sia d'interesse delle nazioni il combattersi;

1. Un primo salto quantitativo nelle pubblicazioni di Pareto avviene nel 1890 (passando da 5 a 18 articoli all'anno), poi di nuovo nel 1891 (passando da 18 a 37), e infine nel 1892 (passando da 37 a 66). In seguito mantiene un numero elevato di pubblicazioni (circa una trentina di articoli l'anno) fino al 1897, prima di diminuire la sua produzione a partire dal 1898, pubblicando tra i 9 e i 18 articoli l'anno fino al primo decennio del XX secolo, periodo in cui abbiamo cessato i nostri conteggi. Una gran parte degli articoli del periodo 1890-1893 hanno un esplicito orientamento liberale poiché Pareto vi denuncia il protezionismo, il socialismo, le manipolazioni monetarie e finanziarie, ecc. (Pareto 1965).

come tutti i mali di una guerra disgraziata ricadano su di loro; e come i vantaggi che raccolgono dalle vittorie siano assolutamente nulli (*ibidem*, p. 108, trad. it. p. 549).

Il messaggio politico di Say riguardo ai rapporti fra le nazioni risulta molto chiaramente dalla conclusione del capitolo del suo *Catechismo di economia politica* dedicato all'esposizione della legge degli sbocchi che lo ha reso celebre:

Quando è che le nazioni estere offrono più spacci alla nostra industria?

Quando sono industrie esse medesime, e quanto più noi consentiamo di ricevere più prodotti della loro industria.

Il nostro interesse non è dunque di distruggere il loro commercio e le loro manifatture.

Al contrario: la ricchezza anzi d'un uomo e di un popolo, lungi dal nuocere a quella di un altro uomo e di un altro popolo, la favorisce: e le guerre fatte all'industria delle altre nazioni parranno tanto più insensate, quanto più crescerà l'istruzione².

Questa riflessione sulla pace garantita dal libero scambio funge da modello per la concezione della società industriale negli economisti liberali francesi per tutto il secolo. Quando scrive le voci «Liberté du commerce» e «Paix-Guerre» del *Dictionnaire de l'économie politique*, Molinari (1852 *a, b*) riprende l'argomentazione di Say e cerca di conferirgli una dimensione storica. Nel passato, la guerra è stata un aspetto del progresso della civiltà poiché le società opulente dovevano proteggere le loro ricchezze e i loro lumi dalle minacce dei barbari. Se il libero scambio non è ancora stato attuato, è a causa delle eredità del passato e del carattere nefasto, perché conservatore, delle decisioni politiche:

Che lo spirito di libertà compia progressi sufficienti a far pendere dal proprio lato la bilancia delle forze che determinano l'agire dei popoli e la permanenza della pace non sarà forse garantita? Sfortunatamente, bisogna dirlo, le classi industriali, i cui interessi sono direttamente legati alla pace, non esercitano sempre un'influenza sulla direzione dei pubblici affari in maniera proporzionale alla loro importanza. Troppo spesso, anche oggi giorno, le influenze amministrative e militari predominano nei consigli dei governi³.

La stessa linea di pensiero è al centro delle *Armonie economiche* di Bastiat, opera che Pareto prende esplicitamente come riferimento quando intende

2. Say 1821, pp. 70-71; trad. it. p. 76.

3. Molinari 1852 *b*, p. 313.

influenzare il corso degli eventi. Bastiat riassume i dati della storia in una contrapposizione fra due modi di ottenere i mezzi di sussistenza⁴:

Un uomo (lo stesso avviene in un popolo) può procurarsi dei mezzi di esistenza in due maniere: creandoli o rubandoli. Ciascuna di queste due grandi sorgenti di acquisizione ha molti metodi. Si possono *creare* dei mezzi di sussistenza attraverso la caccia, la pesca, la coltura, ecc. Si possono *rubarli* con la mala fede, la violenza, la forza, l'inganno, la guerra, ecc.⁵.

A quest'ultima categoria Bastiat dà il nome di *spogliazione*, dotandola di caratteristiche che ne fanno un concetto rilevante per il pensiero liberale. La spogliazione presuppone la produzione, senza la quale la prima sarebbe priva di oggetto; la spogliazione opera un trasferimento di ricchezza – da colui che produce a colui che spoglia – e, così facendo, distrugge ricchezze di cui nessuno potrà usufruire. Di conseguenza, la spogliazione si contrappone alla produzione, come il dominio dell'uomo sull'uomo si contrappone a quello dell'uomo sulla natura. La contrapposizione fra produzione e spogliazione riassume pertanto la contrapposizione fra due forme di esistenza delle società umane:

Per produrre, bisogna dirigere tutte le sue facoltà verso la dominazione della natura; perché è questa che si tratta di combattere, di dominare, di sottomettere. È per ciò che il ferro convertito in aratro è l'emblema della produzione. Per spogliare, bisogna dirigere tutte le sue facoltà verso la dominazione degli uomini; perché sono questi che bisogna combattere, uccidere o sottomettere. È per ciò che il ferro convertito in spada è l'emblema della spogliazione. Quanta opposizione c'è tra l'aratro che nutre, e la spada che uccide, altrettanta dev'essercene tra un popolo di lavoratori e un popolo di spogliatori. Non è possibile che ci sia tra di loro nulla di comune. Essi non potrebbero avere né le stesse idee, né le stesse regole di estimazione né gli stessi gusti né lo stesso carattere né gli stessi costumi né le stesse leggi né la stessa morale né la stessa religione⁶.

Pur proponendo un esito ottimistico, Bastiat insiste sul fatto che l'interesse individuale è alla base del conflitto sull'appropriazione delle risorse materiali.

4. Herbert Spencer, l'unico sociologo apprezzabile agli occhi degli economisti liberali, svilupperà ampiamente questa idea e gli darà un notevole diffusione nella seconda metà del secolo, attraverso la contrapposizione fra «società militare» e «società industriale», su cui è impostata la sua opera.

5. Bastiat 1854, trad. it. pp. 562-563.

6. *Ibidem*, trad. it. p. 564.

Profondamente insito nell'anima dell'uomo, alla base stessa dell'attività produttiva, l'interesse personale fa della spogliazione un fenomeno inquietante per il funzionamento e il divenire della società industriale. La risposta si trova nella definizione degli interessi legittimi fornita dall'economia politica poiché

*Tutti gli interessi legittimi sono armonici. È l'idea dominante di questo scritto*⁷.

Nei primi scritti Pareto segue la strada tracciata dai suoi predecessori francesi. Lo si può vedere nei temi che sceglie di privilegiare: l'assimilazione del protezionismo al socialismo o al comunismo, il costo del protezionismo per le famiglie meno abbienti, il peso delle spese pubbliche, la critica dei dazi (Pareto 1965). Egli si limita allora all'economia politica applicata che lo interessa maggiormente perché, come i suoi maestri francesi, Pareto ritiene che il problema essenziale non sia nello sviluppo della teoria economica astratta, ma nell'applicazione dei risultati alla conduzione della politica economica⁸.

Questo orientamento verso l'economia applicata si caratterizza dal fatto che Pareto si serve di varie fonti statistiche per dimostrare che l'Italia vede la sua posizione commerciale peggiorare dopo l'introduzione del dazio doganale e inoltre egli pensa che la crisi che attraversa l'economia del suo Paese sia direttamente collegata a questa misura protezionistica. Seguendo questo ragionamento, calcola il costo del protezionismo per il bilancio di una modesta famiglia italiana e il suo impatto sul tenore di vita in Italia. Infine, sulla base di dati fiscali, dimostra che le misure raccomandate dai socialisti, secondo i quali bisognerebbe stabilire un tetto massimo per i redditi dei ricchi e distribuire l'eccedente ai poveri, procurerebbero a questi ultimi solo un mediocre miglioramento e, soprattutto, che questo miglioramento sarebbe inferiore a quello che deriverebbe dall'abolizione delle misure protezionistiche.

In tutto questo periodo, Pareto è un adepto della strategia dei liberali francesi secondo cui bisogna mettere in luce i mali che affliggono la società e diffondere le verità rivelate dall'economia politica affinché le false misure responsabili di questi mali spariscano: è quello che Jagdish Bhagwati (1988, p.

7. Bastiat 1851, p. 2; trad. it., p. 127.

8. In una lettera datata 25 dicembre 1891, scrive a Maffeo Pantaleoni [su Pantaleoni, si veda *infra*, il capitolo di Flavio Felice (N.d.C.)] che nonostante il rispetto che ha per l'opera di Léon Walras, considera quella di Molinari migliore quando si tratta di combattere il protezionismo; aggiunge inoltre su Walras: «se egli, dalla sua cattedra di Losanna, avesse combattuto la protezione, avrebbe fatto opera più utile che non dando una dimostrazione più o meno rigorosa che l'equilibrio del mercato si ottiene crescendo il prezzo colla domanda» (Pareto 1960, libro I, p. 131).

92) ha ironicamente chiamato l'“effetto Dracula” in base al quale basterebbe esporre i mali alla luce del sole perché questi spariscono⁹.

Ma questa fase del pensiero di Pareto conoscerà un importante cambiamento con il suo arrivo a Losanna, in cui ricopre la cattedra di economia politica che era di Walras. Egli si mette a sviluppare l'economia pura che, fino ad allora, non lo aveva particolarmente interessato. Questo nuovo orientamento della sua attività produce immediatamente un notevole risultato con la determinazione di un principio di *ottimalità*, quella che oggi si chiama efficienza paretiana. In un articolo pubblicato sul *Giornale degli economisti* nel 1894, Pareto dimostra che un equilibrio economico concorrenziale è caratterizzato dall'impossibilità di migliorare la soddisfazione di un agente senza peggiorare la soddisfazione di un altro¹⁰. Una tale situazione è considerata ottimale dal punto di vista della teoria economica pura, dal momento che non si possono fare confronti interpersonali di utilità. Questo teorema è alla base della moderna teoria dell'economia del benessere secondo cui ogni equilibrio concorrenziale è un ottimo e, sotto alcune condizioni restrittive sulle esternalità, ogni ottimo è un equilibrio.

Ma, per ora, è importante sottolineare che questo orientamento verso l'insegnamento e i lavori di economia politica pura porterà Pareto ad allontanarsi progressivamente dal liberalismo classico dei suoi maestri francesi. Questa evoluzione è la quella che Pareto stesso ha segnalato in una lettera in cui intreccia la sua evoluzione intellettuale con i temi propri della sua sociologia:

9. L'articolo di Pareto sui trattati commerciali, pubblicato nel *Nouveau dictionnaire de l'économie politique*, ne fornisce un buon esempio, come si può vedere nel seguente estratto: «I trattati commerciali sono destinati a scomparire quando i progressi delle conoscenze economiche, dei costumi e della morale avranno fatto trionfare la libertà del commercio. Allora si considereranno i nostri dazi protettivi attuali come noi consideriamo i pedaggi e gli altri balzelli che i signori del medioevo imponevano ai mercanti che, per sventura, passavano nei pressi dei manieri feudali» (Pareto 1892, pp. 80-81)

10. Pareto non cesserà di continuare a lavorare su questo argomento e di fornirne una presentazione sempre più precisa. Oltre all'articolo iniziale (Pareto 1894) e al *Corso di economia politica* (Pareto 1896-1897, § 721, n. 1), è a partire dal *Manuale di economia politica* (Pareto 1909, pp. 354, 617-618) che la determinazione di questo massimo di “ofelimità” [l'ofelimità paretiana è il valore soggettivo di un bene (N.d.T.)] assume una forma simile a quella che conosciamo oggi. Il *Trattato di sociologia generale* precisa che il massimo di ofelimità è solo una prima approssimazione e che le società non si accontentano di un tale risultato per passare alla ricerca di un massimo di utilità (concetto meno preciso di quello di ofelimità nel linguaggio di Pareto) che richiede di confrontare il benessere di differenti individui e di ponderare gli individui in una maniera tale che si possa affermare che la riduzione dell'utilità di un membro della società è più che compensata dall'aumento dell'utilità di un altro (Pareto 1917, § 2121-2139).

I sentimenti miei evidentemente mi portano verso quell'indipendenza individuale che un tempo ebbe nome di libertà. Avevo circa sedici anni quando mi accadde di leggere due autori di indole contraria, cioè il Bossuet e il Bastiat. Il primo mi dispiacque fieramente; il secondo soddisfece interamente i miei sentimenti. [...] Il mio credo in quel tempo [verso il 1868] era all'incirca il seguente. L'economia politica come l'avevano costituita gli economisti detti classici, era una scienza perfetta o quasi perfetta; rimaneva solo da metterne in pratica i principi. Perciò occorreva imitare la lega del Cobden, che era quanto di più utile e di più sublime avesse avuto da secoli l'umanità. In politica, la sovranità del popolo era un assioma, la libertà era la panacea universale. La storia ci mostrava da un lato il popolo buono, onesto, intelligente, oppresso dalle classi superiori, di cui era propria la superstizione. Militarismo e religione erano i maggiori flagelli dell'umano genere. [...] Cogli anni sbollirono un poco questi ardori giovanili; e quando la sinistra venne al potere in Italia, quando in Francia all'impero succedette la repubblica, fui pure costretto di riconoscere che le mie teorie non corrispondevano ai fatti. Le modificai in parte e mi avvicinai alle idee di conservatore liberale, un poco sul tipo di G. de Molinari. [...] Quando nel 1893 venni a Losanna, ero ancora un "economista liberale" e un "democratico". Ma in quanto all'economia, il doverla insegnare mi costrinse a studiarla meglio, e mi avvidi che molte delle mie teorie dovevano essere modificate per diventare scientifiche; e lo stesso fenomeno ebbe luogo più tardi in quanto alla sociologia, quando impresi ad insegnarla¹¹.

In quale modo questa evoluzione del pensiero si ripercuote sulla sua concezione del liberismo? In quale modo questo produce una profonda trasformazione del liberalismo rispetto a quanto Pareto aveva appreso dalla scuola francese di Say, di Bastiat e di de Molinari?

2. LA REVISIONE DEL LIBERALISMO CLASSICO

Arrivato a Losanna, Pareto si orienta verso la teoria economica. In un certo modo, questo cambiamento è il segno del fallimento: fallimento personale nei suoi tentativi di farsi eleggere deputato al Parlamento italiano, fallimento nei suoi tentativi di cambiare la vita politica italiana per fare spazio a

11. Pareto ad Antonio Antonucci, lettera del 7 dicembre, in Pareto 1975, pp. 613-614; trad. it. 1938, pp. 18-22. Una lettera dell'11 giugno 1913 a Emanuela Sella espone un'evoluzione simile (Pareto 1975, p. 831-833); di analogo contenuto è anche la lettera del 12 luglio 1901 indirizzata all'amico Francesco Papafava, in concomitanza del lavoro svolto per *I sistemi socialisti* (Pareto 1989, p. 404).

un'espressione politica degna di questo nome. Egli abbandona la lotta e si indirizza verso la teoria¹².

Ciononostante, i problemi che avevano inizialmente attirato la sua attenzione non vengono dimenticati e le idee liberali che erano state le sue non vengono abbandonate. Gli uni e le altre sono ora affrontati e applicate in una maniera nuova e originale. Pareto costruisce un semplice modello per descrivere il modo in cui il protezionismo – una forma molto frequente e, proporzionalmente nociva, di spogliazione – viene introdotto nonostante l'economia politica ne abbia dimostrato il carattere nocivo. In effetti, dopo aver accettato l'argomentazione dell'ignoranza difesa da Say e poi da Bastiat, Pareto suppone ormai l'esistenza di individui perfettamente informati della situazione e della teoria economica. Questo cambiamento non è di poca importanza poiché, supponendo individui razionali e informati, il modello intende dimostrare come tali individui giungano a una situazione subottimale. I tratti principali del modello sono i seguenti (Steiner 1995): un piccolo numero di spogliatori si oppone a una gran massa di persone da spogliare; gli spogliatori devono trovare un buon pretesto – una giustificazione delle loro misure in termini di vantaggio nazionale, di lavoro nazionale, ecc. – per giustificare la protezione doganale desiderata. Quest'ultima permette di aumentare i prezzi di vendita dei prodotti rispetto a quelli che si sarebbero avuti se la concorrenza internazionale avesse potuto svolgere il suo ruolo. Per ognuno degli spogliati, la spogliazione ha un costo molto basso, difficile da percepire chiaramente sulla base alle spese correnti, mentre la somma guadagnata da ogni spogliatore è considerevole; a causa di tale asimmetria i primi non faranno nulla per difendersi dalla spogliazione, mentre i secondi agiranno vigorosamente pagando giornali e uomini politici per conquistarli alla loro causa¹³.

12. «Rinuncio alla lotta in difesa delle teorie economiche in Italia. I miei amici ed io non otteniamo assolutamente nulla e perdiamo del tempo che potremmo impiegare assai meglio studiando la scienza» (lettera del 14 novembre 1892 a Léon Walras, in Pareto 1975, p. 197).

13. Il modello viene ripetutamente presentato da Pareto (1896-1897, 1965). Nel *Corso di economia politica* (1896-1897, § 1046-1049), dove si trova senza dubbio la spiegazione più completa, Pareto prende i seguenti valori numerici per illustrare la propria tesi:

- numero di spogliati: 30 milioni;
- numero di spogliatori: 30;
- spoliazione individuale: 1 franco;
- guadagno individuale per ogni spogliatore: 1 milione di franchi;
- costo individuale *se tutti partecipano* all'azione collettiva: pochi centesimi;
- costo individuale della lotta alla spoliazione se non partecipano tutti: 10 franchi.

È dunque economicamente razionale, per gli spogliati motivati, non agire per difendersi contro gli spogliatori.

Perché esiste una tale inerzia negli spogliati? Questa questione è cruciale. Pareto mette in evidenza il fatto che gli spogliati, a causa del loro numero, organizzarsi per lottare contro i pochi spogliatori, richiederebbe o di essere già organizzati per affrontare le difficoltà dell'azione collettiva o di affidarsi a un piccolo numero di individui molto motivati. Il primo caso deve essere scartato perché presuppone che sia già stato risolto quello che è il problema; il secondo caso è più interessante poiché Pareto dimostra che ci si può trovare in una situazione in cui si applica la strategia del *free rider*. In effetti, per il piccolo numero di cittadini desiderosi di lottare contro la spogliazione, può capitare che il costo individuale dell'azione sia superiore al beneficio individuale atteso nel caso in cui l'azione collettiva riuscirebbe a far fallire la manovra degli spogliatori. Di conseguenza questi individui motivati, se sono razionali e calcolatori, non faranno nulla per impedire la spogliazione. Viceversa il modello spiega che gli spogliatori si organizzano più facilmente perché il vantaggio individuale di ognuno è molto elevato, il che motiva fortemente ogni individuo, e perché essi sono poco numerosi, il che facilita la loro azione collettiva¹⁴.

Infischiosene dell'argomento dell'ignoranza utilizzato fino ad allora dai liberali, Pareto mette in evidenza il fatto che alcuni conflitti di interesse di natura economica possono non essere risolti *anche quando gli spogliati sono numerosi, razionali e informati*. La cosa peggiore è che Pareto sottolinea che la razionalità economica degli spogliati è proprio ciò che rende possibile la spogliazione. In un inciso teoricamente decisivo, Pareto insiste sull'importanza del pretesto per giustificare i dazi doganali protettivi e spogliatori. In effetti, afferma,

Vi deve essere naturalmente un pretesto per giustificare questa appropriazione, *giacché altrimenti un certo qual istinto di equità e di giustizia, che esiste in tutti gli uomini, li indurrebbe a resistere anche indipendentemente dalla perdita di cui sono minacciati*¹⁵.

Due ragioni portano a collegare i livelli economici con quelli politici. Si può innanzitutto rimandare alla dottrina liberale dell'epoca. Come ribadì-

14. In realtà le cose non sono così semplici, nemmeno per il piccolo numero di spogliati. Anche qui bisogna supporre che il fenomeno del "cavaliere solitario" non abbia effetto fra gli spogliatori. Il consistente guadagno promesso a ognuno di loro facilita le cose perché, anche se alcuni spogliatori si accollano i costi organizzativi della spogliazione, resta loro un notevole guadagno. Ma bisogna supporre che non ci sia fra di loro un rapporto di invidia, secondo cui un individuo preferisce privarsi di un guadagno, se quello che spetta a un altro individuo – che non si sarebbe accollato i costi organizzativi – fosse superiore al suo.

15. Pareto 1896-1897, § 1046, corsivo nostro.

sce allora Spencer (1876-1879, 1881), il ritiro dello Stato, pur costituendo il segno del passaggio dallo stato sociale militare allo stato sociale industriale, permetterebbe di evitare le spogliazioni organizzate con l'aiuto della legge. Questa idea è al centro delle argomentazioni liberali di Pareto poiché, se gli spogliatori sono dei corruttori, i politici sono esplicitamente indicati come i corrotti, in maniera celata o in maniera esplicita quando il lobbismo viene fatto all'americana (Pareto 1896-1897, § 1047). La seconda ragione deriva dal fatto che Pareto non vede nessuna risorsa a fianco del Parlamento:

Il giorno delle elezioni ci si urta contro difficoltà consimili [spiegando la passività degli spogliati]. Coloro che sperano di guadagnare un milione ciascuno hanno degli agenti dappertutto: si moltiplicano e persuadono gli elettori che è un atto di patriottismo sano e illuminato far riuscire la lieve operazione ch'essi propongono. Del resto, se ve n'è bisogno, sanno pagare i voti necessari per far passare i loro candidati. Ma l'individuo, che è minacciato di perdere un franco all'anno, anche se si rende conto della cosa, non vorrà per così poco perdere l'occasione di fare una gita in campagna e guastarsi con amici utili o simpatici, mettersi contro il prefetto o il sindaco! (*ibidem*)

Questo racconto un po' patetico tanto sembra la chiara espressione del risentimento dell'autore dopo i suoi fallimenti elettorali dimostra, secondo l'autore, che la passività riscontrata a livello economico si ritrova a livello politico, anche se è la politica che rende possibile la spogliazione economica.

Gli spogliatori, nei confronti degli spogliati, sono come il piccolo numero di fronte al grande numero, come l'élite di fronte alla massa; essi formano l'élite attiva e scaltra dei plutocrati di fronte agli zotici rentier. Questo vuol dire che la spogliazione non avrà fine? Pareto ritiene che non è la resistenza degli spogliati che limita la spogliazione,

son piuttosto le perdite ch'essa [la spogliazione] infligge a tutto il Paese e che ricadono in parte sugli spogliatori. In tal modo, costoro possono finir col perdere più di quanto guadagnano dall'operazione. Allora se ne astengono, se son abbastanza intelligenti da avvertir bene le conseguenze ch'essa avrà. Ma, se manca loro questo buon senso, il Paese marcerà sempre più verso la rovina, come lo si è osservato per certe repubbliche dell'America del Sud, per il Portogallo, la Grecia moderna, ecc.¹⁶.

L'argomentazione è la stessa che Bastiat impiegava osservando come la spogliazione ha l'effetto di trasferire ricchezze ("ciò che si vede"), ma di distruggerne allo stesso tempo altre ("ciò che non si vede"). La differenza sta nel

16. *Ibidem*, § 1049.

fatto che non è più la conoscenza delle leggi dell'economia politica che può modificare la situazione. Pareto indaga ora gli aspetti della *dimensione non logica dell'azione politica e sociale*, la quale interferisce con l'azione economica che è il più delle volte logica.

Negli anni successivi alla stesura del *Corso di economia politica*, Pareto elabora progressivamente la sua teoria dell'azione (Steiner 2000) attorno alla distinzione fra azioni logiche e azioni non logiche. Un'azione logica è un'azione *calcolata in maniera consapevole* dall'autore in funzione dello *scopo che desidera raggiungere*; essa ha anche *uno scopo per un osservatore* munito di tutte le competenze scientifiche del momento; in ultima analisi *questi due scopi sono identici*. Tutte le azioni che non soddisfano queste quattro condizioni ricadono nelle varie classi di azioni non logiche. Contrariamente a un errore che viene spesso commesso, non esiste una perfetta corrispondenza fra le azioni economiche e le azioni logiche: alcune azioni economiche, essenziali per il buon funzionamento della concorrenza, come le azioni dell'imprenditore, non sono completamente logiche, mentre alcune azioni artistiche, militari, politiche lo sono spesso¹⁷. Gli individui sono mossi dai loro interessi e dai loro sentimenti; lo spazio riservato alla ragione è limitato; prese autonomamente, le "derivazioni" o teorie hanno solo un impatto assai limitato, tranne quando sono in accordo con i sentimenti che esprimono i «residui» degli individui. Come si pone il problema del liberalismo economico in un tale quadro?

Bisogna innanzitutto trovare la legislazione adeguata agli obiettivi del Legislatore, ma Pareto supporrà che questo problema sia già stato risolto – come sarebbe in una legislazione liberoscambista, di cui la teoria economica ha dimostrato la superiorità – per concentrarsi sulla fase successiva: la messa in pratica della legislazione. La particolarità del problema politico risiede nel fatto che le misure da attuare sono raramente univoche, nel senso che in generale non hanno un unico effetto; in generale hanno più effetti, alcuni dei quali possono essere dannosi (Pareto 1917, § 1865). Peraltro, se l'interesse è un potente movente per l'azione, il sentimento è più efficace, specie quando si presenta sotto forma di religione, ossia di una "derivazione" che entra in sintonia con i sentimenti che si esprimono, egli dice, attraverso tali "derivazioni"¹⁸. Se è

17. «Le azioni logiche sono molto numerose presso i popoli civili. Le operazioni delle arti e delle scienze, almeno per le persone che conoscono queste o quelle, appartengono a tale classe. [...] Le azioni studiate dall'Economia politica appartengono anch'esse, in grandissima parte, a quella classe. Vi si deve mettere inoltre un certo numero di operazioni militari, politiche, giuridiche, ecc.» (Pareto 1917, § 152).

18. Se ne è visto un esempio con il protezionismo. Pareto aveva tenuto a precisare che bisogna trovare un pretesto – ossia una "derivazione" adeguata – affinché gli spogliati non si sentano

inutile tentare di agire sui “residui” per mezzo delle “derivazioni” che ne sono l’espressione verbale (*ibidem*, § 1843), Pareto ritiene comunque che le derivazioni costituiscano il principale strumento a disposizione dei politici per far agire le masse. Questa è una differenza essenziale con l’ingegnere, figura emblematica dell’azione logico-sperimentale (l’economista può certamente esservi associato):

Quando il meccanico ha trovata la miglior macchina, prova poca difficoltà per farla accettare, e senza escludere assolutamente le derivazioni, egli può principalmente usare ragionamenti logico-sperimentali. Non così l’uomo di Stato, per il quale sono invertite le parti di queste espressioni, ed al quale conviene adoperare principalmente derivazioni, talvolta anche assurde, e solo come eccezione ragionamenti logico-sperimentali¹⁹.

Di conseguenza, *il politico deve far credere, per far muovere.*

3. L’UTOPIA LIBERALE, IL CICLO ECONOMICO-POLITICO E LA VIRTÙ

Sulla base di questa relazione tra politica e azione, Pareto ha vigorosamente criticato la strategia seguita dai liberali francesi in un passaggio decisivo de *I sistemi socialisti* (Pareto, 1902-1903). Nel capitolo dedicato ai «Sistemi metafisico-etici» Pareto esamina l’utopia liberale, quella dei suoi maestri parigini. Questo capitolo è essenziale per comprendere la revisione del liberalismo a cui procede il nostro autore.

L’idea centrale è che il liberalismo economico sia composto di una parte scientifica, l’economia politica cosiddetta classica a cui i moderni hanno conferito maggiore precisione grazie all’impiego della matematica, e di una parte metafisica che «non vale certo più di altre elucubrazioni di questo genere»²⁰. È l’opera di Bastiat che è quindi chiamata in causa perché, in questa opera, lo spazio maggiore è occupato dalla dimensione non scientifica. Ma essa svolge anche un ruolo essenziale nella misura in cui, grazie alla sua ampia diffusione, l’opera di Bastiat è sfociata in quella che Pareto chiama «l’utopia liberale»:

beffati nei loro sentimenti di giustizia, in mancanza del quale agirebbero, indipendentemente dalla perdita economica che l’azione avrebbe per loro.

19. *Ibidem*, § 1866; trad. it. p. 1782.

20. *Ibidem*, Pareto, 1902-1903, II, p. 46; trad. it. p.294.

Per una singolare contraddizione, Bastiat, dopo aver notato che la spoliazione era esistita in tutti i tempi e in tutti i Paesi, pensa ch'essa possa cessare, con la divulgazione delle verità della scienza economica. Marx è molto più nel vero quando, per evitare la spoliazione, proclama la necessità della lotta delle classi sociali. Bastiat ha avuto molti discepoli. Costoro lasciarono spesso nell'ombra ciò che, nella dottrina del maestro, concerne la spoliazione, soprattutto la spoliazione politica moderna, probabilmente per non guastarsi con i potenti del giorno, e insisterono specialmente sulla parte ottimista della dottrina. Così si costituì ciò che può chiamarsi l'utopia liberale. I suoi principi, almeno per quello che si può precisare delle teorie necessariamente un po' vaghe, sembrano essere questi: la libertà economica è di diritto naturale e basta alla felicità degli uomini. Le questioni politiche sociali sono molto secondarie. Bisogna rispettare i poteri costituiti e chiedere loro semplicemente delle leggi che assicurino la libertà economica. È possibile ottenere queste leggi, solo con la diffusione delle conoscenze delle verità della scienza economica²¹.

Agli occhi di Pareto l'impostazione di Bastiat, e dei liberali francesi in generale, non è più accettabile. Se ne è vista la traduzione nel lavoro sul protezionismo: anche supponendo che si sia realizzata la diffusione della scienza economica, il protezionismo e la connessa spogliazione potrebbero essere mantenuti grazie alla collusione tra una minoranza di imprenditori e di politici, ognuno dei quali cerca il proprio interesse contro l'interesse generale. Le condizioni dell'azione politica ed economica devono essere studiati in un contesto più ampio in cui si tenga conto dell'interdipendenza tra i fenomeni economici, politici e sociali, interdipendenza che spiega perché una misura economica subottimale possa portare a un miglioramento della situazione economica. Questo è proprio il punto che Pareto sottolinea quando intorno al 1893, come abbiamo indicato, passa dalle riviste francesi a quelle italiane²². Pareto mette ormai l'accento su due problemi: la preponderanza degli interessi e dei sentimenti nell'azione politica e la scelta degli uomini²³; sul primo sviluppa a lungo le sue idee, specie nel *Trattato di*

21. *Ibidem*, p. 54. trad. it. p. 300.

22. Riesaminando il proprio percorso, Pareto scrive a Sella: «Credevo con altri molti, e come molti continuano a credere, che si potesse studiare l'economia indipendentemente dalla sociologia. Il mio buon amico Molinari mi ripeteva, a proposito dei miei articoli sul *Journal des économistes*: «Soprattutto, niente politica!». Me lo si faceva implicitamente sentire da tutte le parti tramite gli articoli economici che pubblicavo. Fortunatamente per me, la campagna del *Journal des économistes* a cui presi parte era anche politica» (Lettera dell'11 giugno 1913, in Pareto, 1975, p. 932).

23. Questo problema è sollevato da Pareto in una lettera a Pantaleoni: «Il vero problema che deve sciogliere l'umanità, per avere un buon governo, sarebbe: *come affidare il potere ai migliori, senza che ne abusino*» (lettera del 5 ottobre 1891, in Pareto 1960, I, p. 99). La si ritrova

sociologia generale, mentre esistono poche riflessioni sul secondo. L'insieme di tutto ciò fa sì che si allontani pertanto dalla ricerca delle condizioni per stabilire uno Stato minimo.

La posizione di Pareto è imperniata sulla sua teoria dell'*élite*. Le élite sono definite in base alla loro attitudine in un campo specifico: esiste pertanto un'élite di matematici, come esiste un'élite di ladri o di speculatori. Tuttavia, in una maniera per lui inconsueta, Pareto propone (1917, § 2031) di riunire sotto il nome generico di "élite" l'insieme delle persone che appartengono a una particolare élite. In definitiva, l'élite può essere governante o non governante. Questa serie di distinzioni racchiude un contenuto originale nella misura in cui Pareto la fonda sulla sua teoria dei «residui»²⁴, essenzialmente, se non unicamente, i residui della I^a («istinti di combinazioni») e della II^a classe («persistenza degli aggregati»). Il primo di questi due tipi di residui indica l'istinto che porta a combinare le idee, a scoprirne di nuove; l'orizzonte temporale, breve e mutevole, è allora collegato agli interessi materiali. Il secondo istinto predilige lo status quo; l'orizzonte temporale, più lungo, si è collegato agli interessi collettivi e ai sentimenti, come ad esempio il nazionalismo. Su questa base, Pareto costruisce una contrapposizione fra due categorie di individui, a seconda che si tratti dell'ambito politico (le «volpi» e i «leoni») o economico (gli «speculatori» e i «rentier»), categorie che corrispondono, rispettivamente, al predominio di uno dei due residui. Inoltre, come esiste un conflitto economico fra individui e classi in merito alle ricchezze, esiste anche un conflitto politico fra la classe governante e le classi governate, tra la classe governante e le classi che aspirano a governare²⁵. È questo fenomeno che si indica con il termine di «circolazione delle élite». In definitiva, l'uso della forza, una dimensione intrinseca alla politica, è considerato un fatto²⁶, ma anche un «dovere dei governanti»²⁷; quest'ultimo non può però più essere assolto quando la classe governante è sommersa dalle derivazioni umanitarie che tanto irritano Pareto.

anche ne *I sistemi socialisti*: «L'utopia liberale trascura, come l'utopia socialista, il problema della scelta degli uomini. È vero che le difficoltà sono enormemente minori per la prima che per la seconda, perché queste difficoltà crescono evidentemente con l'importanza delle funzioni che quegli uomini devono adempiere» (Pareto, 1902-1903, libro II, pp. 305).

24. I «residui» sono elementi irrazionali – sentimenti, credenze, istinti – che sono delle reliquie dell'evoluzione culturale. Essi svolgono un ruolo importante nella regolazione della vita sociale. Il problema è che non sono percepiti come tali; in realtà vengono reinterpretati ideologicamente tramite quelle che Pareto chiama le «derivazioni». Sulla sociologia di Pareto, si veda anche *infra* il capitolo di Jean Petitot, [N.d.C.].

25. *Ibidem*, § 2480.

26. *Ibidem*, § 2174, 2183.

27. *Ibidem*, § 2191.

La riflessione sul ciclo economico-politico è organizzata attorno ai due residui e soprattutto attorno alla loro proporzione (“ ρ ”, rapporto fra i residui della II^a e della I^a classe) all’interno delle varie élite come pure della classe governata²⁸. La classe governante nei governi plutocratici è composta di «volpi» e di «speculatori», vale a dire da un’élite in cui il coefficiente ρ è basso. Una tale élite favorisce la produzione di ricchezza, ma ne distrugge una parte considerevole. La prima ragione attiene al fatto che essa impedisce di produrre una parte sostanziale della ricchezza potenziale rendendo impossibile l’allocazione concorrenziale dei fattori di produzione a causa delle molte distorsioni come il protezionismo e delle forme di corruzione connesse alla spogliazione²⁹. La seconda ragione attiene al fatto che non sapendo utilizzare la forza, un’élite di questo genere ottiene da una parte il consenso della classe governata, mentre dall’altra contiene le élite che non governano, per mezzo dell’astuzia, ma con tutti i costi economici (spreco, corruzione, spoliatura) che questa comporta.

In una tale configurazione, Pareto ritiene che i conflitti politico-economici si svolgano seguendo due direzioni.

(1) In un primo caso³⁰, le classi governate non reagiscono perché il loro coefficiente ρ non è molto elevato e non è troppo diverso da quello della classe governante. Il limite posto al governo plutocratico risiede allora nello spreco di ricchezze e nella diminuzione del risparmio necessario a finanziare la produzione. In questo tipo di società plutocratica, la circolazione delle élite è molto veloce perché la classe governante cattura i membri delle élite che non governano avendo dei residui simili ai suoi e l’indebolimento di questa società, quando le derivazioni umanitarie hanno il sopravvento sulle altre, deriva da un’incapacità di utilizzare la forza nei confronti di una nuova élite (quella dei sindacati e dei socialisti) o delle nazioni in cui, a causa di un coefficiente ρ più elevato nelle classi governanti, l’uso della forza è in vigore per mezzo di conflitti militari.

28. «... vediamo che la massima forza di un partito non si ha coll’esclusivo dominio dei residui della classe I, o di quelli della classe II, ma con una certa proporzione di questi e di quelli» (*ibidem*, § 2255). È questo rapporto che chiamiamo ρ .

29. *Ibidem*, § 2265. Pareto traccia un quadro inclemente dei partiti in cui è suddivisa l’élite (*ibidem*, § 2268): ci sono gli (A) che seguono fini ideali e il loro coefficiente ρ è elevato; vengono poi i (B) il cui coefficiente ρ è basso e il cui obiettivo è di soddisfare l’interesse dei loro clienti e amici (B-a) o il proprio (B-b). Pareto dice che i (B), che sono i più numerosi nelle plutocrazie moderne, costano molto caro alla nazione.

30. *Ibidem*, § 2274-2246.

(2) In un secondo caso³¹, che sembra meno importante nella costruzione paretiana, esiste una marcata differenza tra classe governante e la classe governata in termini dei loro coefficienti ρ . Questo coefficiente è basso nella classe governante ed elevato nella classe governata. Di colpo, se la circolazione delle élite non impedisce che alcune personalità capaci di canalizzare le energie restino nella classe governata, questa classe sarà spinta a ribellarsi e a rovesciare la classe governante³². È una situazione in cui la classe governata si ribella dopo aver affilato le proprie armi contro una classe governante incapace di dar prova di forza – l'esempio che viene in mente a Pareto è quello della Rivoluzione francese da una parte e dell'ascesa dei sindacati operai dall'altra. Si ottiene allora una nuova élite dotata del vigore fornito dai residui della persistenza degli aggregati provenienti dalla classe governata. Se l'organizzazione sociale si sviluppa in maniera corretta (in termini di circolazione delle élite, di evoluzione del coefficiente ρ che non diminuisce o non diminuisce troppo velocemente all'interno della classe governante e di uso della forza), ci si trova nella fase favorevole del ciclo della *virtù*.

Il caso che Pareto pensa di avere sotto gli occhi è quello in cui la classe governante crolla e la *virtù* è assente in entrambe le classi. Risulta dalla sua analisi che il carattere politicamente ed economicamente nefasto di una tale situazione è che l'aperto conflitto sociale è scomparso. La situazione si presenta come una successione di scandali politico-finanziari, con una corruzione dilagante (Belligni 2000) e con un'opinione pubblica in cui predomina un approccio etico e umanitario alla vita politica. Domina la ricerca di protezione economica in tutte le sue forme – il protezionismo è solo una di quelle che Pareto ha più particolarmente combattuto – con la distruzione di ricchezza, potenziale o reale, ad essa associata. Nell'alternarsi di scandali, le fazioni dell'élite, di volta governanti e non governanti, lottano per servire le loro clientele³³. È l'origine della critica di Pareto alla democrazia (Pareto

31. *Ibidem*, § 2179, 2566-2569.

32. È certamente possibile concepire (e Pareto lo fa) configurazioni sociali in cui un rapporto ottimale dei residui nella classe governante, associata a una forza caratteriale che permette di ricorrere alla forza in caso di necessità, specie nei confronti della nazione straniera, e unita a una lenta circolazione delle élite, porta a una grande stabilità sociale (*ibidem*, § 2277).

33. Pareto presenta le cose nella seguente maniera: «Si ponga mente invero che, di solito, i *B* non hanno per niente il disegno di togliere a tutti il potere di compiere i fatti lamentati, bensì di toglierlo solo agli *A*; essi mirano non tanto a mutare l'ordinamento sociale quanto a volgerlo a loro pro, scacciando gli *A* di sede, e sostituendosi ad essi. Perciò giova che i fatti appaiano non già come conseguenza dell'ordinamento sociale, ma come conseguenza della perversità degli *A*. Parrebbe che i partiti detti "sovversivi", che vogliono distruggere l'ordinamento sociale presente, dovessero tenere altro modo; ma ciò non segue, perché i mutamenti che desiderano sono per lo più di altro genere di quelli che torrebbero ai fatti notati di potersi

1921) a cui è stata obiettata l'incapacità di comprendere in quale modo le democrazie siano in grado di superare le difficoltà che egli aveva percepito³⁴.

Bisogna ammettere che Pareto non offre molte argomentazioni che permettano di comprendere l'avvilimento della classe governata e ciò che dice sulla popolazione non sembra sufficiente: «si diverte mezzo mondo a questo spettacolo gratuito»³⁵. Poiché questa classe conserva più residui della la n^a classe, essendo il suo coefficiente ρ superiore a quello delle élite, ci si aspetterebbe di vederla agire poiché è poco probabile che manchi un qualche leader in grado di metterla in movimento. Bisogna fare qui ciò che Pareto ha fatto per conto proprio quando ha rinunciato all'argomento dell'ignoranza, tradizionalmente utilizzato dai liberali, per comprendere il mantenimento o la diffusione del protezionismo e tentare di spiegare questa apatia.

Il caso esemplare del protezionismo ha dimostrato la difficoltà dinanzi a cui la società moderna pone i cittadini. Pareto constata l'esistenza di una forte interdipendenza fra i fenomeni sociali e, basandosi sulla nozione di spogliazione, egli concepisce la società moderna come un sistema di spogliazioni reciproche³⁶. Piuttosto che speculare sull'apatia delle classi governate che si diletta delle turpitudini compiute dalle classi governanti, è più saggio partire dalla situazione di ignoranza sistemica in cui si trovano le classi governate riguardo ai loro interessi materiali, a causa della complessità del sistema di interdipendenza e dei meccanismi psicologici associati alle informazioni disponibili. Lo stesso vale per le élite che sono anch'esse impigliate nelle reti di questa ignoranza. Non si tratta soltanto della loro incompetenza, reale o presunta, in materia di teoria economica, ma del fatto che l'oggettiva difficoltà della situazione rende difficile l'elaborazione di un'utopia in grado di mettere in movimento le masse – secondo il principio del *far credere, per far muovere* – facendo leva sui loro sentimenti, non potendo appellarsi ai loro interessi. L'ignoranza sistemica rende difficile la comparsa di un'élite dotata della *virtù* in grado di rianimare quella, in declino, delle classi governate.

L'autore del *Trattato di sociologia generale* è un ammiratore dell'opera di Machiavelli e lo si può agevolmente classificare fra i machiavellici, nel senso di coloro i quali hanno una visione a-morale della vita politica. Si

produrre; quindi anche questi partiti seguono la via delle derivazioni etiche, aggiungendo che la perversità degli A è cagionata dall'ordinamento che vogliono distruggere, per esempio dal "capitalismo"» (*ibidem*, § 2262)

34. Beetham 1999.

35. Pareto 1917, § 2268.

36. La questione della spogliazione e quella della spogliazione generalizzata sono state esaminate in due recenti opere (Lendjel 1997, Steiner 1999).

può tuttavia procedere in un'altra direzione facendo rilevare il parallelismo strutturale della riflessione di questi due autori quando si tratta dei sentimenti e dell'organizzazione sociale. Machiavelli insiste sull'importanza politica della religione nella repubblica romana per infondere la *virtù* nel popolo e mantenere la nazione forte e libera. Quando commenta alcuni passaggi dei *Discorsi*, Pareto³⁷ vi trova una giustificazione dei propri ragionamenti sul residuo della persistenza degli aggregati. Allo stesso modo i due autori insistono sulla *divisione* come elemento portante della vita politica. Si sa che, secondo l'interpretazione della storia romana proposta da Machiavelli, la divisione fra partiti e il tumulto sociale che ne è derivato hanno fatto la forza della repubblica romana portando i vari partiti a partecipare attivamente alla vita politica. La circolazione delle élite svolge un ruolo analogo nelle moderne democrazie plutocratiche: accogliendo al proprio interno le élite provenienti dalle classi governate, l'élite governante è in grado di beneficiare del vigore di cui esse dispongono in virtù del suo più elevato coefficiente p . Se questa circolazione delle élite produce una classe governante in grado di utilizzare la forza, ci si trova in una circostanza favorevole alla stabilità sociale – che Pareto apprezza fortemente – e all'arricchimento poiché vi si trova una combinazione dei primi due residui che assicura contemporaneamente l'innovazione (residuo della I^a classe) e la persistenza (residuo della II^a classe) che permette di trarne profitto. Al contrario, come indicato da Machiavelli nelle *Istorie fiorentine*, può capitare che le divisioni svolgano un ruolo nefasto sfiancando le forze della nazione in una serie di congiure tra fazioni in lotta, allontanando da ogni *virtù* sia il popolo che le élite. È ciò che Pareto vede nell'Italia tra il XIX e il XX secolo nell'analisi contenuta ne *La trasformazione della democrazia*. Alcune caratterizzate da un basso coefficiente p e dall'incapacità di fare uso della forza e una classe governata paralizzata dall'ignoranza sistemica allontanano dalla vita politica i cittadini o le élite potenziali, a meno che gli uni e le altre non siano travolti da una corruzione tanto più rilevante quanto maggiore è l'ingerenza dello Stato negli affari economici³⁸. L'indebolimento del potere centrale dà luogo allo sviluppo di lotte tra fazioni o, al contrario, alla collusione tra fazioni che avrebbero dovuto contrapporsi, come nel caso dei plutocrati speculatori e degli operai³⁹.

37. 1917, § 2532-2536.

38. 1917, § 2267.

39. 1921, pp. 27-38, 49-50.

CONCLUSIONE

La posizione di Pareto è molto singolare nel quadro del liberalismo europeo. Partito da una visione liberale alimentata dal pensiero economico francese, con la sua consistente eredità illuministica, Pareto arriva a costruire una vasta interpretazione della storia e delle lotte politiche dell'epoca, in cui la visione liberale che era la sua risulta profondamente modificata.

Nella sostanza, Pareto resta sempre fedele a quanto gli ha insegnato la teoria economica a favore della libertà economica. Egli si è sforzato di rafforzarne i risultati teorici grazie alla sua conoscenza della matematica. È solo il quadro concorrenziale che può permettere di raggiungere il massimo di «ofelimità» per tutte le nazioni nell'insieme. Pareto tuttavia non crede più nella diffusione della teoria economica per raggiungere una tale situazione. Non crede più all'idea che l'economia possa spiegare da sola una realtà concreta. Non crede più che un'élite governante possa far proprie le idee liberali poiché ciò non è nell'interesse di questi attori politici. In definitiva non crede più all'idea che gli individui si comportino in maniera razionale, né che l'*homo æconomicus* sia una corretta approssimazione del comportamento umano.

Questo lo allontana dunque profondamente dalla tradizione liberale francese da cui era partito. Lo allontana anche dalla tradizione della *Public Choice* americana che, a lui vicina per certi aspetti, differisce decisamente da Pareto nel considerare l'attore politico tanto razionale quanto il soggetto economico. Pareto pone invece l'accento sulla forza di carattere dell'élite governante e sulla sua capacità di costruire un'utopia in grado di legare interessi e sentimenti in modo da tenere in scacco l'infiacchimento delle plutocrazie. Questo nuovo modo di considerare l'obiettivo del liberalismo spiega peraltro l'ammirazione, a prima vista paradossale, che Pareto ha avuto per il socialismo e il sindacalismo operaio, forze in cui vedeva, per l'appunto, emergere il tipo di strategia che auspicava per promuovere la realizzazione dell'ideale liberale.

BIBLIOGRAFIA

- Bhagwati Jagdish, *Protectionism*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts) 1988 (trad. it. *Protezionismo: un'approfondita analisi del dibattito internazionale fra liberisti e protezionisti*, ETAS libri, Milano 1990).
- Bastiat Frédéric (1851), *Harmonies économiques*, in *Œuvres complètes de Frédéric Bastiat*, 8^a ediz., vol. 6, Guillaumin, Parigi (1881) (trad. it. *Armonie economica*, UTET, Torino 1945).
- (1854), *Sophismes économiques*, in *Œuvres complètes de Frédéric Bastiat*, vol. 4-5, Guillaumin, Parigi (trad. it. *Sofismi economici*, G. Barbera Editore, Firenze 1871).
- Beetham David (1999), *Pareto et l'analyse critique de la démocratie*, in A. Bouvier (a cura di) *Pareto aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, Parigi, pp. 179-198.
- Belligni Silvano (2000), *Arte dei governi, spoliazione e democrazia. La teorica della corruzione in Vilfredo Pareto*, in C. Malandrino & R. Marchionatti (a cura di), *Economia, sociologia e politica nell'opera di Vilfredo Pareto*, Olschki, Firenze, pp. 329-361.
- Bousquet Georges-Henri (1960), *Pareto (1848-1923). Le savant et l'homme*, Payot, Lausanne.
- Busino Giovanni (1968), *Introduction à une histoire de la sociologie de Pareto*, Droz, Ginevra.
- Levan-Lemesle Lucette (2004), *Le juste ou le riche. L'enseignement de l'économie politique 1815-1950*, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, Parigi.
- Laurent Eveline & Marco Luc (1996), *Le Journal des économistes ou l'apologie du libéralisme: 1841-1940*, in L. Marco (a cura di) *Les revues d'économie en France (1751-1994)*, L'Harmattan, Parigi, pp. 79-120.
- Lendjell Emeric (1997), "La critique parétienne des thèses de Marx: un contre discours organisé autour du concept de spoliation", *Revue européenne des sciences sociales*, n. 108, pp. 55-77.
- Lottieri Carlo (1999), *Élitisme classique (Mosca et Pareto) et élitisme libertarien: analogies et différences*, in A. Bouvier (a cura di) *Pareto aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, Parigi, pp. 199-219.
- Molinari Gustave de (1852a), *Liberté du commerce*, in C. Coquelin & G. U. Guillaumin (a cura di), *Dictionnaire de l'économie politique*, Guillaumin, Parigi, vol. 2, pp. 49-63.
- (1852b), *Paix-Guerre*, in C. Coquelin & G. U. Guillaumin (a cura di), *Dictionnaire de l'économie politique*, Guillaumin, Parigi, vol. 2, pp. 307-314.
- Mornati Fiorenzo (2000), *Gustave de Molinari e Yves Guyot nella formazione del pensiero paretiano fino al Cours d'économie politique*, in C. Malandrino & R. Marchionatti (a cura di), *Economia, sociologia e politica nell'opera di Vilfredo Pareto*, Olschki, Firenze, pp. 247-271.
- Pareto Vilfredo (1892), *Traité de commerce*, in *Mythes et idéologies de la politique*, *Œuvres complètes de Vilfredo Pareto*, Droz, Ginevra, pp. 73-81.
- (1894), "Il massimo di utilità dato dalla libera concorrenza", *Giornale degli economisti*, luglio, pp. 276-294.
- (1896-1897), *Cours d'économie politique*, *Œuvres complètes de Vilfredo Pareto*, vol. 1, Droz, Ginevra (1964) (trad. it. *Corso di economia politica*, Milano Finanza Editori, Milano 2006).
- (1902-1903), *Les systèmes socialistes*, *Œuvres complètes de Vilfredo Pareto*, vol. 5, Droz, Ginevra (1965) (trad. it. *I sistemi socialisti*, UTET, Torino 1951).
- (1909), *Manuel d'économie politique*, *Œuvres complètes de Vilfredo Pareto*, vol. 7, Droz, Ginevra (1981) (trad. it. *Manuale di economia politica*, EGEA, Milano 2006).

- (1917), *Traité de sociologie générale, Œuvres complètes de Vilfredo Pareto*, vol. 12, Droz, Ginevra (1968) (trad. it. *Trattato di sociologia generale*. 4 voll., UTET, Torino 1988).
- (1921), *La transformation de la démocratie, Œuvres complètes de Vilfredo Pareto*, vol. 13, Droz, Ginevra (1970) (trad. it. *Trasformazione della democrazia*, Editori Riuniti, Roma 1999).
- (1962), *Lettere a Maffeo Pantaleoni*, Edizioni di storia e letteratura, Roma.
- (1965), *Libre-échangeisme, protectionnisme, socialisme, Œuvres complètes de Vilfredo Pareto*, vol. 4, Droz, Ginevra.
- (1975), *Correspondance, Œuvres complètes de Vilfredo Pareto*, vol. 19, Droz, Ginevra (trad. it. *Corrispondenza di Vilfredo Pareto*, CEDAM, Padova 1948).
- (1989), *Lettres et correspondances, Œuvres complètes de Vilfredo Pareto*, vol. 30, Droz, Ginevra.
- Say Jean-Baptiste (1821), *Catéchisme d'économie politique*, seconda ediz., Bossange, Parigi (trad. it. *Catechismo di economia politica*, Marco Malagoli Vecchi, Firenze 1841).
- (1826), *Traité d'économie politique*, 5^a ediz., Rapilly, Parigi (trad. it. *Trattato di economia politica*, Cugini Pomba, Torino 1854).
- Spencer Herbert (1876-1879), *The Principles of sociology*, William and Norgate, Londra (trad. it. *Principi di sociologia*, 2 voll., UTET, Torino 1988).
- (1881), *The man versus the State*, William and Norgate, Londra (trad. it. *L'individuo contro lo Stato*, Bariletti, Roma 1989).
- Steiner Philippe (1995), "Vilfredo Pareto et le protectionnisme: l'économie politique appliquée, la sociologie et quelques paradoxes", *Revue économique*, n. 46(5), pp. 1241-1262.
- (1999), *Exploitation généralisée ou spoliation réciproque? De Marx à Roemer en passant par Pareto*, in A. Bouvier (a cura di), *Pareto aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, Parigi, pp. 153-175.
- (2000), *Vilfredo Pareto et l'économie politique walrasienne*, in A. Béraud & G. Faccarello (a cura di), *Nouvelle histoire de la pensée économique*, vol. 2, La Découverte, Parigi, pp. 498-523.
- Valade Bernard (1990), *Pareto, la naissance d'une autre sociologie*, Presses Universitaires de France, Parigi.



FLAVIO FELICE

Il liberalismo radicale dei primi del Novecento in Italia: Maffeo Pantaleoni e Antonio De Viti De Marco

INTRODUZIONE

«Se il più benevolo osservatore non avrebbe potuto tributare alcun elogio all'economia italiana nei primi anni del decennio 1870-1880, il più malevolo osservatore non avrebbe potuto negare che essa non era seconda ad alcuno nel 1914»¹. Con queste parole, Schumpeter introduce il paragrafo dedicato al contributo degli economisti italiani allo sviluppo dell'analisi economica e il loro apporto alla svolta marginalista. Sarà infatti durante l'ultimo decennio del XIX secolo che inizierà a consumarsi lo strappo decisivo con l'indirizzo storicista e l'affermarsi dell'analisi marginalista². In definitiva, i fenomeni economici sono interpretati in termini di relazioni funzionali fra variabili dipendenti e indipendenti e non tanto come rapporti causali tra quantità. In particolare, con riferimento al caso Italia, sostiene Schumpeter, in materia di moneta, banche, finanza pubblica, socialismo ed economia agraria, il contributo emerso dal lavoro storico ed empirico della Scuola italiana all'economia generale fu senza dubbio di alto profilo, senza – peraltro – entrare in conflitto con la “teoria”, come avvenne nel caso della scuola tedesca³, sebbene su quest'ultimo giudizio non manchino visioni contrastanti⁴.

Il riconoscimento da parte di Schumpeter al contributo italiano è analizzato – tra gli altri – da Riccardo Faucci, per il quale le premesse dell'affermazione del marginalismo in Italia erano tutte presenti nella tradizione degli economisti italiani del Settecento. Essi erano soggettivisti, edonisti ed utilitaristi, sicché il passo dal connubio tra soggettivismo-edonismo-utilitari-

1. J. Schumpeter, *Storia dell'analisi economica*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1990, vol. III, p. 1052.

2. Sullo stato dell'analisi economica italiana prima della svolta marginalista cfr. M.C. Sandor, *Le influenze del “germanesimo” sul pensiero economico e socio-politico italiano nella seconda metà del 1800*, Centro di metodologia delle scienze sociali LUISS Guido Carli, Roma 1996.

3. Cfr. J. Schumpeter, *op. cit.*, p. 1053.

4. Cfr. P. Barucci, *La diffusione del marginalismo 1870-1890*, in M. Finoia (a cura di), *Il pensiero economico italiano (1850-1950)*, Cappelli Editori, Bologna 1980.

simo al marginalismo fu evidentemente assai breve⁵. Il marginalismo italiano si distinse da quello internazionale per il suo maggior radicamento con la realtà istituzionale del Paese. In particolare, molti dei marginalisti italiani furono attratti dalla scienza delle finanze e non è un caso che proprio questa tradizione abbia offerto il contributo più originale allo sviluppo della scienza economica, al punto da ottenere un discreto riconoscimento internazionale⁶.

Sotto il profilo storico, l'affermarsi del marginalismo in Italia coincide con il decollo industriale e con l'era giolittiana. È probabile, ipotizza Faucci, che sebbene non sia possibile tracciare una rigida relazione causa-effetto tra crescita economica e sviluppo della cultura economica, è probabile che il maggiore benessere abbia potuto contribuire in una certa misura a indirizzare l'interesse degli economisti verso lo studio della migliore allocazione delle risorse e dell'equilibrio, tralasciando i temi dell'arretratezza e dei prerequisiti del processo di accumulazione⁷. D'altronde, c'è chi ritiene, come il De Ruggiero, che tra le ragioni della modesta importanza rivestita dal movimento liberale in Italia, una delle più accreditate sia proprio quella relativa alle arretrate condizioni in cui versava la nostra economia. Una situazione di arretratezza economica, causata sostanzialmente da impedimenti di ordine interno – il frazionamento territoriale che ostacolava gli scambi commerciali – e di ordine esterno – in seguito allo spostamento delle grandi vie del traffico commerciale –, che ha finito per impedire la differenziazione tra le classi sociali e, di conseguenza, ha rallentato la formazione di un ceto medio, al punto che fino a ben oltre la metà dell'Ottocento, nessuna delle regioni italiane – se si esclude la Lombardia – aveva ancora conosciuto un'autentica e propria rivoluzione industriale⁸.

1. QUADRO STORICO

Il periodo che va dal 1890 al 1910 è generalmente noto presso gli storici del pensiero economico italiano come l'era in cui, in tema di finanza pubblica, sono emerse almeno due tendenze sostanzialmente opposte: quella del libe-

5. Cfr. R. Faucci, *L'economia politica in Italia. Dal Cinquecento ai nostri giorni*, UTET Libreria, Torino 2000, p. 223.

6. Cfr. J. Buchanan, *La scuola italiana di finanza pubblica*, in Massimo Finioia (a cura di), *Il pensiero economico*, cit.

7. Cfr. R. Faucci, *L'economia politica*, cit., p. 224.

8. Cfr. G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 291-292.

rismo economico e quella dell'accentramento finanziario⁹. È lo storico Faucci a osservare che «è un periodo che segna una svolta nello “stile” politico, svolta che si riassume nel nome di Francesco Crispi [...] prosegue con il rigido conservatorismo di Rudinì ed esplose con il tentativo reazionario di Pelloux»¹⁰. Il nuovo stile sarà caratterizzato dalla sovraesposizione del potere esecutivo a fronte di un Parlamento che finisce per fare da cassa di risonanza del Governo; una tale tendenza continuerà durante l'era giolittiana e ne rappresenterà un indiscutibile dato caratteristico¹¹.

I governi del tempo, tuttavia, sul finire del Diciannovesimo secolo e, segnatamente, nell'ultima decade, dovettero fronteggiare da un lato un movimento politico organizzato a tutti gli effetti a mo' di partito, il Partito socialista, e dall'altro una corrente d'opinione formata da intellettuali di primissimo ordine, i liberisti-radicali, entrambi schierati all'opposizione rispetto al governo, se si eccettuano alcune iniziali simpatie dei liberisti al primo Gabinetto Rudinì¹².

La critica più diffusa al sistema politico italiano immediatamente postunitario si concentrava intorno all'operato dei singoli organi costituzionali, i quali avevano come comun denominatore il perseguimento dell'ideale di una «buona amministrazione» sottratta all'influsso negativo della «cattiva politica»¹³. La critica, sottolinea Faucci, è puntuale, tuttavia manca, nei cosiddetti giovani della destra degli anni Ottanta, la capacità di comporre una sintesi teorica tra le debolezze del sistema amministrativo e finanziario italiano e i caratteri specifici della classe dirigente del nostro Paese che quel sistema e quegli istituti era chiamata a governare; scrive Faucci: «Ecco perché le critiche dei “giovani” della destra degli anni Ottanta non vanno, salvo casi sporadici, oltre l'indicazione di un modello amministrativo – quello tedesco – da imitare»¹⁴. In definitiva, all'indomani dell'unificazione del Paese, le divergenze sul programma di governo, che in precedenza vedevano contrapposte all'interno della stessa destra l'istanza federalista e quella unitaria, si ricompongono all'interno di una comune mentalità statalista e

9. Sono particolarmente debitore del saggio di Riccardo Faucci, *Finanza, amministrazione e pensiero economico. Il caso della contabilità di Stato da Cavour al Fascismo*, Fondazione Luigi Einaudi, Torino 1975, pp. 105-141.

10. *Ivi*, p. 105.

11. Cfr. G. De Ruggiero, *op. cit.*, pp. 361-362.

12. Ne è testimone un articolo di Vilfredo Pareto, “L'Italie économique”, in *Revue des Deux Mondes*, 15 ottobre 1891, ora in *Lettres d'Italie*, a cura di Gabriele De Rosa, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1973.

13. G. De Ruggiero, *op. cit.*, p. 344.

14. R. Faucci, *Finanza*, cit., p. 106.

accentratrice; scrive il De Ruggiero: «La tendenza impersonata dal Ricasoli finisce per prevalere, e il nuovo regno riceve ordinamenti centralizzati»¹⁵.

Le carenze lamentate dal Faucci e dal De Ruggiero tendono a essere superate, almeno in termini prospettici e non sempre in modo coerente, da un ristretto gruppo di economisti e pubblicisti che si ritrovarono intorno alla nuova serie del *Giornale degli Economisti*¹⁶. Scrive Faucci: «Dal luglio 1890 il periodico [...] diventa mensile, e la sua testata reca il sottotitolo “Rivista mensile degli interessi italiani”. La direzione viene trasferita a Roma [...] ed è composta dal De Viti De Marco, dal Mazzola, dal Pantaleoni e dal medesimo Zorli»¹⁷. L'obiettivo che si prefiggevano i nostri autori era quello di fare della rivista l'organo teorico della nuova scuola marginalista, oltre a proporla come la rivista dei liberisti italiani. Di seguito riportiamo un brano tratto da una lettera inviata dal Pantaleoni a Léon Walras nella quale l'economista italiano espone il proposito della rinnovata redazione: «La nostra idea è stata quella di separarci dall'elettismo scientifico e pratico del Sig. Zorli, di sostenere in finanza una politica che ci salvi [...] dal corso forzoso, e in economia politica di far la guerra al protezionismo, all'ingerenza dello Stato e al socialismo in tutte le sue forme»¹⁸. In quanto liberali radicali, furono parte attiva della battaglia politica contro l'autoritarismo di fine secolo che, peraltro, condivisero con i socialisti, particolarmente perseguitati durante il biennio di Pelloux¹⁹. Sul piano della scienza economica, essi furono eredi di Francesco Ferrara, Angelo Messedaglia e Luigi Cossa²⁰ ed ebbero l'indubbio merito di diffondere l'approccio marginalista e soggettivista; i nomi più significativi di questo movimento furono: Ugo Mazzola, Maffeo Pantaleoni, Antonio De Viti De Marco e Vilfredo Pareto²¹. Con il presente contributo s'intende presentare in forma sintetica, e necessariamente sommaria, l'opera di Pantaloni e di De Viti De Marco.

15. G. De Ruggiero, *op. cit.*, p. 345.

16. Cfr. I. Magnani, *Dibattito tra economisti italiani di fine Ottocento*, Franco Angeli, Milano 2003.

17. R. Faucci, *Finanza*, cit., p. 106.

18. Lettera di Maffeo Pantaleoni a Léon Walras del 23 febbraio 1890, in W. Jaffé (a cura di), *Correspondence of Léon Walras and Related Papers*, North-Holland, Amsterdam 1965, vol. II, pp. 391-93.

19. Cfr. U. Mazzola, *Cronaca*, 1898, vol. xvii, pp. 371-75; A. De Viti De Marco, *Il Parlamento contro la libertà di stampa*, vol. xviii, 1899, pp. 260-268; anche Pareto contribuì sensibilmente a tale battaglia: cfr. C. Mongardini, *Introduzione a Cronache italiane*, Morcelliana, Brescia 1965, p. 46 e ss.

20. Cfr. S. Noto, *Detti e contraddetti messedegliani*, Quaderni dell'Istituto Acton, n. 4, Roma 2003, p. 4.

21. Cfr. J. Schumpeter, *op. cit.*, vol. III, p. 1053.

2. MAFFEO PANTALEONI: LA VITA

Maffeo Pantaleoni nasce a Frascati il 2 luglio 1857²²; il padre era stato un patriota risorgimentale, il senatore Diomede, e la madre, Jane Isabella Massy Dawson, una nobildonna irlandese. Dopo l'unità d'Italia, Diomede Pantaleoni viene incaricato di svolgere diverse missioni diplomatiche a Parigi. È proprio nella capitale francese che il giovane Pantaleoni riceve la prima istruzione, completata in Germania dove si diploma al Ginnasio di Potsdam il 22 gennaio del 1877.

L'iter universitario è svolto a Roma, alla Sapienza, dove, tra il 1877 e il 1880, frequenta la facoltà di Giurisprudenza e consegue la laurea il 30 giugno del 1882 con una tesi sulla *Teoria della traslazione dei tributi*. Sarà questo lavoro, riveduto, corretto e integrato, a diventare la sua prima opera di carattere sistematico²³. Nel 1883 pubblica il saggio *Contributo alla teoria del riparto delle spese pubbliche*, noto per aver introdotto in Italia l'analisi fondata sulla teoria marginale del valore²⁴. Spiega Piero Bini:

[...] è l'equiparazione dello Stato ad un fattore della produzione al quale è assegnato il compito di produrre determinati beni e servizi di cui gli individui fanno domanda. L'attribuzione di questa funzione allo Stato è effettuata al di fuori di qualsiasi logica coercitiva, ma solo perché risulta essere la soluzione più efficiente tra quelle possibili²⁵.

La vicenda accademica del nostro autore è abbastanza tormentata. Inizia insegnando diritto commerciale all'Università di Camerino (1881-1883) e scienza delle finanze in quella di Macerata (1883-1885). In seguito viene chiamato alla Scuola Superiore di Commercio di Venezia diretta da Ferrara (1885-1888) e nel 1888 assumerà la direzione della Scuola Superiore di Commercio di Bari (1888-1892), da dove tuttavia si dimette per protesta contro la politica doganale del governo. Sono questi gli anni in cui incontra Pareto e nel 1890, insieme a De Viti De Marco e U. Mazzola, acquista il *Giornale degli*

22. Per le notizie sulla vita di Maffeo Pantaleoni sono debitore a R. Faucci, *L'economia politica*, cit., pp. 42-343; e anche a P. Bini, "Quando l'economia parlava alla società. La vita, il pensiero e le opere", in *Rivista di Politica Economica*, marzo 1995, fasc. III, pp. 19-24.

23. M. Pantaleoni, *Teoria della traslazione dei tributi. Definizione, dinamica e ubiquità della traslazione*, Paolini, Roma 1882; ristampato con prefazione di G.U. Papi e Introduzione di E. D'Albergo, Giuffrè, Milano 1958.

24. M. Pantaleoni, "Contributo alla teoria del riparto delle spese pubbliche", in *La Rassegna Italiana*, ottobre 1883, pp. 25-60.

25. Piero Bini, *op. cit.*, p. 20.

Economisti, fino ad allora diretto all'insegna dell'eclettismo dall'economista maceratese Zorli²⁶.

Dopo una breve parentesi durante la quale è nominato direttore della sede torinese della Cirio, rientra per concorso all'Università di Napoli (1895-1897), dalla quale però si dimette per accettare la cattedra a Ginevra (1897-1900) su invito dell'amico Pareto. La situazione politica contribuirà non poco alla scelta del nostro di lasciare l'Italia. Il periodo ginevrino durerà tre anni, al termine dei quali Pantaleoni rientra in Italia e ricopre la cattedra di Pavia (1900-1901). Intensifica il suo impegno politico ed è eletto deputato a Macerata per il Partito radicale, mentre nel 1901 è chiamato a occupare la cattedra di economia dell'Università di Roma dove rimarrà fino alla morte. Per rendere testimonianza della sua attività di docente, riportiamo le belle parole pronunciate da Piero Sraffa:

Nella opinione di coloro che hanno avuto la fortuna di entrare in contatto personale con lui, la sua attività di uomo di pensiero e di scrittore risulta comunque eguagliata, se non superata, dal suo lavoro di insegnante. L'insegnamento, in quella forma discorsiva e un po' alla buona che lo caratterizzava, gli consentiva di dare prova della straordinaria associazione delle sue elevate qualità morali e intellettuali²⁷.

Il Faucci individua nel 1903 un anno di svolta nelle passioni politiche del Pantaleoni. Fino ad allora, benché il suo antisocialismo non fosse in discussione, Pantaleoni non esclude possibili convergenze tattiche con il Partito socialista di Turati. In particolar modo, ciò che accomunava le istanze liberali di Pantaleoni e il socialismo turatiano era la comune avversione al regime crispino accusato di avere una sostanziale vocazione autoritaria e di essere torbidamente colluso con il mondo degli affari. Ad ogni modo, tale alleanza tattica non poteva che durare poco, e con l'avvento dell'era giolittiana e di una conseguente legislazione maggiormente attenta alle istanze reclamate dal Partito socialista, Pantaleoni denuncia il pericolo che «alle classi privilegiate dei militari, dei grandi proprietari fondiari, dei grandi industriali si venga ad aggiungere o a sostituire una aristocrazia di nuove clientele»²⁸. Pantaleoni, in definitiva, teme che emerga un blocco sociale, politico ed economico protezionistico, il quale si sarebbe fatto forte del sostegno di alcune catego-

26. Cfr. R. Faucci, *Intorno a Maffeo Pantaleoni come "intellettuale militante"*, in "Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Macerata", Giuffrè, Milano 1978, pp. 831-42.

27. P. Sraffa, "Maffeo Pantaleoni Obituary", in *The Economic Journal*, 1924, p. 648.

28. M. Pantaleoni, *La legislazione di classe e la democrazia*, in M. Pantaleoni, *Scritti vari di economia*, serie III, Libreria Castellani, Roma 1919, p. 113.

rie burocratiche e operaie meglio organizzate di altre. Si schiera così contro la riforma della normativa sul personale ferroviario, giudicandola troppo accondiscendente nei confronti dei lavoratori. Accentua le sue posizioni nazionaliste e in occasione dello scoppio della Prima guerra mondiale accusa i socialisti e i cattolici di rappresentare la «quinta colonna» dell’Austria.

È noto il suo sostegno al fascismo e a Mussolini. Nel 1920 viene nominato da Gabriele D’Annunzio ministro delle Finanze del governo Fiume e nel 1924, in seguito all’assassinio del deputato socialista Giacomo Matteotti, non solo conferma la sua fiducia nei confronti del governo fascista, ma minimizza l’accaduto, gettando il sospetto sui bolscevichi, i quali avrebbero ordito un complotto ai danni del regime. Il diverso atteggiamento di Pantaleoni e la sua adesione al nazionalismo, all’impresa dannunziana e infine al fascismo, tuttavia, non incrinano la forza teorica del suo pensiero, basti pensare al contributo teorico rappresentato dal saggio *Dinamica economica* del 1910. È opinione del Bini che non possiamo comprendere il passaggio dal liberismo-radicalismo al sostegno al fascismo «senza cogliere le ragioni per le quali egli individua nel socialismo il più insidioso nemico della democrazia e del progresso».

Pantaleoni muore a Milano il 29 ottobre del 1924 e il suo ultimo discorso è pronunciato al Congresso internazionale delle Casse di risparmio.

2.1 *Il pensiero*

Un merito indiscusso del contributo di Pantaleoni all’analisi economica è quello di aver introdotto – insieme ad altri – il marginalismo in Italia, ricollegandosi alla gloriosa tradizione settecentesca dell’Illuminismo italiano. Sul fondamentale contributo di Pantaleoni alla diffusione del marginalismo in Italia, Barucci così ne sintetizza l’apporto:

Sono ormai largamente noti la sua aspirazione ad edificare un’economia politica “pura” da tradurre in teoremi da contraddistinguere con i nomi dei loro scopritori, i suoi sforzi per definire correttamente la cosiddetta *premessa edonistica* (che in qualche punto ricorda i successivi risultati robbinsiani), la sua sottile analisi sulla teoria dell’utilità, quella sulla teoria del valore, così come quella sulla teoria dello scambio²⁹.

Nell’ambito di tale ampia piattaforma analitica, Barucci sottolinea due elementi che contraddistinguono il marginalismo di Pantaleoni: in primo luogo,

29. P. Barucci, *op. cit.*, p. 82.

il suo pensiero si svilupperebbe lungo la linea Gossen-Jennings-Jevons; in secondo luogo, l'aspra critica che lo contrappose alla "Scuola austriaca", accusando Menger di plagio nei confronti di Gossen e definendo Böhm-Bawerk un ciarlatano³⁰, sebbene moderi poi tali giudizi nella Prefazione ai *Principi* di Menger³¹ e nei suoi *Principi* apprezzi senza esitazione l'opera di un altro caposcuola austriaco e allievo di Menger, von Wieser³².

Il pensiero di Pantaleoni fa propria una filosofia individualista, sviluppata in prospettiva evolucionista; H. Spencer è indubbiamente un autore di riferimento per l'economista italiano³³. L'evoluzionismo di Pantaleoni emerge dall'ipotesi edonista che egli però interpreta in modo del tutto originale: l'*homo œconomicus* di Pantaleoni è un soggetto che massimizza il proprio interesse personale. Tale ipotesi non pretende di spiegare il comportamento indifferenziato degli uomini; Pantaleoni è consapevole dell'esistenza di ragioni di ordine diverso da quelle prettamente economiche: ragioni etiche, religiose, consuetudinarie muovono la stragrande maggioranza delle azioni degli uomini. L'ipotesi – pretesa – edonistica assume un carattere cruciale, poiché esprime un'attitudine a porre in essere strategie in grado di adattarsi all'ambiente e di lasciare un segno nella storia. In questo modo, commenta Bini, fare la storia «diventa l'esposizione di un percorso di evoluzione selettiva e, insieme, inveroamento di una significativa ipotesi euristica, quella edonistica»³⁴. In tale prospettiva andrebbe considerata anche la visione che il nostro autore nutriva del mercato e della concorrenza. Al primo attribuiva un valore, oltre che economico, morale: il mercato contribuisce all'efficienza del sistema e innalza la responsabilità individuale. Di conseguenza, la sua stessa nozione di concorrenza si differenzia dalla nozione standard neoclassica di matrice walrassiana, in forza della quale gli individui assumono le informazioni che il mercato trasmette tramite i prezzi e in tal modo si realizza una situazione di equilibrio efficiente depurato da ogni impatto sociale e dalla struttura delle relazioni interpersonali. Benché Pantaleoni partecipi al dibattito, non ne accetta tutti gli sviluppi e, con riferimento alla nozione di concorrenza,

30. Accusa che Pantaleoni lancerà nei suoi *Principi di economia pura* (1889) e confermerà in una lettera a Walras; cfr. W. Jaffé, *op. cit.*, p. 334. Per una critica all'interpretazione di Pantaleoni del marginalismo mengeriano cfr. F. Monceri, *Sulla fortuna di Carl Menger in Italia*, Postfazione a Carl Menger, *Principi fondamentali di economia*, a cura di Raimondo Cubeddu, Introduzione di Karl Milford, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, e anche F. Monceri, R. Cubeddu, *Echi del marginalismo austriaco negli anarchici e nei sindacalisti rivoluzionari italiani*, in AA.VV., *Marginalismo e socialismo nell'Italia liberale 1870-1925*, a cura di M.E.L. Guidi e L. Micheli, Feltrinelli, Milano 2001.

31. M. Pantaleoni, *Prefazione* a C. Menger, *Principi fondamentali di economia*, Imola 1909.

32. Cfr. P. Barucci, *op. cit.*, p. 86.

33. Cfr. P. Bini, *op. cit.*, p. 24.

34. Cfr. P. Bini, *op. cit.*, p. 24.

egli la definisce come «la forma più universale e polimorfa di inventività [...]. Ogni atto concorrenziale è una nuova invenzione. [...] la sorgente più energica del dinamismo sociale. È il più forte demolitore di ogni specie di posizione acquisita»³⁵.

Il problema posto da Pantaleoni nei *Principi di economia pura*³⁶ può essere sintetizzato dalla seguente domanda: «È possibile commisurare fra loro piaceri e dolori di soggetti diversi?»³⁷. Sappiamo della classificazione di Bentham dei piaceri e delle pene secondo le sette circostanze, e di come tale classificazione sia alla base di tutta la Scuola utilitaristica inglese e della cosiddetta «economia del benessere». Tuttavia, con particolare riferimento alla sua distinzione tra due tipi principali di edonismo, quello individuale e quello universalistico, piuttosto che da tale orientamento, Pantaleoni sembra maggiormente influenzato dall'evoluzionismo di Spencer e in parte dall'analisi di F.Y. Edgeworth³⁸. L'edonismo o utilitarismo universalistico – o di specie – riguarda le questioni di ordine nazionale o generalmente sociali e Pantaleoni ritiene che gli egoisti – utilitaristi o edonisti – di specie siano portati a confrontare i piaceri propri con quelli di altri, sebbene il più delle volte sbagliino giudizio³⁹.

Ad ogni modo, Pantaleoni comprende l'edonismo all'interno di una legge ancora più ampia, che assume le vesti di teorema. Si tratta del teorema del «minimo prezzo» da cui egli ritiene si possa iniziare un'indagine dei dati di fatto. È frutto dell'osservazione empirica la constatazione che il lavoro protratto nel tempo è foriero di una penosità crescente, così come che il grado di utilità derivante dal godimento prolungato di un dato bene è di per sé decrescente. Da ciò si comprende che piacere e dolore sono categorie relative e, affinché siano economicamente significative, è necessario che abbiano un fondamento materiale⁴⁰. Per Pantaleoni questo principio, che si evince dall'osservazione della realtà, si spiega con le due leggi di fatto di Gossen⁴¹: quella del decremento del godimento protratto nel tempo e quella del rag-

35. *Ivi*, p. 26.

36. Per Schumpeter «i *Principi di economia pura* (1889) serviranno come punto di riferimento. Austriaci o “austro-walrasiani” nei fondamenti, arricchiti dall'apparato del commercio estero o interno di Marshall [...] essi dettero un importante impulso dal vecchio verso il nuovo»; J. Schumpeter, *op. cit.*, p. 1054.

37. Cfr. R. Faucci, *L'economia politica*, cit., p. 229.

38. Cfr. L. Bruni, “Principio economico” e “fenomeno economico” nel pensiero di Pantaleoni e Pareto. Uno studio sulla razionalità economica (1889-1899)”, in *Rivista Internazionali di Scienze Sociali*, 1997, p. 141. F.Y. Edgeworth, *Mathematical Psychics. An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences*, James and Gordon, San Diego 1995 (1881).

39. Cfr. M. Pantaleoni, *Principi di economia pura*, Treves, Milano 1931, p. 40.

40. Cfr. *ivi*, p. 26.

41. H.H. Gossen, *Sviluppo delle leggi del commercio umano* (1854), Cedam, Padova 1950.

giungimento del massimo edonismo in corrispondenza dell'uguaglianza delle utilità marginali relative ai vari beni consumati⁴².

Una volta affermata la legge che spiega l'uso ottimale delle risorse, Pantaleoni introduce l'argomento dei bisogni, intesi come «desideri di disporre di un mezzo reputato atto a far cessare una sensazione dolorosa, o a prevenirla, o a conservare una sensazione piacevole, o a provocarla»⁴³. In tal modo, i bisogni determinano la domanda intesa come sinonimo di fabbisogno: «Quantità metrica dell'oggetto desiderato in un dato tempo». La possibilità di tradurre direttamente i bisogni – che per Pantaleoni sono comunque un'entità psicologica – in quantità domandate è alla base di quella che egli chiama «l'edonimetria». In tale prospettiva, Pantaleoni definisce i beni economici come tutti quei beni che presentano il requisito minimo dell'utilità; di conseguenza, per il nostro autore perdono rilevanza le distinzioni tra beni materiali e beni immateriali, tra beni e servizi. Mentre cataloga i beni in quanto diretti, complementari e strumentali e ciascun gruppo potrà essere a fecondità semplice o ripetuta, a seconda che sia in grado o meno di riprodurre la medesima utilità nel tempo.

La scienza economica per Pantaleoni, in definitiva, è una scienza circoscritta ai rapporti contrattuali⁴⁴, in aperta polemica con l'amico Pareto, il quale assegnava al regno dell'economia lo studio delle azioni logiche, ossia, di quelle razionali, per le quali esiste un nesso *a parte objecti* tra mezzo e fine. Al contrario, per Pantaleoni tanti sarebbero gli esempi di azioni logiche che, d'altra parte, sono tutt'altro che economiche. La scienza economica come scienza dei rapporti contrattuali ci offre l'opportunità di evidenziare un ulteriore elemento che contraddistingue il pensiero pantaleoniano: le ragioni che spiegano il ricorso allo scambio. Il contratto, scrive Pantaleoni,

è possibile solo nei casi in cui esiste o parità di forza o in cui – ciò che è la stessa cosa – non si conosce che esiste disparità o s'ignora a quali conseguenze porterebbe il ricorso alla violenza. Se vi è un'unità più forte delle altre e questa conosce la sua forza, essa non contratterà, ma farà uso della sua forza⁴⁵.

Il problema della conoscenza, ovvero della carenza di conoscenza, costituirebbe la ragione fondamentale in forza della quale i soggetti ricorrono allo strumento del contratto.

42. Cfr. R. Faucci, *L'economia politica*, cit., p. 230.

43. M. Pantaleoni, *Principi*, cit., p. 56.

44. Cfr. M. Pantaleoni, *L'atto umano*, in *Erotemi*, cit., vol. I, p. 65.

45. M. Pantaleoni, *Tentativo di analisi del concetto di "forte e debole" in economia*, in *ivi*, p. 347.

Un ulteriore elemento analitico che rende particolarmente interessante la figura di Pantaleoni riguarda il suo studio sulla dinamica. Nel saggio *Di alcuni fenomeni di dinamica economica*⁴⁶ definisce l'economia statica come «un caso particolare di economia dinamica». In breve, Pantaleoni distingue le dinamiche economiche in tre distinti gruppi: quelli che, in seguito a una scossa, tornano al punto di partenza; quelli che tendono a posizionarsi in un nuovo punto di equilibrio; quelli in cui l'equilibrio non è mai dato. Per Pantaleoni il dinamismo tipico dei sistemi di concorrenza perfetta è quello che fa riferimento al primo gruppo: si tratterebbe di un equilibrio statico, mentre l'equilibrio prodotto da sistemi monopolistici avrebbe carattere dinamico. Ad ogni modo, tanto il primo quanto il secondo, per il nostro autore, non risponderebbero a una logica di tipo neoclassico. In entrambi i casi, l'equilibrio sarebbe il risultato dello scontro di forze contrastanti che finiscono per annullarsi a vicenda. Nel caso della concorrenza perfetta si tratterebbe di una sorta di *bellum omnia contra omnes*, mentre nel caso del monopolio esso scaturirebbe dalla violenza di uno solo contro tutti. Pantaleoni appare particolarmente attratto dai fattori che determinano le dinamiche relative al terzo gruppo, quelli in forza dei quali ci si allontana da un sistema in equilibrio. Tra i fattori di ordine economico evidenziati dal nostro autore spicca la «tendenza alla crescita delle spese generali» (o anche dette fisse) rispetto alle cosiddette «specifiche» o anche variabili⁴⁷. Il problema sollevato da Pantaleoni è il seguente: il riparto delle spese è tutt'altro che arbitrario. Le spese possono essere generali o specifiche, e il modo in cui esse vengono ripartite dipende dalle dimensioni dell'impresa. Cosa accade quando si accresce un bilancio pubblico? Si domanda Pantaleoni. Accade che mentre prima a un servizio provvedeva il singolo cittadino, nella misura in cui riteneva necessario intervenire per soddisfare il bisogno, adesso si provvede con una spesa fissa il cui ammontare è indipendente dal consumo del singolo cittadino, il che la rende una spesa generale notevolmente più alta. Scrive Pantaleoni:

Le spese pubbliche sono da considerarsi come spese generali di ogni azienda nella misura in cui questa è colpita da imposte. Queste imposte fanno parte delle spese di produzione e devono essere riprodotte dalla produttività dell'azienda accresciuta dai servizi pubblici⁴⁸.

46. M. Pantaleoni, *Di alcuni fenomeni di dinamica economica*, in M. Pantaleoni, *Erotemi*, cit., vol. II, pp. 77-125. Il merito del saggio di Pantaleoni è riconosciuto anche da Schumpeter, per il quale le intuizioni dell'economista italiano avrebbero «preannunciato la dinamica del nostro tempo»; J. Schumpeter, *op. cit.*, vol. III, p. 1178.

47. Cfr. R. Faucci, *L'economia politica*, cit., p. 234.

48. M. Pantaleoni, *Di alcuni fenomeni*, cit., p. 103.

A questo punto, Pantaleoni ipotizza che più un Paese è ricco più le spese generali sono prevalenti rispetto a quelle specifiche, così come tendono a crescere le spese pubbliche. Ne consegue che un Paese ricco è probabile che abbia un bilancio statale più ampio e che un'imposta adeguata a un grande Paese possa essere del tutto inadeguata per un Paese piccolo. Ciò significa che lo studio del genere d'imposta da applicare a un Paese non può prescindere dalla grandezza del sistema tributario, ossia dalla dimensione dell'impresa statale; e conclude:

Più le imposte sono perfette per quantità e qualità, più i costi di produzione di tutte le imprese private di una nazione devono riuscire ridotti. E inversamente. Il che non può essere indifferente per l'agiatezza pubblica e per la concorrenza internazionale⁴⁹.

È di uso comune attribuire a Pantaleoni una delle frasi apparentemente più sconcertanti riguardo alla metodologia che lo scienziato economico dovrebbe seguire. Nella prolusione al corso di Economia, letta nell'Università di Ginevra il 23 ottobre 1897, si poneva la domanda retorica circa la propria appartenenza a una qualche scuola di economisti. Alla domanda risponde nel seguente modo: «Vi sorprenderò, forse, aggiungendo che non vi sono scuole in economia, ovvero, ciò che è l'istesso, che non ve ne sono che due: la scuola di coloro che sanno l'economia e la scuola di coloro che non la sanno»⁵⁰. Il dogmatismo di Pantaleoni è spiegato nelle pagine seguenti quando afferma che la scienza economica nasce dal concorso di professionisti provenienti dalle più «svariate preparazioni»: abbiamo i filosofi, gli storici, i giuristi, i matematici, i letterati, e ciascuno ha contribuito in modo proprio e peculiare allo sviluppo della scienza. Pretendere che gli strumenti concettuali dello storico possano servire a comprendere i problemi posti dal matematico – e viceversa – sarebbe velleitario. Le idee, scrive Pantaleoni,

rassomigliano alle chiavi; ciascuna non apre che un certo numero di porte, e si ottiene quasi sempre un notevole progresso allorché si riesce ad impiegare in una scienza una idea fondamentale nuova, di cui la fecondità si sia già manifestata in un'altra scienza⁵¹.

49. *Ivi*, p. 104.

50. M. Pantaleoni, *Divergenze d'opinione esistenti tra economisti*, in M. Pantaleoni, *Erotemi*, cit., vol. I, pp. 149-150.

51. *Ivi*, p. 152.

Ora, mentre è comprensibile che ciascuna veda ciò che gli interessa vedere, sostiene Pantaleoni, è molto meno scusabile il fatto che alcuni ripudino qualsiasi cosa non emerga direttamente dalla loro indagine. E afferma che al giorno d'oggi nessuno ha il diritto di rigettare il ricorso a qualsiasi metodo logico, e chi lo facesse, non è degno di praticare alcuna scienza.

Il secondo saggio di metodologia è anch'esso una prolusione. Si tratta della lezione inaugurale del corso di Economia all'Università di Ginevra per l'anno accademico 1888/89. In questo saggio, Pantaleoni paragona il lavoro dello storico delle dottrine economiche a quello dello statistico, adottando il concetto paretiano di interpolazione. Mediante l'interpolazione calcoliamo i valori medi di una serie. Ora, sostiene Pantaleoni, quanto meno interpoliamo tanto più facciamo storia, benché così facendo ne aumentiamo il grado di inutilità. Di contro, quanto più la storia è utile – «sostituendo una curva liscia e semplice all'accidentato movimento reale» – tanto più essa è bugiarda e smette di essere storia⁵². Tuttavia, l'interpolazione appare necessaria affinché la storia possa servire come mezzo per un determinato scopo, e, poiché gli scopi sono molteplici, è necessario che lo storico chiarisca quello che intende perseguire, e nei limiti di tale modesto delimitato obiettivo la storia riacquista il carattere di veridicità. Dunque, afferma Pantaleoni, nel «“criterio” che sarà stato scelto può nascondersi la chiave della “caricatura” che si sarà fatta». In questa prospettiva il nostro autore chiarisce il criterio essenziale che a suo avviso dovrebbe muovere l'economista:

Le dottrine economiche si distinguono in quelle che sono state dimostrate erranee, in quelle che si possono dimostrare vere, e in quelle che ancora sono controverse. Le prime sono moltissime; le seconde poche, le terze parecchie. *Le prime non hanno più interesse per noi. Una storia delle dottrine non le deve contenere. Hanno soltanto interesse le seconde e le terze; queste ultime provvisoriamente; le altre definitivamente*⁵³.

3. ANTONIO DE VITI DE MARCO. LA VITA

Antonio De Viti De Marco nasce a Lecce il 30 settembre 1858 da una nobile famiglia di proprietari terrieri del Sud⁵⁴. Nel 1883 è professore di scienza

52. M. Pantaleoni, *Dei criteri che debbono informare la storia delle dottrine economiche*, in *ivi*, p. 215.

53. *Ivi*, p. 216.

54. Per le notizie bibliografiche relative ad Antonio De Viti de Marco sono debitore a M. Finoia (a cura di), *Il pensiero economico italiano*, cit.

delle finanze all'Università di Camerino, in seguito insegna a Macerata e a Pavia. Nel 1887 si trasferisce a Roma presso la facoltà di Giurisprudenza. Nel 1931 chiese il collocamento a riposo per non prestare giuramento al regime fascista; nella lettera di dimissioni, ci ricorda Oskar Morgenstern in un saggio scritto in memoria dell'economista leccese, affermò che la libertà necessaria a un professore è inconciliabile con il giuramento di fedeltà a un partito politico⁵⁵. Nel 1935 si dimise anche dall'Accademia dei Lincei, rifiutando la proposta di Mussolini di essere nominato senatore. Dal 1908 al 1921 fu eletto deputato al Parlamento nelle file del Partito radicale e si distinse per la sua ferma opposizione a ogni forma di protezionismo che finiva per favorire il processo di industrializzazione del Nord, mantenendo il Sud d'Italia in una situazione di profonda depressione economica. Dal 1890 al 1913 fece parte della direzione del *Giornale degli Economisti* (la sede della redazione era ubicata nella sua casa romana) e dal 1916 al 1918 diresse il periodico *L'Unità*.

Scrive di lui Faucci:

[...] seppur combattivo e impegnato, questo gentiluomo "all'inglese", illuminato coltivatore delle proprie terre nel Salento, presenta dei tratti che fanno pensare ai riformatori settecenteschi. Il tono dei suoi scritti politici è lontano dall'aggressività appassionata di un Pantaleoni, come pure dell'insistente sarcasmo di un Pareto. Come studioso, poi, il suo contributo – pur generalmente lodato – non è sempre agevole da decifrare⁵⁶.

Per offrire un ulteriore contributo sulla personalità del nostro autore riportiamo un breve profilo scritto dal suo più eminente continuatore: Luigi Einaudi. Scrive l'economista torinese:

Dei quattro [Pantaleoni, Pareto, De Viti, Barone, N.d.A.], il De Viti è forse il meno affascinante. Il viso, fine, dai tratti puri, il sorriso incoraggiante e nel tempo stesso leggermente ironico, l'eloquio non fluido, che talvolta cerca le parole e le trova alla fine terse e precise, il fare semplice del gran signore rivelano a prima vista l'origine aristocratica.

E ancora: «Non sempre, quando si tormentano intorno ad un problema finanziario, vien fatto agli studiosi di cercare altri libri; ma quasi sempre ad essi viene ovvio di chiedersi: che cosa ne pensa De Viti?»⁵⁷.

55. Cfr. O. Morgenstern, *Antonio De Viti De Marco*, in M. Finio, *Il pensiero*, cit., p. 393.

56. R. Faucci, *L'economia politica*, cit., p. 260.

57. L. Einaudi, *La teoria economica in Italia tra il 1885 e il 1900*, in M. Finio, *Il pensiero*, cit., pp. 396-397.

Prima che il Nobel per l'economia James Buchanan riconoscesse il valore internazionale dell'opera di De Viti De Marco e il suo contributo all'elaborazione della scienza delle finanze, i lavori dell'economista leccese erano ben noti alla comunità scientifica, basti pensare che le varie edizioni dei *Principi* furono tradotte in tedesco, spagnolo e inglese. L'opera di De Viti spazia dalla scienza delle finanze, allo studio della moneta e del credito, fino all'analisi della storia del pensiero economico. In qualità di storico del pensiero, il suo metodo può essere sintetizzato nei seguenti due punti: *in primis* egli è concentrato unicamente sulla teoria, analizzandola ed evitando scrupolosamente che il carattere euristico dei modelli utilizzati si confonda con la realtà osservata, in secondo luogo, a partire dalle teorie economiche che giudica scientificamente attendibili, traccia alcuni aspetti delle opere del passato e critica le affermazioni che si distaccano da esse⁵⁸. L'originalità dell'approccio metodologico di De Viti è espresso da Manuela Mosca in questo breve e significativo passaggio:

Nel confronto con gli altri marginalisti, l'originalità dell'approccio metodologico del De Viti emerge in modo chiaro: egli estrae la struttura teoretica del saggio di Serra, isolandolo, e lo sottopone ad un continuo esame; effettua il confronto con il sistema marginalista e lo valuta servendosi di un paradigma teoretico che riteneva del tutto compiuto, compatto e completo. Crediamo che qui risieda la sua originalità in quanto storico dell'analisi economica⁵⁹.

Tra le sue opere segnaliamo *Moneta e prezzi* (1885); *Il carattere teorico dell'economia finanziaria* (1888); *Un trentennio di lotte politiche* (1930); *La funzione della banca* (1934); *Principi di economia finanziaria* (1934). Muore a Roma l'1 dicembre 1943.

3.1 *Il pensiero*

È stato opportunamente rilevato da Massimo Finoia che lo studio dell'analisi economica secondo l'approccio marginalista si è diffuso in Italia applicato allo studio del comportamento dello Stato, piuttosto che a quello dei soggetti economici privati⁶⁰. Il che è dovuto innanzitutto alla prospettiva politica degli

58. Cfr. M. Mosca, "De Viti De Marco, Historian of Economic Analysis", in *European Journal of Economic Thought*, giugno 2005, p. 252.

59. *Ivi*, p. 255.

60. M. Finoia, *Il pensiero economico italiano agli esordi di Antonio De Viti De Marco*, in A. Pedone, (a cura di), *Antonio De Viti de Marco*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 10.

interpreti di quella stagione esaltante del pensiero economico italiano e alla natura sostanzialmente bicefala del liberalismo italiano⁶¹. In modo del tutto originale, De Viti concepisce lo Stato come una «grande industria», il cui fine è il soddisfacimento di bisogni collettivi mediante il processo produttivo; in tale processo lo Stato, al pari degli individui, è sottoposto al principio del «minimo prezzo»⁶². Come ha fatto notare Francesco Forte, già nell'ultima parte dell'Ottocento, in Austria, in Italia e in Svezia era sorta un'impostazione di teoria economica della finanza pubblica che era fondata sul prospettiva della massimizzazione del benessere individuale, protagonista italiano di tale svolta fu il De Viti De Marco:

I cittadini, considerati come soggetti razionali, guidati dalla propria utilità soggettiva, ripartono i loro redditi fra beni guidati dalla propria utilità soggettiva, ripartono i loro redditi fra beni privati e beni pubblici in base alla propria utilità marginale e le imposte sono il prezzo fiscale dei beni pubblici così stabiliti⁶³.

Una prospettiva tutta tesa a sostenere ovvero a negare il ruolo dello Stato nello sviluppo del progresso economico del Paese, ricorrendo agli strumenti classici a sua disposizione: la tassazione, il bilancio, la spesa pubblica e il debito pubblico⁶⁴. A dispetto di una certa vulgata che vorrebbe gli economisti italiani attenti alle dinamiche dello Stato per scarso spirito riformatore ed eccessiva mentalità filosofica, crediamo si possa concordare con chi ritiene che le istanze degli economisti delle finanze italiani non mancavano di spirito riformista e la loro filosofia era tutt'altro che un'evasione dalla realtà: esse rappresentavano un'acuta indagine dei caratteri e dei limiti dell'interventismo statale in una situazione particolare i cui elementi apparivano ai loro occhi, in tutta chiarezza, «strutture statuali imperfette, fragili e facilmente occupabili da gruppi di potere economico o di altro genere». Scrive Einaudi:

[...] provarono un senso di insoddisfazione dinanzi a quel miscuglio di precetti pratici, di divagazioni filosofiche e politiche, di commenti di testi di legge, di applicazioni approssimative di definizioni di leggi economiche che era, ed in gran parte è, la scienza finanziaria⁶⁵.

61. A tal proposito cfr. G. De Ruggiero, *op. cit.*, pp. 291-364.

62. Cfr. P. Barucci, *op. cit.*, p. 84.

63. F. Forte, *Manuale di scienza delle finanze*, Giuffrè, Milano 2007, p. 20.

64. Cfr. R. Fauci, *L'economia politica*, cit., p. 261.

65. L. Einaudi, *La teoria economica*, cit., p. 397.

È questo il caso di De Viti De Marco, il quale, sin dalla sua prima opera, *Il carattere teorico dell'economia finanziaria*, indica l'oggetto della scienza economica finanziaria non tanto nel riconoscimento dei bisogni che lo Stato è tenuto a soddisfare, quanto nell'analisi della condotta economica che lo Stato deve seguire per la soddisfazione di bisogni storicamente dati⁶⁶. A parere di Morgenstern, De Viti poté dimostrare che i bisogni collettivi di una comunità, soddisfatti mediante la spesa pubblica, si differenziano dai bisogni generali, ossia quelli comuni a tutti i cittadini, in quanto non sono sentiti dagli stessi cittadini. Di qui, De Viti fa discendere la sua analisi della ripartizione del carico fiscale sulla base del principio dell'utilità marginale, mettendo a confronto benefici sociali e costi e vantaggi individuali⁶⁷. Il contributo di De Viti alla scienza delle finanze può essere ricondotto alle seguenti domande: chi sopporta la pena dei costi e chi si avvantaggia dei piaceri dei beni pubblici? E ancora: chi decide la quantità del prelievo di una serie di imposte e ne stabilisce la ripartizione tra le varie spese pubbliche? E infine: a quale tipologia di *homo aeconomicus* appartiene lo Stato? De Viti, dunque, non offre raffigurazioni della realtà concreta, bensì dei modelli concettuali, degli schemi euristici indispensabili per l'interpretazione della realtà.

Se nella sua prima opera è evidente lo sforzo dell'autore di applicare l'analisi marginalista all'istituzione statale, nell'opera della maturità, *Principi di economia finanziaria*, De Viti indica una distinzione fondamentale fra i bisogni collettivi e i bisogni privati; i primi soddisfatti grazie all'indagine dell'economia pubblica, i secondi in forza dell'economia politica. Non che il nostro autore rinunci all'analisi delle utilità marginali per la valutazione dei bisogni sia collettivi sia individuali, ad ogni modo, benché tutti i bisogni siano originati da individui, il discrimine tra i primi e i secondi risiederebbe nel fatto che i bisogni collettivi creano dei «contrasti d'interesse» per la cui soluzione è richiesta l'opera di mediazione dello Stato. Il contrasto si esprime sotto forma di «somma algebrica di quantità positive e negative, cioè del bisogno positivo che sentono alcuni perché un certo servizio sia prodotto, e del bisogno negativo, che sentono altri perché quel servizio non sia prodotto»⁶⁸. Rispetto all'analisi del De Viti, di conseguenza, un bene si distingue dall'altro per il modo in cui esso si manifesta e per la sua natura, non per il modo in cui debba essere soddisfatto. Il De Viti, allora, tenta di spiegare la crescita nella spesa pubblica mediante la distinzione tra cause di

66. Cfr. R. Faucci, *L'economia politica*, cit., p. 261; e anche M. Mosca, *op. cit.*, p. 243.

67. Cfr. O. Morgenstern, *op. cit.*, p. 394.

68. A. De Viti De Marco, *Principii di economia finanziaria*, Bollati Boringhieri, Torino 1961, p. 37.

ordine politico e cause di ordine economico. Sotto il profilo economico, la collettività versa all'erario una parte delle proprie risorse private, ricevendo in cambio ricchezza pubblica sotto forma di servizi: l'ampliamento della base imponibile sarebbe la causa di ordine economico principale della crescita della spesa pubblica. Sotto il profilo politico, De Viti sostiene che nel sistema parlamentare la responsabilità di assumere le decisioni politiche tende a passare dal ceto benestante a quello medio-basso e al potere dei ricchi tende a sostituirsi il potere dei tanti. Tale passaggio determinerebbe scelte politiche volte all'aumento della spesa pubblica a vantaggio della maggioranza dei cittadini, aumentando l'aliquota fiscale dei più ricchi.

È a questo livello che De Viti introduce una distinzione di grandissima importanza sotto il profilo analitico: quella tra «Stato monopolistico» e «Stato cooperativo», e ne analizza le implicazioni sulle imposte e sulla finanza pubblica. Si tratta di una distinzione estrema che evidenzia due tipi ideali; uno schema concettuale di altissimo valore euristico che non intende minimamente confondere il piano concettuale con quello reale. Benché la scienza finanziaria faccia pensare a qualcosa di più concreto della teoria economica pura, secondo il nostro autore, essa comunque necessita di molte astrazioni, al fine di studiare il comportamento della finanza pubblica a partire dall'ipotesi idealtipica. Attraverso questo procedimento logico De Viti ha costruito la teoria finanziaria dello Stato monopolistico e dello Stato cooperativo. Scrive Mauro Fasani al riguardo:

Il maggior merito del De Viti sembrami risiedere proprio in ciò: che contrariamente a quanto fecero il Sax e il Seligman, non affermò già che in concreto, nelle società moderne, il fenomeno finanziario si svolga secondo la legge del valore e sia il risultato di un calcolo comparativo fra l'utilità del servizio pubblico e il relativo costo ma che ciò avverrebbe in un caso limite (Stato cooperativo), quando, partecipando tutti i cittadini alla decisione finanziaria, si elimina ogni possibilità di un guadagno di monopolio⁶⁹.

Lo Stato monopolistico è quello in cui una classe sociale, fiscalmente immune, produce beni collettivi proponendosi come unico obiettivo il proprio esclusivo vantaggio. Il costo di tale vantaggio è caricato tutto sulle classi subalterne. In questa prima ipotesi, De Viti distingue tra i produttori dei servizi e i consumatori degli stessi. I primi sono i governanti, esenti dal pagamento delle imposte, in quanto non sarebbe logico che i produttori dei

69. M. Fasani, *La teoria della finanza pubblica in Italia*, M. Finioia, (a cura di), *Il pensiero*, cit., p. 125.

servizi paghino a se stessi il prezzo dei beni che producono. Potendo vendere i servizi prodotti al prezzo che desiderano, non avendo concorrenti, essi agiranno nei confronti dei consumatori da autentici monopolisti, e il prezzo sarà quello di monopolio. Gli unici limiti che incontra lo Stato monopolista, osserva Einaudi, sono la ribellione, l'emigrazione e il completo esaurimento delle risorse private dalle quali esso attinge⁷⁰.

Lo Stato popolare o cooperativo è quello in cui tutti i cittadini partecipano all'azione dello Stato, alla produzione e all'amministrazione della cosa pubblica senza alcuna esclusione, tanto a livello della produzione, mediante il pagamento delle imposte, quanto a livello di benefici goduti, mediante il consumo dei servizi pubblici collettivi: i produttori dei servizi pubblici sono nel contempo anche i consumatori degli stessi. Pure nel caso dello Stato cooperativo l'imposta è applicata coattivamente e il cittadino non si può rifiutare di consumare la quantità di servizi pubblici determinata dal pubblico, ma, a differenza dello Stato monopolista, nella seconda ipotesi, non avremmo a che fare con prezzi di monopolio. Ciò significa che nell'ipotesi in questione la collettività sopporta «lo stretto costo di produzione» dei servizi pubblici. Ne consegue che nello Stato cooperativo l'imposta non è mai una perdita netta, in quanto è intesa come un mezzo per realizzare un vantaggio per i contribuenti⁷¹. Tale distinzione estrema consente al nostro autore di sostenere che le imposte non sono tutte uguali, alcune possono persino rappresentare un beneficio per i cittadini, liberandosi della produzione di determinati servizi che lo Stato può produrre in modo più economico. Resta il fatto che per De Viti, afferma Fasiani, qualsiasi differenza tra Stato monopolista e Stato cooperativo si riduce a una questione di capacità di esercizio della forza. La capacità coercitiva di cui dispone l'élite restituisce carattere politico al fenomeno finanziario, ridimensionando di conseguenza l'enfasi sul tentativo di elaborare una teoria pura dell'economia finanziaria basata sulla teoria del valore⁷².

Lo Stato, per De Viti, in quanto fattore di produzione è legittimato a esercitare il suo potere impositivo. Esso infatti partecipa alla formazione del reddito netto, ossia alla formazione della massa di beni finali che annual-

70. Cfr. L. Einaudi, *La teoria economica*, cit., pp. 401-402. Francesco Forte fa notare che il modello di analisi "positiva" dell'economia pubblica che Einaudi adotta è quello dei due casi polari dello Stato monopolistico e dello Stato cooperativo teorizzata da De Viti De Marco, sebbene sottolinei e rafforzi il fatto che lo Stato monopolistico tende a estendere la sua attività economica a compiti che non sono suoi propri. Cfr. F. Forte, *L'economia liberale di Luigi Einaudi. Saggi*, Leo S. Olschki, Firenze 2009, pp. 103-104.

71. Cfr. *Ivi*, p. 41; cfr. R. Faucci, *L'economia politica*, cit., pp. 262-263.

72. Cfr., M. Fasiani, *op. cit.*, p. 126.

mente vengono prodotti e consumati. Tale potere è esercitato mediante gli strumenti della tassa e dell'imposta. Ora, mentre il controllo dei cittadini sulla tassa non può che essere postumo, poiché esso si esplica con il consumo del servizio, il controllo sull'imposta, afferma De Viti, è preventivo, poiché si risolve nella preliminare anticipazione allo Stato, da parte dei cittadini, dei mezzi finanziari necessari alla produzione del servizio. Il passaggio dalla tassa all'imposta è individuato dal nostro autore nel «prezzo di abbonamento». Tale prezzo è la somma fissa di danaro che l'impresa erogatrice preleva dall'utente in cambio dell'uso illimitato del servizio; per De Viti: «Il prezzo d'abbonamento è la culla dell'imposta»⁷³. In questo modo i cittadini tenderanno a esercitare un continuo controllo sull'economicità dei servizi pubblici. Infine, mentre per la tassa la domanda è individuale, nel caso dell'imposta la domanda del servizio proviene dall'intera collettività, ne consegue che l'indice presuntivo della domanda sarà il reddito e il consumo di servizi pubblici sarà proporzionale al reddito di ciascun cittadino, sebbene ciò non comporti per De Viti l'adozione di un sistema fiscale basato sul criterio di proporzionalità; egli propendeva per un sistema moderatamente progressivo ottenuto con detrazione dei redditi minimi.

Un ulteriore aspetto estremamente importante dell'opera del nostro autore riguarda l'impostazione liberista con la quale affronta la Questione meridionale⁷⁴. Nel ventennio che stiamo considerando, in Italia fanno la loro comparsa un gran numero di associazioni libero-scambiste e antiprotezioniste. Queste associazioni oscillano tra un liberalismo conservatore e uno radicale e democratico. De Viti si posiziona chiaramente tra coloro che chiedono un rilancio dell'economia meridionale mediante una politica di sgravi fiscali, piuttosto che di aumento della spesa pubblica. In questo progetto radicale e liberista, De Viti tenta di coinvolgere anche il Partito socialista e nelle elezioni politiche del 1904 presenta un programma particolarmente articolato che prevede l'alleanza tra forze radicali, liberali e socialiste, che tuttavia non riesce a incidere sul programma di governo. Nel suo programma De Viti si proponeva che così come «la riforma libero-scambista del secolo scorso [...] fu fatta anche nell'interesse del popolo, ma non a mezzo del popolo», nello stesso modo, «la nostra riforma sarà fatta nell'interesse del popolo e a mezzo del popolo»⁷⁵. Tale iniziativa politica fa dire a Faucci che

73. Cfr. R. Faucci, *L'economia politica*, cit., p. 263.

74. Cfr. E. Rossi, *Antonio De Viti De Marco*, in M. Finoia (a cura di), *Il pensiero*, cit., pp. 404-414.

75. A. De Viti De Marco, *Le agitazioni agrarie nel Lazio e nel Ferrarese*, in *Un trentennio*, cit., p. 124.

«a differenza di Pantaleoni e Pareto, però, De Viti non sceglie l'opposizione di destra, ma rimane a sinistra, come il suo amico Salvemini»⁷⁶.

L'opposizione di De Viti alla politica meridionalista del periodo giolittiano si spiega sotto il profilo economico con la convinzione del nostro autore che il finanziamento di lavori pubblici al Sud sarebbe risultata una spesa improduttiva e avrebbe avvantaggiato unicamente quelle ditte del Nord che si sarebbero aggiudicate gli appalti⁷⁷. Per di più, le spese per i lavori pubblici avrebbero sottratto risorse all'agricoltura meridionale che, invece, andava incentivata con una politica di sgravi fiscali e di crediti agevolati, tali da attrarre capitali dal Nord del Paese. De Viti guardava con diffidenza il processo di industrializzazione tanto del Sud (la cui vocazione agricola avrebbe dovuto indirizzare gli imprenditori verso la produzione agricola di qualità) quanto del Nord, il cui stato avanzato appariva ai suoi occhi più la risultante di una serie di politiche protezionistiche che l'esito di un autentico e spontaneo sviluppo industriale.

I consigli di De Viti caddero nel vuoto e i governi Giolitti intrapresero la via della spesa pubblica, perpetuando la tradizione protezionistica. Di grande lucidità è l'analisi che il De Viti formula sulla produzione cerealicola. Su di essa si concentrava la gran parte dell'interesse protezionistico da parte dei governi giolittiani, mediante l'aumento del dazio protettivo sul grano. Ora, osserva De Viti, poiché i salari monetari non erano cresciuti quanto il prezzo del grano (aumento dovuto al dazio), il costo maggiore della protezione cerealicola fu posto a carico dei lavoratori. Oltretutto, l'alto dazio sul grano rendeva conveniente la sua coltivazione anche in quei terreni marginali che potevano essere destinati ad altre colture, magari di maggiore qualità; in questo modo, secondo il nostro autore, si perse la grande occasione di intaccare l'economia del latifondo, i cui interessi all'epoca erano ben rappresentati in Parlamento dalla maggioranza. Nella battaglia contro il dazio sul grano De Viti, Salvemini e i libero-scambisti furono abbandonati dai socialisti, i quali vennero accusati dai primi di essersi venduti al «blocco industriale-agrario» protezionista, in cambio di qualche legge a tutela del lavoro e delle cooperative, leggi la cui applicazione avrebbe favorito in particolar modo il Nord industrializzato⁷⁸.

76. R. Faucci, *L'economia politica...*, cit., p. 265. Resta valido anche in questo contesto il monito di G. De Ruggiero che ci mette in guardia rispetto al rischio di giudicare le appartenenze politiche dell'epoca con i criteri politici di oggi.

77. E. Rossi, *op. cit.*, p. 407.

78. Cfr. R. Faucci, *L'economia politica*, cit., p. 266.

La politica di Giolitti era tesa a sostenere l'industrializzazione e il miglioramento delle relazioni capitale-lavoro, contribuendo a rendere meno conflittuali i rapporti tra le classi. Agli occhi di De Viti, tuttavia, un programma autenticamente riformatore da un lato avrebbe dovuto mostrare il coraggio di saper intraprendere la riforma tributaria per intaccare gli interessi consolidati dei percettori delle rendite e favorire i profitti e l'accumulazione e dall'altro avrebbe dovuto orientarsi inequivocabilmente nella direzione del libero scambio, al fine di allargare i confini angusti del mercato italiano, facendolo crescere in competitività⁷⁹.

4. IL CONTRIBUTO DELLA SCUOLA ITALIANA ALLA SCIENZA ECONOMICA

Il contributo della cosiddetta Scuola italiana marginalista alla scienza economica è stato sintetizzato in un noto articolo di James Buchanan⁸⁰. Sulla stessa scia di Schumpeter, il premio Nobel per l'economia, interprete autorevole della Scuola delle *public choice* (scelte pubbliche), afferma: «si può asserire che l'unico e più importante corpo dottrinale sconosciuto e non apprezzato dagli economisti di lingua inglese è rappresentato dal contributo italiano alla teoria della finanza pubblica»⁸¹. Si tratta di una tradizione ricca che giunge a compimento con l'opera di De Viti, tradotta anche in inglese, ma la cui piena comprensione non può prescindere dalla conoscenza del complesso retroterra culturale nel quale affonda l'illuminismo lombardo e napoletano che giunge fino a Francesco Ferrara e da questi si dipana in una miriade di autori che contribuiscono in modo originale e inedito allo sviluppo della scienza economica. Fu proprio l'originalità di questi autori che farà dire a Buchanan che lo studio della scienza delle finanze in Italia, a differenza dell'Inghilterra e degli Stati Uniti, assume il rango di branca autonoma nell'alveo dell'analisi economica. Non è un caso che essa entra nei *curricula* universitari come disciplina autonoma oppure passando per il Diritto finanziario.

Le ragioni dell'autonomia furono difese da Benvenuto Griziotti, e individuate nei problemi stessi che costituiscono l'oggetto di tale branca. Secondo gli interpreti della Scuola italiana, la finanza pubblica non può non essere studiata al di fuori di tutta una serie di questioni di ordine giuridico, politico, amministrativo ed economico che la rendono qualcosa di diverso e di più complesso della scienza economica generale. In questa prospettiva la Scuola

79. Cfr. *Ibidem*.

80. J. Buchanan, *La scuola italiana di finanza pubblica*, cit., pp. 204-242.

81. *Ivi*, p. 205.

italiana elabora una concezione dell'attività finanziaria che prende le distanze dalla tradizione classica inglese. In primo luogo, osserva Buchanan, l'opera di Ferrara mette in evidenza come l'azione sociale o collettiva, al pari dell'azione del singolo, non possa prescindere dai criteri di scelta individuale. Lo Stato, in tal modo, è visto come l'esito spontaneo della divisione del lavoro, e lo stesso governo è considerato un soggetto produttore di beni e di servizi quali, ad esempio, la giustizia e la difesa. Di conseguenza, l'imposta è giudicata come il pagamento dovuto dall'individuo per l'utilità goduta. Scrive Ferrara:

L'imposta nel suo significato, non sarebbe né un sacrificio propriamente detto, né una violenza esercitata su chi la paga da un potere superiore; sarebbe piuttosto il prezzo [...] di tutti i grandi vantaggi che a ciascuno di noi lo Stato sociale, lo Stato organizzato presenta⁸².

È questa, per il Buchanan, la pietra angolare sulla quale poggia l'intera teoria della Scuola italiana di finanza:

Tutta la società usufruisce dei servizi dello Stato; una specifica considerazione meritano le scuole, le strutture portuali, le strade, le case di ricovero e gli ospedali. È nell'interesse di ogni cittadino cedere una parte dei suoi beni privati allo Stato in cambio di tali servizi⁸³.

Ferrara, ad ogni modo, non omette di rilevare che la dimensione ideale dello studio della finanza pubblica non ha nulla a che vedere con la visione storica nella quale si concretizza la forza coercitiva dello Stato, il quale attraverso la leva fiscale pone le basi della tirannia. Sarà Luigi Einaudi a evidenziare come tale distinzione tra dimensione ideale ed euristica dello studio economico e il dato reale e oppressivo della concreta realizzazione storica rappresenterà il maggior contributo offerto dal Ferrara allo sviluppo della scienza delle finanze. La posizione di Ferrara non si allontanerà mai dal costante riferimento al confronto tra costi e benefici: «L'imposta in se stessa non è né un bene, né un male. Per farne un adeguato giudizio, bisogna raffrontare il sacrificio che costa all'utilità che promette»⁸⁴.

Buchanan sintetizza il contributo della Scuola italiana di finanza pubblica nella linea di pensiero che proseguì l'insegnamento del Ferrara, principal-

82. F. Ferrara, *Lezioni di economia politica*, a cura di G. De Mauro Tesoro, Zanichelli, Bologna 1934-1935, vol. I, p. 551.

83. J. Buchanan, *La scuola italiana di finanza pubblica*, cit., p. 208.

84. F. Ferrara, *Lezioni di economia politica*, cit., vol. I, p. 649.

mente con le opere di Pantaleoni e di De Viti, i quali a parere dell'economista della George Mason gettarono le basi della teoria classica italiana e costituirono il tentativo di applicare la teoria dell'utilità marginale all'azione degli enti pubblici. L'originalità dell'approccio è espresso da Buchanan in questi termini:

Questo tentativo di spiegare l'azione dello Stato in termini di utilità marginale, mentre era naturale per lo studioso italiano che aveva familiarità con le opere di Ferrara, fu estraneo allo studioso inglese o americano, formatosi sul pensiero ricardiano e che perciò non lo sviluppò mai⁸⁵.

In particolare, osserva Buchanan, Pantaleoni fu il primo ad applicare il calcolo marginale alla teoria della spesa pubblica. Il suo tentativo fu quello di elaborare una teoria della finanza simile a quella del consumo, ipotizzando che a prendere le decisioni fosse un soggetto unico dotato di intelligenza media tra quelle presenti nel Parlamento. Sempre secondo la ricostruzione dell'economista americano, per la teoria pantaleoniana, le entrate pubbliche devono essere distribuite fra i vari impieghi possibili in modo da eguagliare le utilità marginali provenienti da unità equivalenti «secondo il giudizio del legislatore medio»⁸⁶.

Il tentativo posto in essere dal secondo caposcuola della tradizione di finanza pubblica italiana – De Viti De Marco –, a parere di Buchanan, fu ancora più ambizioso. Egli intendeva mostrare come fosse possibile sviluppare una teoria economica dell'intero processo finanziario. Come è stato precedentemente ricordato, l'opera fondamentale al riguardo fu *Il carattere teorico dell'economia finanziaria* del 1888; opera, a detta di Buchanan – ma ancor prima dal Fasiani –, concepita autonomamente rispetto a quella dell'austriaco Emil Sax e per certi versi anche più profonda⁸⁷. Dicevamo, dunque, che lo scopo di De Viti era di estendere i principi della teoria economica al processo finanziario. A tal proposito, egli adotta come soggetto di analisi lo Stato piuttosto che l'individuo e si propone come regola metodologica lo studio del comportamento del soggetto economico Stato nel perseguimento dei propri fini, piuttosto che la determinazione dei fini ai quali tale soggetto sarebbe tenuto ad adempiere. De Viti è consapevole che le motivazioni dell'azione statale divergono da quelle dei singoli individui, tuttavia egli ritiene

85. J. Buchanan, *La scuola italiana di finanza pubblica*, cit., p. 210.

86. *Ibidem*.

87. E. Sax, *Grundlegung der theoretischen staatswirtschaft*, Hölder, Vienna 1887; trad. it., *Principi teoretici di economia di stato*, UTET, Torino 1905. Cfr. M. Fasiani, *op. cit.*, p. 122.

che ci sia un principio unificante e che tale principio sia quello dei «minimi prezzi». Afferma Buchanan:

Si ritiene che l'attività pubblica sia eminentemente produttiva e serva a soddisfare i bisogni collettivi. Ma la produzione di servizi pubblici comporta un costo, e perciò richiede un confronto tra soddisfazione e costo; tale confronto è l'essenza del calcolo finanziario⁸⁸.

La premessa dalla quale prende le mosse la riflessione di De Viti è che egli non considera i beni pubblici al pari di altri beni di consumo, per i quali appare difficile imputare un ruolo nella creazione del reddito nell'intero processo produttivo. Per De Viti i beni pubblici sono servizi produttivi che s'inseriscono a pieno titolo nel meccanismo economico-produttivo. Ciò significa che al pari del lavoro e del capitale è logicamente possibile imputare a essi una determinata quota distributiva. Tale quota imputata sarà uguale per ciascuna unità di reddito prodotta, pertanto ogni unità di reddito comporta il pagamento di un'imposta, e se qualche unità sfugge all'imposta è necessario che altre unità compensino con un maggior costo il mancato pagamento. Da ciò se ne deduce che per il De Viti il sistema fiscale ideale era quello che prelevava una uguale quota da ogni unità di reddito prodotta, ovvero un'imposta sul reddito rigidamente proporzionale⁸⁹.

In vista di sviluppare un simile ambizioso proposito, ossia di applicare la teoria marginale della distribuzione alle questioni di finanza pubblica, l'economista leccese tratta il problema della distribuzione delle risorse secondo lo schema classico della loro produttività marginale. Qui, secondo Buchanan, risiederebbe il grande limite del modello di De Viti; scrive infatti l'economista americano:

La teoria potrebbe in parte fornire una spiegazione se gli individui potessero liberamente decidere quali servizi acquistare, perché in tal caso i singoli individui potrebbero scegliere liberamente il margine tra l'impiego pubblico e privato delle risorse⁹⁰.

De Viti, a parere di Buchanan, non comprese che il reddito reale non rappresenta l'unico criterio in base al quale gli individui operano le scelte. Al massimo, un simile elemento avrebbe rappresentato uno strumento significativo qualora il soggetto titolare del potere decisionale fosse stato individuato in un

88. J. Buchanan, *La scuola italiana di finanza pubblica*, cit., p. 210.

89. Cfr. *ivi*, p. 219.

90. Cfr. *ivi*, 220.

particolare operatore, in una determinata élite o in una classe che, sulla base di una definita scala di valori e di obiettivi ritenuti rilevanti, operasse delle scelte in vista di un traguardo normativamente scelto, verso il quale si ritiene opportuno che l'azione collettiva tenda. Il che, tuttavia, comporterebbe una serie di giudizi di valore che depotenziano il carattere analitico e descrittivo del concetto di produttività applicato alla teoria marginale della distribuzione, introducendo ed enfatizzando il carattere prescrittivo-normativo.

Se il giudizio di Buchanan è critico sul piano analitico, l'economista della Virginia non omette di attestare l'alto valore del complesso impianto teorico del De Viti, quanto meno per alcune sue implicazioni. In particolare, riconosce Buchanan, se i servizi pubblici specifici sono considerati come autentici fattori produttivi che determinano in modo differenziato alcuni rami della produzione, ne consegue che l'allocazione delle risorse economiche tende a essere influenzata negativamente a meno che il prezzo dei servizi pubblici sia fissato direttamente. La direzione, e l'eventuale distorsione, dell'allocazione delle risorse dipenderà oltretutto dall'elasticità della domanda del prodotto finale in questione. Buchanan spiega tale problematica in modo esemplare nel brano riportato di seguito⁹¹:

Solo negli ultimi anni si è pienamente riconosciuto questo punto; solo recentemente è stato chiarito che se non si fa pagare un prezzo adeguato per i servizi autostradali in ultima analisi accade che troppe risorse vengono destinate al trasporto automobilistico; se non si fa pagare alcun prezzo per i servizi dei vigili del fuoco in ultima analisi si hanno pochi investimenti nei servizi di prevenzione antincendio, etc.⁹².

CONCLUSIONI

Possiamo dunque dire che la Scuola italiana di finanza pubblica ha offerto un contributo originale allo studio delle dinamiche di crescita del reddito nazionale e dei criteri di distribuzione, nonché un'attenta analisi delle loro conseguenze sulla spesa pubblica e sulle dimensioni dell'apparato amministrativo. Tuttavia, spesso viene rimproverato ai nostri autori il fatto che l'insieme delle intuizioni e delle teorie elaborate non costituiscono ancora un coerente sistema teorico. A tale carenza concorsero indubbiamente ragioni di ordine storico che nel caso di altre realtà nazionali giocarono il ruolo di premessa anche per lo sviluppo teorico dell'economia; si pensi alla

91. *Ivi*, pp. 220-221.

92. *Ivi*, p. 221.

riflessione che seguì la Grande depressione del 1929 negli Stati Uniti e in Inghilterra. Resta il fatto che le intuizioni e le teorie della Scuola italiana, sebbene non abbiano dato vita a un paradigma sistematico, proprio in forza della sua componente eterodossa, ha rappresentato un prezioso insieme di elementi teorici rivelatisi indispensabili per lo sviluppo successivo dell'analisi economica e in particolare per lo sviluppo dell'analisi dei problemi relativi al rapporto tra crescita economica e dinamiche di spesa pubblica. Si pensi, ad esempio, al contributo offerto da Einaudi sul ruolo e sul comportamento degli apparati pubblici amministrativi e delle burocrazie, visti come fattori rilevanti nei processi di crescita della spesa pubblica. Sempre sull'apporto della Scuola italiana di finanza pubblica all'analisi economica, rileviamo come la riflessione sulle connessioni tra crescita della spesa e mutamento del ruolo sociale dello Stato abbia finito per stabilire una relazione tra la funzione dell'apparato pubblico e la crescente domanda di beni e servizi. È opinione generalmente condivisa presso gli storici del pensiero economico italiano che un tale approccio avrebbe spianato la strada alle successive teorie sul *Welfare State*⁹³.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AA.VV., *Marginalismo e socialismo nell'Italia liberale 1870-1925*, a cura di M.E.L. Guidi e L. Micheli, Feltrinelli, Milano 2001.
- Antiseri Dario (a cura di), *Epistemologia dell'economia nel "marginalismo" austriaco*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.
- Antiseri Dario, Pellicani Luciano, *L'individualismo metodologico. Una polemica sul mestiere dello scienziato sociale*, Franco Angeli, Milano 1992.
- Antiseri Dario, *Ragioni della razionalità. Proposte teoretiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004.
- Barone Enrico, "Il ministro della produzione nello Stato collettivista", in *Giornale degli Economisti*, vol. II, 1908.
- Barucci Piero, *La diffusione del marginalismo 1870-1890*, in Massimo Finaio (a cura di), *Il pensiero economico italiano (1850-1950)*, Cappelli Editori, Bologna 1980.
- Bini Piero, "Quando l'economia parlava alla società. La vita, il pensiero e le opere", in *Rivista di Politica Economica*, fasc. III, marzo 1995.
- Bruni Luigino, "'Principio economico' e 'fenomeno economico' nel pensiero di Pantaleoni e Pareto. Uno studio sulla razionalità economica (1889-1899)", in *Rivista Internazionale di Scienze Sociali*, 1997.

93. Cfr. G. Mastromatteo, "The Growth of Public Expenditure in the Italian Theory of Public Finance", in *Il Pensiero Economico Italiano*, anno XI, n.1, 2003, p. 238.

- Buchanan James, *I limiti della libertà*, Rusconi, Milano 1998.
- Buchanan James, *La scuola italiana di finanza pubblica*, in Massimo Finioia (a cura di), *Il pensiero economico italiano (1850-1950)*, Cappelli Editori, Bologna 1980.
- Cubeddu Raimondo, *Il liberalismo della scuola austriaca. Menger, Mises, Hayek*, Morano Editore, Napoli-Milano 1992.
- De Rosa Gabriele (a cura di), *Lettres d'Italie*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1973.
- De Ruggiero Guido, *Storia del liberalismo europeo*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- De Viti De Marco Antonio, *Principii di economia finanziaria*, Bollati Boringhieri, Torino 1961.
- De Viti De Marco Antonio, *Un trentennio di lotte politiche, 1894-1922*, a cura di Umberto Zanotti-Bianco, Coll. Meridionale Ed., Roma 1930.
- Edgeworth Francis Ysidro, *Mathematical Psychics. An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences* (1881), James and Gordon, San Diego 1995.
- Einaudi Luigi, *La teoria economica in Italia tra il 1885 e il 1900*, in Finioia Massimo (a cura di), *Il pensiero economico italiano (1850-1950)*, Cappelli Editori, Bologna 1980.
- Fasani Mauro, *La teoria della finanza pubblica in Italia*, in Finioia Massimo (a cura di), *Il pensiero economico italiano (1850-1950)*, Cappelli Editori, Bologna 1980.
- Fauci R., *Finanza, amministrazione e pensiero economico. Il caso della contabilità di Stato da Cavour al Fascismo*, Fondazione Luigi Einaudi, Torino 1975.
- Fauci Riccardo, *L'economia politica in Italia. Dal Cinquecento ai nostri giorni*, UTET Libreria, Torino 2000.
- Fauci Riccardo, *Intorno a Maffeo Pantaleoni come "intellettuale militante"*, in "Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Macerata", Giuffrè, Milano 1978.
- Felice Flavio, *Economia d'impresa come economia civile*, in AA.VV., *Alessandro Passerin d'Entrèves pensatore europeo*, a cura di Sergio Noto, il Mulino, Bologna 2003.
- Ferrara Francesco, *Lezioni di economia politica*, a cura di G. De Mauro Tesoro, Zanichelli, Bologna 1934-1935.
- Finioia Massimo, *Il pensiero economico italiano agli esordi di Antonio De Viti De Marco*, in Antonio Pedone (a cura di), *Antonio De Viti De Marco*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- Forte Francesco, *L'economia liberale di Luigi Einaudi. Saggi*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2009.
- Forte Francesco, *Manuale di scienza delle finanze*, Giuffrè, Milano 2007.
- Gossen Hermann Heinrich, *Lo sviluppo delle leggi del commercio umano*, Cedom, Padova 1950 (1854).
- Hayek Friedrich August von, *Conoscenza, mercato pianificazione*, il Mulino, Bologna 1988.
- Hayek Friedrich August von., *Legge, legislazione e libertà. Una nuova enunciazione dei principi liberali, della giustizia e dell'economia politica*, trad. it., il Saggiatore, Milano 1986.
- Hufeland Gottlieb, *Neue Grundlegung der Staatswirtschaftskunst: durch Prüfung und Berichtigung ihrer Hauptbegriffe von Gut, Werth, Preis, Geld und Volksvermögen, mit ununterbrochener Rücksicht auf die bisherigen Systeme*, Gießen und Wetzlar, Müller 1807.
- Jaffe William (a cura di), *Correspondence of Léon Walras and Related Papers*, North-Holland, Amsterdam 1965.
- Mastromatteo Giuseppe, "The growth of public expenditure in the Italian theory of public finance", in *Il Pensiero economico italiano*, anno XI, n. 1, 2003.

- Menger Carl, *Principi fondamentali di economia*, a cura di Raimondo Cubeddu, Introduzione di Karl Milford, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2001.
- Menger Carl, *Sul metodo delle scienze sociali*, trad. it., Liberilibri, Macerata 1996.
- Mises Ludwig von, *Lazione umana*, trad. it., UTET, Torino 1959.
- Mises Ludwig von, *Notes and Recollections*, Libertarian Press, South Holland Ill., 1978.
- Mongardini Carlo, *Introduzione a Vilfredo Pareto, Cronache italiane*, Morcelliana, Brescia 1965.
- Morgenstern Oskar, *Antonio De Viti De Marco*, in Massimo Finoia, *Il pensiero economico italiano (1850-1950)*, Cappelli Editori, Bologna 1980.
- Mosca Manuela, "De Viti De Marco, Historian of economic analysis", in *European Journal of Economic Thought*, giugno 2005.
- Noto Sergio, *Detti e contraddetti messedegliani*, Quaderni dell'Istituto Acton, n. 4, Roma 2003.
- O'Driscoll Gerald, Rizzo Mario J., *Leconomia del tempo e dell'ignoranza*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.
- Pantaleoni Maffeo, "Contributo alla teoria del riparto delle spese pubbliche", in *La Rassegna Italiana*, ott. 1883.
- Pantaleoni Maffeo, *Erotemi di economia*, Cedam, Padova 1963-64.
- Pantaleoni Maffeo, *La legislazione di classe e la democrazia*, in Maffeo Pantaleoni, *Scritti vari di economia*, serie III, Libreria Castellani, Roma 1919.
- Pantaleoni Maffeo, *Prefazione a C. Menger, Principi fondamentali di economia*, Imola 1909.
- Pantaleoni Maffeo, *Principi di economia pura*, Treves, Milano 1931.
- Pantaleoni Maffeo, *Teoria della traslazione dei tributi. Definizione, dinamica e ubiquità della traslazione*, Paolini, Roma 1882; ristampato con prefazione di G.U. Papi e introduzione di E. D'Albergo, Giuffrè 1958.
- Pareto Vilfredo, *Corso di economia politica*, UTET, Torino 1953.
- Pareto Vilfredo, *Manuale di economia politica*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1994.
- Pigou Arthur C., *The Economics of Welfare*, Macmillan, Londra 1920.
- Rabbeno Ugo, "The Present Condition of Political Economy in Italy", in *Political Science Quarterly*, 1891.
- Ricossa Sergio, *Dizionario di economia*, UTET, Torino 1988.
- Ricossa Sergio, *I grandi classici dell'economia*, Bompiani, Milano 1889.
- Roncaglia Alessandro, *La ricchezza delle idee*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- Rossi Ernesto, *Antonio De Viti De Marco*, in Finoia Massimo (a cura di), *Il pensiero economico italiano (1850-1950)*, Cappelli Editori, Bologna 1980.
- Sandor Maria Cristina, *Le influenze del "germanesimo" sul pensiero economico e socio-politico italiano nella seconda metà del 1800*, Centro di metodologia delle scienze sociali LUISS Guido Carli, Roma 1996.
- Sax Emil, *Principi teoretici di economia di stato*, trad. it., UTET, Torino 1905.
- Schumpeter Joseph, *Storia dell'analisi economica*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1990.
- Sraffa Piero, "Maffeo Pantaleoni Obituary", in *The Economic Journal*, 1924.
- Supino Camillo, "La teoria del valore e la legge del minimo mezzo", in *Giornale degli Economisti*, IV, 1889.



Il liberalismo di Luigi Einaudi

1. LUIGI EINAUDI: ECONOMISTA, OPINIONISTA, GOVERNATORE DELLA BANCA D'ITALIA E UOMO POLITICO

Nato a Carrù (Cuneo) nel 1874, Luigi Einaudi compie gli studi universitari a Torino, dove si laurea in Giurisprudenza nel 1895. Già da studente universitario manifesta uno spiccato interesse intellettuale per lo studio dell'economia e della scienza delle finanze, che coltiverà sotto la guida del suo maestro Salvatore Cognetti de Martiis. Dal 1902 è professore di Scienza delle finanze presso la facoltà di Giurisprudenza (di cui sarà anche preside dal '23 al '25) dell'Università di Torino e, dal 1904, anche presso la Bocconi di Milano, dove dirigerà, dal '20 al '26, l'Istituto di economia. Sul finire del secolo conosce Benedetto Croce, con il quale intrattiene per tutta la vita un intenso dialogo intellettuale. I due più importanti intellettuali liberali italiani del Ventesimo secolo sono legati dall'impegno antifascista, dalla battaglia per le idee liberali, oltre che da una sincera amicizia personale, la quale, però, non impedisce loro di dissentire e di criticarsi reciprocamente a proposito del legame tra libertà economiche e libertà politiche. Parallelamente alla sua attività di economista, Einaudi è stato per tutta la vita impegnato in una intensa attività di brillante e influente opinionista, collaborando con la "La Stampa", con l'"Economist" e, a partire dal 1900, con il "Corriere della Sera". Negli anni giovanili collabora con "La Critica sociale" di F. Turati e in seguito con "Energie Nove" e con "La Rivoluzione liberale", dirette da P. Gobetti. Dal 1908 è direttore della rivista "La Riforma sociale", un vero e proprio laboratorio di idee liberali, chiusa da Mussolini nel 1935. Nel 1925 firma il *Manifesto degli intellettuali antifascisti*, promosso da Croce in risposta al *Manifesto degli intellettuali fascisti* di G. Gentile, adottando un atteggiamento sempre più duro contro il regime che gli costò anche la sospensione dall'insegnamento universitario. Con la caduta del fascismo nel 1943, viene nominato rettore dell'Università di Torino, incarico che dovette presto abbandonare per rifugiarsi in Svizzera, dopo l'occupazione nazista. E proprio in Svizzera scrive, nel 1944, una delle sue opere più influenti, le *Lezioni di politica sociale*. Alla fine della guerra,

Einaudi, il più accreditato economista e uno dei più prestigiosi intellettuali in Italia, già nominato senatore del Regno nel 1919, diventa protagonista della vita politica, giocando un ruolo di primo piano negli anni della ricostruzione e del boom economico. Dal 1945 al 1948 è nominato dal governo Bonomi governatore della Banca d'Italia; nel 1946 è membro dell'Assemblea Costituente; nel 1947 è vice presidente del consiglio e ministro del Bilancio nel IV governo De Gasperi. Fu soprattutto grazie alle sue decisioni che in quell'anno si riuscì a stabilizzare la lira e a ridurre drasticamente un'inflazione elevatissima. In questi anni, scrive P. Soddu, Einaudi

non fu solo tra i principali ispiratori della politica economica della ricostruzione, concorrendo in modo determinante a definire il carattere da imprimere alla vita economica del Paese, ma fu il centro di decisioni e di scelte che contribuirono in modo decisivo alla fisionomia assunta dalla nascente democrazia.

Nel 1948 è eletto primo Presidente della Repubblica italiana, e resterà in carica fino al 1953. Furono anni difficili, di forte contrapposizione a livello nazionale e internazionale, nei quali Einaudi fu un punto di riferimento e di equilibrio per tutto il Paese. Muore a Roma il 30 ottobre 1961, continuando fino all'ultimo la sua infaticabile attività di saggista e pubblicista.

2. IL LIBERALISMO: LA RICERCA DELLA VERITÀ ELIMINANDO GLI ERRORI

Di formazione empirista e di solida convinzione fallibilista, Luigi Einaudi concepisce il liberalismo innanzitutto come un metodo e una *forma mentis*. Ha senso parlare di politiche liberali in ambito politico, economico e sociale, solo se si rinuncia alla pretesa gnoseologica di possedere verità assolute, accettando l'idea che la ricerca della verità è una conquista collettiva, a cui devono contribuire tutti gli individui, in un processo senza fine. Il liberalismo – scrive Einaudi nelle *Prediche inutili* – è «il metodo di libertà», che «riconosce sin dal principio il potere di versare nell'errore ed auspica che altri tenti di dimostrare l'errore e di scoprire la via buona alla verità»¹.

Se il totalitarismo si fonda su un monopolio della verità, l'ordine liberale si basa innanzitutto sulla libertà di rimuovere gli errori:

La libertà vive perché vuole la discussione fra la libertà e l'errore; sa che, solo attraverso l'errore, si giunge, per tentativi sempre ripresi e mai conclusi, alla verità.

1. L. Einaudi, *Scuola e libertà*, in *Prediche inutili*, Einaudi, Torino 1959, p. 60.

Nella vita politica la libertà non è garantita dai sistemi elettorali, dal voto universale o ristretto, dalla proporzionale o dal prevalere della maggioranza nel collegio uninominale. Essa esiste perché esiste la possibilità di discussione, della critica. *Trial and error*; possibilità di tentare e di sbagliare; libertà di critica e di opposizione; ecco le caratteristiche dei regimi liberi².

L'«unica garanzia di salvezza contro l'errore, contro il disastro, dunque, non è la dittatura; è la discussione», perché, spiega Einaudi con una evidente eco delle tesi di J.S. Mill, la verità «non è mai sicura in se stessa, se non in quanto permette al principio opposto di contrastarla e di cercare di dimostrarne il vizio»³.

In Einaudi, come in qualsiasi pensatore liberale, la “scelta etica” in favore dell'«elevamento morale e materiale» degli individui è il *primum movens* della sua riflessione⁴. Consapevole dell'impossibilità di accedere a un punto di vista privilegiato sul mondo, egli intende dimostrare che l'ordine liberale è quell'*habitat* economico, politico e istituzionale che, assicurando a ognuno la più estesa libertà compatibile con un'analogia libertà altrui, garantisce il massimo di discussione critica e la più elevata capacità di *problem solving*. Il liberalismo è, quindi, una

soluzione concreta [...] per raggiungere quel fine o quei fini, materiali o spirituali, che il politico o il filosofo, o il politico guidato da una certa filosofia della vita, ha graduato per ordine di importanza, subordinandoli al raggiungimento della massima elevazione umana⁵.

Ha dunque ragione Norberto Bobbio, allorché osserva che

il liberalismo non è stato mai, e certo non è stato nell'opera di Einaudi, soltanto una teoria economica o politica; è stato una vera e propria “visione del mondo”, alla cui

2. *Ibidem*.

3. L. Einaudi, *I valori morali della tradizione politica a proposito di dittatura* (1922), ora in *Cronache economiche e politiche di un trentennio (1893-1925)*, Einaudi, Torino 1959-1965, vol. VI, p. 770.

4. L. Einaudi, *Memorandum*, Marsilio, Venezia 1994 (1942-1943), p. 6 e ss. «Liberalismo - scrive Einaudi - [...] è quella politica che concepisce l'uomo come fine. Si oppone al socialismo il quale concepisce l'uomo come mezzo per raggiungere i fini voluti da qualcuno che sta sopra l'uomo stesso, sia esso la società, lo Stato, il governo, il capo. Se l'uomo non è un mezzo, ma è il fine, si deve fare tutto ciò che porta al perfezionamento dell'uomo», *op. cit.*, p. 72.

5. L. Einaudi, *Liberismo e liberalismo* (1931), in B. Croce, L. Einaudi, *Liberismo e liberalismo*, Ricciardi, Milano-Napoli 1957, p. 132.

formazione aveva sicuramente contribuito la nascita della scienza economica, con la sua scoperta del nesso indissolubile fra ricchezza delle nazioni e libertà economica⁶.

3. ECONOMIA DI MERCATO E ORDINE LIBERALE: LA POLEMICA CON BENEDETTO CROCE

Einaudi è profondamente convinto che la libertà diventa un proclama astratto, non solo se non si combatte la presunzione di possedere una conoscenza infallibile e un criterio di giustizia assoluto, ma anche se non si difende quell'ordine pluralistico di mercato, senza il quale lo Stato di diritto diventerebbe una formula vuota. Proprio su questo terreno dei rapporti tra l'idea di libertà e l'ordine economico si sviluppa la celebre polemica – nella quale interverrà anche W. Röpke, che difese le posizioni einaudiane⁷ – con Benedetto Croce, il quale aveva accusato Einaudi di ridurre il nobile ideale della libertà alla sua più bassa natura utilitaristica ed edonistica, mettendolo in guardia dal non confondere l'«economico liberismo» dall'«etico liberalismo»⁸.

Einaudi non può accettare la tesi di Croce, il quale non aveva esitato ad affermare che il liberalismo non ha

un legame di piena solidarietà col capitalismo e col liberismo economico o col sistema economico della libera concorrenza, e può ben ammettere svariati modi di orientamento della proprietà e della produzione di ricchezza

e che, pertanto, «ben si potrà, con la più sincera e vivida coscienza liberale, sostenere provvedimenti e ordinamenti che i teorici dell'astratta economia classificano come socialisti»⁹. Per Einaudi, invece, il liberalismo etico-politico non può essere dissociato dal liberalismo economico in quanto, senza quel pluralismo economico garantito dall'economia di mercato, si affermerebbe «una forza unica – dicasi burocrazia comunista od oligarchia capitalistica – capace di sovrapporsi alle altre forze sociali»; una forza che tenderebbe «ad uniformizzare e conformizzare le azioni, le deliberazioni, il pensiero degli uomini»¹⁰. Chi ha

6. N. Bobbio, *Il pensiero politico di Luigi Einaudi*, in L. Einaudi, *Memorandum*, cit., pp. 73-74.

7. Su Wilhelm Röpke, si veda *infra* il capitolo di Gerd Habermann [N.d.C.].

8. B. Croce, *Liberismo e liberalismo* (1927), ora in B. Croce, L. Einaudi, *Liberismo e liberalismo*, cit., p. 12.

9. *Ivi*, p. 14.

10. L. Einaudi, *Temi per gli storici dell'economia: dell'anacoretismo economico* (1937), ora in B. Croce, L. Einaudi, *Liberismo e liberalismo*, cit., p. 135.

a cuore l'idea di libertà non può immaginare di separare, ad avviso di Einaudi, libertà economiche e libertà politiche, Stato di diritto ed economia di mercato.

4. IL MERCATO: LA “DEMOCRAZIA DEI CONSUMATORI”

L'economia di mercato, dunque, è l'altra faccia della democrazia. Con il suo ordine policentrico essa favorisce la realizzazione dei progetti individuali. Grazie al mercato, infatti, ogni individuo è chiamato, manifestando le proprie preferenze, a esprimersi, da un lato, sulla priorità dei problemi sociali che la prontezza degli imprenditori deve affrontare, e, dall'altro, sull'adeguatezza dei tentativi di soluzione di tali problemi, rappresentati da quelle proposte imprenditoriali chiamate merci. Il mercato è il luogo in cui si esprimono le domande individuali, la risposta alle quali, da parte degli imprenditori, è remunerata mediante il profitto.

Il profitto – scrive Einaudi in un famoso saggio intitolato *In lode del profitto* – è il prezzo che si deve pagare perché il pensiero possa liberamente avanzare alla conquista della verità, perché gli innovatori mettano alla prova le loro scoperte, perché gli uomini intraprendenti possano continuare a rompere la frontiera del noto, del già sperimentato, e muovere verso l'ignoto, verso il mondo ancora aperto all'avanzamento materiale e morale dell'umanità¹¹.

Per contro,

il fallimento è la sanzione, la pena, necessaria e vantaggiosa, per quegli affittuari, quegli industriali, per quei negozianti che non sono capaci a fare il loro mestiere, che utilizzano male terre, capitali, materiali, macchine, impiegati, operai¹².

L'elemento intrinsecamente democratico contenuto dall'economia di mercato è rappresentato, per Einaudi, dal fatto che i giudici che hanno il potere di premiare o sanzionare le innovazioni *problem oriented* avanzate dagli imprenditori sono i consumatori, nei quali, in ultima istanza, risiede la sovranità delle scelte circa l'allocazione delle risorse economiche e, di conseguenza, anche di quelle conoscitive. «Il re del mondo economico, in un libero mercato – scrive Einaudi nelle *Lezioni di politica sociale* – è il consumatore ed

11. L. Einaudi, *In lode del profitto*, in *Prediche inutili*, cit., p. 194

12. L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale* (1944), Einaudi, Torino 1977, p. 24.

egli ha, ministro ubbidiente, esecutore fedele dei suoi ordini, il prezzo»¹³. Il consumatore

non è soltanto il re del mondo economico perché con la sua domanda effettiva ordina quel che si deve e quanto si deve produrre e comanda agli imprenditori produttori di consegnargli la merce prodotta ad un prezzo uguale al costo sostenuto; ma è un re perché attraverso il mercato fissa i prezzi, oltre che dei beni direttamente da lui desiderati e consumati, anche dei beni ‘strumentali’, i quali servono cioè alla produzione dei beni diretti¹⁴.

Essendo un «servo ubbidiente della domanda che c’è»¹⁵, il mercato è *naturaliter* fattore di democrazia; esso non riconosce la possibilità di una fonte privilegiata, magari di natura politica, che, sostituendosi alle preferenze individuali, stabilisca dall’alto quali sono i bisogni soggettivi e la priorità nell’affrontarli¹⁶.

Oltre a essere necessario per la democrazia, il mercato è anche insostituibile per effettuare quel “calcolo economico”, come lo avrebbe chiamato L. von Mises, per appagare nel miglior modo possibile le preferenze individuali e per una ottimale allocazione delle risorse. Per cui, i tentativi di sostituire tale calcolo del mercato con decisioni politiche sono necessariamente destinati al fallimento, e storicamente hanno sempre prodotto mastodontiche organizzazioni burocratiche, inefficienti e liberticide.

Chi non voglia trasformare la società intera – osserva al riguardo Einaudi – in una immensa caserma o in un reclusorio, deve riconoscere che il mercato, il quale raggiunge automaticamente il risultato di indirizzare la produzione e di soddisfare alla domanda effettiva dei consumatori, è un meccanismo che non può essere fracassato per vedere, come fanno i bambini per i giocattoli, come è fatto dentro¹⁷.

In sintesi, si può affermare che Einaudi difende l’economia di mercato per tre generi di ragioni: 1) economiche: il mercato assicura una migliore allocazione delle risorse; 2) politiche: senza il mercato non si può avere una vera democrazia e i diritti e le libertà individuali diventerebbero solo proclami;

13. *Ivi*, pp. 231-232.

14. *Ivi*, p. 234.

15. *Ivi*, p. 26.

16. *Ivi*, p. 28.

17. *Ivi*, p. 40.

3) etiche: il mercato è il migliore strumento per difendere l'individuo con le sue libertà e per promuovere il suo elevamento morale e materiale.

5. CONTRO LO STATALISMO

Sulla base di queste considerazioni, Einaudi critica duramente quelle politiche stataliste, di destra o di sinistra, che hanno affidato a un massiccio intervento dello Stato nell'economia (e non solo in economia) il compito di realizzare finalità di natura sociale. L'invadenza dello Stato è vista da Einaudi come la più pericolosa minaccia per le libertà individuale. Essa diventa fattore di insicurezza per gli individui, per «l'impossibilità di fare previsioni e calcoli per l'avvenire», poiché «nessuno sa se quel che fa ed è oggi gradito dall'alto, lo sarà ancora e otterrà il giusto compenso domani»¹⁸.

Più in particolare, lo statalismo inquina pericolosamente il principio della concorrenza, riducendo fortemente o addirittura eliminando il potere dei consumatori di premiare o sanzionare le proposte imprenditoriali. Soprattutto nei regimi di pianificazione economica, ciò che conta non è più il

sapere procacciarsi il favore del pubblico, ma quello del superiore. Invece di qualità di lotta, di emulazione, di invenzione (di merci o servizi nuovi o migliori o più a buon mercato), si sviluppano e trionfano le qualità più basse e spregevoli dell'animo umano: l'intrigo, la calunnia, la maldicenza, l'adulazione¹⁹.

Ne consegue che «la *corruzione* e il *favoritismo* vengono sostituiti al merito e alla libera scelta da parte di coloro che comprano i servizi altrui»²⁰. Tutto ciò genera un altro prevedibile e paradossale effetto perverso. Benché nate con l'intento di assicurare una maggiore giustizia sociale, le politiche statalistiche conseguono un risultato opposto: penalizzano le piccole e medie imprese, per l'evidente ragione che esse sono quelle meno attrezzate per superare una concorrenza legata alla corruzione e al favoritismo. In sostanza, il massiccio intervento dello Stato nell'economia altera pericolosamente i due meccanismi fondamentali rappresentati dal profitto e dal fallimento, generando non solo diseconomicità nella allocazione delle risorse, ma anche sconvolgendo i meccanismi dei meriti individuali. Contro le intenzioni dei suoi propugnatori, lo statalismo, in sostanza, produce una evidente ingiustizia sociale.

18. L. Einaudi, *Memorandum*, cit., p. 32.

19. *Ivi*, pp. 32-33.

20. *Ivi*, p. 33.

6. IL LIBERALE È CONTRO I MONOPOLI

Conoscitore come pochi dei classici del liberalismo e specialmente della tradizione empirista inglese, Einaudi è consapevole che l'economia di mercato, e più in generale l'ordine sociale, è frutto di un processo evolutivo che non si può certo pianificare dall'alto. E tuttavia questa prospettiva non gli impedisce di assegnare un ruolo tutt'altro che marginale allo Stato. In linea con la tradizione dell'ordoliberalismo e dell'"economia sociale di mercato" (e in particolare sintonia con W. Röpke, con il quale ha avuto un confronto e una profonda convergenza intellettuale), Einaudi assegna allo Stato un funzione strategica per la difesa delle libertà e per il buon funzionamento dell'economia di mercato. Einaudi individua tre compiti fondamentali a cui deve assolvere uno Stato liberale: a) fissare regole che, da un lato, impediscano all'economia di mercato di degenerare e, dall'altro, le consentano di produrre efficienza economica e solidarietà sociale, nonché di essere un baluardo per la democrazia politica; b) garantire un livello minimo di vita a tutti i cittadini; c) assicurare il rispetto della legge, al fine di proteggere e promuovere le libertà individuali e di garantire un idoneo *habitat* giuridico-istituzionale per l'economia di mercato.

Convinto che il principio di competizione sia il "dispositivo" in grado di mobilitare la maggior quantità possibile di conoscenze e rappresenti la migliore soluzione per potenziare la capacità di *problem solving* di una comunità, per Einaudi lo Stato deve difendere l'economia di mercato, oltre che dai nemici esterni (i pianificatori), anche da quelli che subdolamente la minacciano dall'interno: 1) rimuovendo gli ostacoli, spesso creati dallo stesso potere politico, che impediscono il funzionamento della libera concorrenza e 2) «ponendo limiti a quelle forze, chiamiamole naturali, le quali per virtù propria ostacolerebbero l'operare pieno della libera concorrenza»²¹.

Il più importante di questi compiti è certamente quello di combattere i monopoli, i quali, riducendo il potere di scelta dei consumatori, annullando l'incentivo all'innovazione rappresentato dalla concorrenza e imponendo i prezzi dei beni e servizi, sono «il nemico numero uno dell'economia libera», nonché fonte di «disuguaglianze sociali», consentendo di realizzare profitti che in realtà sono «un ladrocinio commesso ai danni della collettività»²². Dunque, l'eliminazione per quanto possibile dei monopoli deve essere «uno

21. L. Einaudi, *Liberismo e comunismo* (1941), ora in B. Croce, L. Einaudi, *Liberismo e liberalismo*, cit., p. 167.

22. L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., pp. 34-35.

dei principali scopi della legislazione di uno Stato, i cui dirigenti si preoccupino del benessere dei più e non intendano curare gli interessi dei meno²³.

Ma i monopoli minacciano non solo gli interessi dell'individuo-consumatore, ma anche i diritti dell'individuo-cittadino. Le libertà civili e politiche sono «un fatto strettamente connesso con la struttura economica della società»; e ciò perché dare all'uomo «la sicurezza della vita materiale, la libertà dal bisogno» è la condizione a che egli sia

veramente libero nella vita civile e politica, davvero uguale agli altri uomini e libero dall'obbligo di ubbidire ad essi nella scelta dei governanti, nella manifestazione del pensiero e delle credenze²⁴.

Ciò significa, afferma Einaudi in polemica con Croce, che «la libertà economica è la condizione necessaria della libertà politica»²⁵. Stabilendo un privilegio esclusivo sui mezzi di produzione, il monopolio riduce quindi anche le libertà civili e politiche dei singoli, diventando incompatibile con l'ordine liberale.

Vi sono due estremi – spiega Einaudi – nei quali sembra difficile concepire l'esercizio effettivo, pratico della libertà: all'un estremo tutta la ricchezza essendo posseduta da un solo colossale monopolista privato; all'altro estremo dalla collettività. I due estremi si chiamano comunemente monopolismo e collettivismo: e ambedue sono fatali alla libertà²⁶.

Dunque, la «lotta contro le ingiustizie e le disuguaglianze ha il nome della lotta contro il monopolio», il quale «sta alla radice della sopraffazione dei forti contro i deboli, e delle punte di ricchezza stravaganti e immeritate». Inoltre, i monopoli tendono a

uniformizzare e conformizzare le azioni, le deliberazioni, il pensiero degli uomini, a distruggere la gioia di vivere, che è gioia di creare, che è sensazione di aver compiuto un dovere, che è anelito verso la libertà, che è desiderio di vivere in una società di uomini ugualmente liberi di compiere la propria missione²⁷.

Quanto, invece, all'eliminazione dei monopoli naturali, il compito dello Stato è forse ancora più difficile, perché essi non sono istituiti da una legge, ma si

23. *Ivi*, p. 35.

24. L. Einaudi, *Chi vuole la libertà* (1948), ora in B. Croce, L. Einaudi, *Liberismo e liberalismo*, cit., pp. 198-199.

25. *Ivi*, p. 198.

26. *Ivi*, p. 199.

27. L. Einaudi, *Tema per gli storici dell'economia: dell'anacoretismo economico*, cit., p. 144.

sono affermati sulla base di necessità economiche (si pensi a molti servizi pubblici). Per Einaudi, nemico come pochi di ogni ideologismo, non ci sono soluzioni precostituite, ma c'è soltanto un principio da affermare, caso per caso e con gradualità: evitare di sostituire un monopolio pubblico con un privato e invece introdurre anche in questi settori forme limitate di concorrenza, adottando gli opportuni provvedimenti per evitare che la competizione non danneggi la qualità delle prestazioni e non renda questi servizi di pubblica utilità economicamente inaccessibili per i più svantaggiati²⁸.

Strettamente legata alla lotta contro i monopoli, per Einaudi è la battaglia per la libertà di associazione sindacale. Nella dinamica della concorrenza, imprenditori da un lato e operai dall'altro devono esseri liberi di associarsi, affinché sia più proficua la competizione tra i differenti interessi che si confrontano nella società. Einaudi vede infatti la concorrenza come un principio generale per comporre gli interessi sociali e per trovare nuove soluzioni, e dunque essa può dispiegare la sua funzione quasi di collante dell'ordine sociale a condizione che siano garantite tutte le libertà, compresa quella di associazione. E ciò perché

il mercato libero presuppone contraenti conoscitori delle quantità domandate ed offerte, capaci di entrare e uscire, ossia di offrire e di ritirare l'offerta della propria mano d'opera, e invece l'operaio od anche l'imprenditore singolo spesso non conosce il mercato, e per lo più è costretto ad accettare salari o prezzi inferiori al normale. Le leghe operaie non contraddicono dunque allo schema della concorrenza; ma sono uno strumento perfezionato della piena più perfetta attuazione di quello schema²⁹.

Mediante le associazioni di interessi, in altri termini, i soggetti della competizione tendono a ridurre le asimmetrie conoscitive per risolvere al meglio i loro problemi. Ne risulterà quindi una concorrenza più efficace nell'esplorazione dell'ignoto, a condizione, evidentemente, che si evitino monopoli della rappresentanza sindacale (operaia e imprenditoriale), i quali sarebbero in contraddizione con la logica della competizione.

7. L'ABOLIZIONE DEL VALORE LEGALE DEL TITOLO DI STUDIO

Tra i monopoli più dannosi per il progresso civile di una comunità, Einaudi non esita a collocare anche il monopolio statale dell'istruzione, il quale soffre

28. L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., pp. 69-72.

29. L. Einaudi, *Liberismo e comunismo*, cit., p. 166.

dei mali comuni a tutti i monopoli: basso tasso di innovazione e scarso pluralismo (culturale, didattico e pedagogico). Esso si configura come un sistema pachidermico che, in assenza di competizione, non è in grado di rinnovarsi in linea con le sempre nuove esigenze del mondo del lavoro. In polemica con i suoi critici che lo avevano accusato di essere contro la scuola statale, Einaudi ha ripetutamente replicato che l'unico modo per salvare questo importante patrimonio è quello di sottometterlo al principio di concorrenza.

Senza concorrenza o possibilità di concorrenza fra istituti statali e istituti privati – scrive nelle *Prediche inutili* – non vi è sicurezza che l'insegnamento sia ottimo. Importa che esistano rivalità, emulazione, concorrenza affinché perizia, ingegno e carattere siano stimolati al bene,

mentre invece, «il monopolio, anche dello stato, è sinonimo di stasi, di pigrizia mentale, di prepotere»³⁰.

Uno degli strumenti per garantire una parità di trattamento tra scuole statali e scuole private è rappresentato, per Einaudi, dall'abolizione del valore legale del titolo di studio, affinché sul mercato del lavoro, e più in generale nella competizione sociale, siano premiate le reali competenze. In questo modo la scuola e i contenuti che essa fornisce agli studenti diventeranno fattori più importanti del semplice possesso del titolo. La scelta della scuola da un lato, e la sua offerta formativa dall'altro, sarebbero in questo modo i fattori determinanti del percorso formativo, i quali potranno essere migliorati solo mediante la concorrenza. È dunque per il suo bene che alla scuola di Stato deve essere

tolto il privilegio di fabbricare diplomi e di obbligare di fatto le scuole private a fabbricarli nella medesima maniera. Monopolio, uniformità, conformismo sono cause di decadenza e di mortificazione. La scuola di Stato si salva e progredisce nella libertà³¹.

Einaudi è ben conscio che per rimuovere gli impedimenti alla più estesa concorrenza («monopoli, oligopoli, dazi doganali, contingentamenti, inibizione della concorrenza da parte dei nuovi venuti, brevetti e privative di ogni genere, favore negli appalti, imposte di fabbricazione, enti semipubblici forzosi, concessioni pubbliche di licenze»)³² non basta solo abolire quelle leggi e quei provvedimenti che ne sono alla base, in quanto tali decisioni

30. L. Einaudi, *Scuola e libertà*, in *Prediche inutili*, cit., pp. 23-24.

31. L. Einaudi, *Contro il monopolio e non contro la scuola di Stato*, in *Prediche inutili*, cit., p. 150.

32. *Ivi*, p. 166.

spesso «debbono la loro origine a forze economiche e politiche, le quali, se sono state tanto potenti da ottenere la promulgazione di quelle leggi, saranno abbastanza forti da impedirne l'abrogazione»³³. Questo fondamentale obiettivo liberale può essere conseguito, invece, solo mediante

una lunga, faticosa, difficile, contrastata opera di educazione economica, sociale e politica, rivolta a persuadere il cittadino, ossia i ceti, i gruppi sociali e politici i quali agiscono sul legislatore, che una certa politica è più confacente all'interesse dei più dei viventi e delle generazioni venturose³⁴.

Occorre dunque una strategia culturale di ampio respiro, che mostri al più vasto pubblico che è nell'interesse di tutti, soprattutto dei più deboli, combattere i monopoli, gli oligopoli e qualsiasi forma di rendita protetta, ed estendere, con le opportune garanzie, la logica della concorrenza al maggior numero possibile di settori.

8. ECONOMIA DI MERCATO E SOLIDARIETÀ

Per assolvere pienamente alla sua funzione di motore del progresso umano, la logica della concorrenza, nella filosofia liberale einaudiana, esige che gli individui siano messi in condizione di competere. Tra le strategie di difesa e potenziamento della concorrenza vi è quindi anche l'intervento dello Stato a sostegno dei meno abbienti.

Esule in Svizzera, nel 1944 Einaudi scrive le *Lezioni di politica sociale*, opera matura di un economista liberale attento al problema della solidarietà, ma anche di un intellettuale consapevole che le vicende storiche dell'ultimo ventennio trovavano nella lacerazione del tessuto sociale una delle cause più importanti. E allora, nella sua concezione pluralista e dinamica della società, incentrata sul principio di competizione, trova posto una impegnata riflessione sul tema della solidarietà sociale, nella convinzione che proprio dalle grandi disuguaglianze sociali e da una diffusa indigenza potesse venire una pericolosa minaccia per l'ordine liberale.

La legislazione sociale di uno Stato liberale, a giudizio di Einaudi, deve avere come obiettivo strategico quello di «avvicinare, entro i limiti del possibile i punti di partenza» degli individui³⁵, affermando «il principio generale che in

33. *Ivi*, p. 167.

34. *Ibidem*.

35. L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., pp. 75-76.

una società sana l'uomo dovrebbe poter contare sul minimo necessario per la vita»³⁶. Un minimo che non induca i singoli all'ozio, che «non sia un punto di arrivo ma di partenza; una assicurazione data a tutti gli uomini perché tutti possano sviluppare le loro attitudini»³⁷. Lo Stato liberale non solo deve garantire l'uguaglianza giuridica dei cittadini, ma deve anche intervenire per migliorare le *chances* dei più svantaggiati, stando ben attento a evitare di perseguire il pericoloso miraggio di una impossibile uguaglianza sostanziale tra tutti gli individui, i cui esiti diventerebbero incompatibili con i principi liberali. Imposte progressive, tasse di successione sulle grandi eredità, assicurazioni contro gli infortuni, assegni familiari per i figli, pensioni di vecchiaia, servizi pubblici gratuiti, sussidi per i disoccupati, sono i principali strumenti della politica sociale che, ad avviso di Einaudi, deve garantire uno Stato liberale³⁸.

I liberali, dunque, sono anch'essi a favore un certo grado di intervento dello Stato, tanto che per identificarli, scrive Einaudi in *Liberismo e comunismo*, «bisognerebbe inventare un altro nome» rispetto a quello di liberisti, «tanto il loro atteggiamento mentale è lontano dal *laissez-faire, laissez-passer*»³⁹. In polemica con coloro che teorizzavano l'autosufficienza del mercato rispetto allo Stato, Einaudi, in una lettera a Ernesto Rossi del 1943, non esita a scrivere: «finirò per scrivere un articolo per dire che io *non* sono liberista [...]. La differenza non è tra liberista e interventista; ma fra interventismo e interventismo»⁴⁰. L'intervento dello Stato a sostegno dei meno abbienti non solo non è incompatibile con la logica della concorrenza, ma serve proprio a potenziarla, perché, garantendo un sostegno economico a coloro che sono svantaggiati, esso amplia la platea dei soggetti in grado di competere e quindi di arricchire con le proprie risorse conoscitive e materiali l'ordine concorrenziale, il quale – in questo modo – potenzierà la propria capacità di *problem solving*.

9. LIBERALISMO E SOCIALISMO

Se tra liberalismo e comunismo vi è un «abisso [...] invalicabile»⁴¹, in quanto il comunismo elimina libertà individuali, libera concorrenza e proprietà privata, tra liberalismo e socialismo democratico, ad avviso di Einaudi, vi è una

36. *Ivi*, p. 79.

37. *Ivi*, p. 80.

38. *Ivi*, pp. 70 e ss. e pp. 283 e ss.

39. L. Einaudi, *Liberismo e comunismo*, cit., p. 168.

40. L. Einaudi, E. Rossi, *Carteggio (1925-1961)*, Fondazione Luigi Einaudi, Torino 1988, p. 122.

41. L. Einaudi, *Discorso elementare sulle somiglianze e sulle dissomiglianze tra liberalismo e socialismo* (1956), in *Prediche inutili*, cit., p. 240.

differenze di grado, a seconda dei casi più o meno significativa⁴². «Liberali e socialisti – si legge nelle *Prediche inutili* – sono concordi nel sentire il rispetto per la persona umana»⁴³. Essi concordano sul fatto che

l'uomo deve essere libero di pensare, di parlare, di credere, senza alcuna limitazione; sono parimenti persuasi che la verità si conquista discutendola e negandola, sono convinti che solo la maggioranza ha diritto di passare dalla discussione alla deliberazione⁴⁴.

Liberali e socialisti sono anche convinti che «tutti sono uomini e hanno diritto a tutta quella libertà di opinare e di operare, la quale non neghi l'ugual diritto di tutti gli altri uomini»⁴⁵.

Ma, oltre che sul principio di libertà, liberali e socialisti possono fare un significativo tratto di strada comune anche sul principio di uguaglianza: sono d'accordo sull'eguaglianza giuridica dei cittadini e sull'impossibilità e irrealizzabilità di una «eguaglianza assoluta o aritmetica»⁴⁶. E concordano anche sulla necessità di interventi statali per ridurre eccessive disuguaglianze, mediante strumenti di politica sociale. Ciò su cui si dividono non sono i principi, ma i limiti e le applicazioni delle politiche di intervento⁴⁷. Ad esempio, spiega Einaudi, i socialisti «oltrepassano il punto critico della progressività delle imposte», perché, sulla base di una idea «manifestamente sbagliata», pensano che «il vero problema sia quello della distribuzione della ricchezza, e non più, come in passato, della sua produzione»⁴⁸. Così pure sui sussidi:

i liberali sono più attenti ai meriti e agli sforzi della persona e sono propensi a tenersi stretti nell'ammontare dei sussidi, laddove i socialisti, meglio misericordiosi verso gli incolpevoli, sono pronti a maggiori larghezze⁴⁹.

In sostanza,

42. L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 203 e ss.

43. L. Einaudi, *Discorso elementare sulle somiglianze e sulle dissomiglianze tra liberalismo e socialismo*, cit., p. 209.

44. *Ibidem*.

45. *Ibidem*.

46. *Ivi*, p. 209.

47. *Ivi*, p. 210.

48. *Ivi*, p. 216.

49. *Ivi*, p. 213.

l'uomo liberale vuole porre le norme, osservando le quali risparmiatori, proprietari, imprenditori, lavoratori possono liberamente operare; laddove l'uomo socialista vuole soprattutto dare un indirizzo, una direttiva all'opera dei risparmiatori, proprietari, imprenditori e lavoratori anzidetti. Il liberale pone la cornice, traccia i limiti dell'operare economico; il socialista indica o ordina le maniere dell'operare⁵⁰.

Il socialismo statalista, puntualizza Einaudi, «cristallizza», mentre il liberalismo è «elastico»: «il dirigismo favorisce gli interessi costituiti, il liberalismo minaccia i beati possidenti ed incoraggia gli uomini nuovi»⁵¹. La soluzione dirigistica «appare agevole e pronta. Partono gli ordini dai capi politici e devono essere eseguiti»⁵², mentre invece

il metodo liberale è certamente duro e penoso, ed è sempre provvisorio, perché le norme poste dalla legge sono il frutto dell'esperienza e devono essere rivedute a ogni esperienza nuova: esso è oggettivo, imparziale; pone regole di scelta, non sceglie. Non favorisce nessuno e fa prevalere quelli che meglio sanno scegliere la via del successo, entro i limiti dei vincoli uguali per tutti⁵³.

Nonostante queste differenze, che possono essere anche molto accentuate, quello tra liberalismo e socialismo democratico è «un contrasto fecondo e creatore»⁵⁴, perché in esso si esprime quel confronto tra idee che è alla base del progresso sociale.

L'optimum – osserva Einaudi – non si raggiunge nella pace forzata della tirannia totalitaria; si tocca nella lotta continua fra i due ideali, nessuno dei quali può essere sopraffatto senza danno comune. Solo nella lotta, solo nel perenne tentare e sperimentare, solo attraverso vittorie e insuccessi, una società, una nazione, prospera. Quando la lotta ha fine, si ha la morte sociale e gli uomini viventi hanno perduto la ragione medesima del vivere⁵⁵.

In conclusione, la vera linea di demarcazione tra liberali e socialisti non è «fra chi vuole e chi non vuole l'intervento dello Stato nelle cose economi-

50. *Ivi*, p. 218.

51. *Ivi*, p. 221.

52. *Ivi*, p. 222.

53. *Ibidem*.

54. *Ivi*, p. 239.

55. *Ivi*, pp. 242-243. «La stabilità politica e sociale è minacciata – spiega Einaudi – solo quando venga meno il limite; e l'uomo liberale rinneghi stoltamente la necessità della collaborazione degli uomini viventi in società e l'uomo socialista neghi il diritto dell'uomo a vivere diversamente dal modo che egli abbia dichiarato obbligatorio», *op. cit.*, p. 240.

che; ma tra chi vuole un certo tipo di intervento e chi vuole un altro tipo»⁵⁶. Per cui – afferma Einaudi, grande cultore del pensiero di Adam Smith, – va confutata

ancora una volta la grossolana favola che il liberalismo sia sinonimo di assenza dello Stato o di assoluto lasciar fare o lasciar passare e che il socialismo sia la stessa cosa dello Stato proprietario e gestore dei mezzi di produzione. Che i liberali siano fautori dello Stato assente, che Adam Smith sia il campione assoluto del lasciar fare e lasciar passare sono bugie che nessuno studioso ricorda; ma, per essere grosse, sono ripetute dalla più parte dei politici, abituati a dire “superata” l’idea liberale; non hanno letto mai nessuno dei libri sacri del liberalismo e non sanno in che cosa esso consista. Che i socialisti – conclude Einaudi – vogliano dare allo Stato la gestione compiuta dei mezzi di produzione è dettame talvolta scritto nei manifesti elettorali, ma ripugnante ai socialisti che aborriscono dalla tirannia dello Stato onnipotente, e tali sono tutti i socialisti⁵⁷.

10. LO STATO DI DIRITTO: L’HABITAT DELLA COMPETIZIONE

Il “principio di libertà” e il “principio di competizione” possono generare solidarietà solo nel rispetto del “principio di legalità”. La concorrenza economica e politica, e più in generale la lotta per la difesa dei vari interessi, possono essere al servizio del progresso umano solo se si svolgono nell’ambito di uno Stato di diritto, il quale difenda con la massima inflessibilità le libertà e i diritti soprattutto dall’«onnipotenza dello Stato» e dalla «prepotenza dei privati»⁵⁸.

Nel regime liberale – afferma Einaudi – la legge pone i vincoli all’operare degli uomini; ed i vincoli possono essere numerosissimi e sono destinati a diventare tanto più numerosi quanto più complicata diventa la struttura economica⁵⁹. E l’esperienza «dei millenni e dei secoli dimostra l’eccellenza del metodo della cornice», cioè di regole che lasciano un margine di azione agli individui, che sono liberi di agire nell’ambito dei confini stabiliti dalla legge⁶⁰. Lo Stato di diritto, fa osservare Einaudi nel *Memorandum*, è tale

56. L. Einaudi, *Concludendo*, in *Prediche inutili*, cit., p. 398.

57. L. Einaudi, *Discorso elementare sulle somiglianze e sulle dissomiglianze tra liberalismo e socialismo*, cit., p. 217.

58. L. Einaudi, *Memorandum*, cit., p. 47.

59. L. Einaudi, *Liberismo e comunismo*, cit., p. 172.

60. L. Einaudi, *Discorso elementare sulle somiglianze e sulle dissomiglianze tra liberalismo e socialismo*, cit., p. 220.

perché vi è «l'impero della legge»⁶¹, che stabilisce vincoli «uguali per tutti, oggettivamente fissati e non arbitrari»⁶². Il cittadino, quindi, «deve ubbidienza alla legge; ma a nessun altro fuori che alla legge»⁶³, la quale deve essere «una norma nota e chiara, che non può essere mutata per arbitrio di nessun uomo, sia esso il primo dello Stato»⁶⁴. E può essere cambiata non *ad libitum*, ma solo quando oggettivamente «non risponde alle esigenze degli uomini»⁶⁵, cioè quando la sua revisione va a «vantaggio del Paese»⁶⁶. È nel rispetto di queste «condizioni essenziali» che si configura il «liberalismo concreto»⁶⁷.

Ma affinché la legge assolva a pieno alla sua funzione di regola del gioco sociale è necessario che essa venga fatta rispettare da «magistrati ordinari, indipendenti dal governo e posti al di fuori e al di sopra dei favori del governo»⁶⁸. Un Paese, incalza Einaudi,

nel quale i giudici non siano e non si sentano davvero indipendenti, i quali non siano chiamati a giudicare in nome della pura giustizia, se occorre, anche contro le pretese dello Stato, è un *Paese senza legge*, pronto a piegare il capo dinanzi al primo demagogo venuto, al tiranno, al nemico⁶⁹. Il presidio maggiore della libertà dei cittadini in Inghilterra, non esita ad affermare Einaudi, è l'indipendenza dalla magistratura. La celebre risposta al mugnaio di Sans-Souci a Federico II, il quale voleva le sue terre, «ci sono i giudici a Berlino!», è la prova che quella prussiana era una società sana; e la sua resistenza a Napoleone ne fu la prova»⁷⁰.

Un liberale, dunque, chiede ai magistrati che

facciano osservare contro chiunque, ricco, potente o povero, la legge quale essa vige, approvata dal Parlamento o dal Re e condannino chiunque la violi o pretenda di farsi legge del proprio arbitrio. E ciò facciano nonostante le raccomandazioni e le pressioni dei potenti, dei governi, dei prefetti, dei ministri, dei giornalisti e dei demagoghi⁷¹.

61. L. Einaudi, *Memorandum*, cit., p. 45.

62. L. Einaudi, *Liberismo e comunismo*, cit., p. 220.

63. L. Einaudi, *Memorandum*, cit., p. 45.

64. *Ibidem*.

65. *Ibidem*.

66. *Ibidem*.

67. *Ibidem*.

68. L. Einaudi, *Liberismo e comunismo*, cit., p. 172.

69. L. Einaudi, *Memorandum*, cit., pp. 48-49.

70. *Ibidem*.

71. *Ivi*, p. 49.

Certo, non si fa illusioni Einaudi,

questa non è evidentemente una via regia o dritta o rapida o sicura verso il benessere, verso la felicità, verso il bene. Anzi, tutto il contrario. È una via lunga, ad andate e ritorni, piena di trabocchetti e di imboscate, faticosa ed incerta⁷².

E ciò perché

gli uomini devono fare esperimenti a loro rischio, debbono peccare e fare penitenza per rendersi degni del paradiso; perché essi non si educano quando qualcuno si incarica di decidere per conto loro e a loro nome quel che debbono fare o non fare, ma debbono educarsi da sé e rendersi moralmente capaci di prendere decisioni sotto la propria responsabilità⁷³.

11. UN LIBERALE ANGLOSASSONE EREDE DI CAVOUR

Luigi Einaudi fu un profondo conoscitore del pensiero economico anglosassone e un grande ammiratore prima di Adam Smith e poi di John Stuart Mill. Dalla frequentazione dei classici del pensiero economico aveva maturato la convinzione che l'economia come scienza abbia una sua autonomia, legata alla ricerca di leggi, le quali, agli occhi del pragmatista Einaudi, traevano la loro forza dal fatto di superare indenni rigorosi controlli logici ed empirici. Ma da economista appassionato lettore proprio di Adam Smith, Einaudi sa bene che autonomia della scienza economica non vuol dire che essa sia auto-sufficiente e che si possa fare a meno della politica e dell'etica per governare i processi economici. Egli è ben conscio che le teorie economiche non sono in grado di fondare i giudizi di valore, ma possono solo aiutare a compiere scelte morali e politiche, indagando condizioni ed esiti delle decisioni. L'economista, ad esempio, può evidenziare quali sono le conseguenze della libertà individuale, ma la scelta della libertà e dei suoi effetti in termini di progresso materiale e spirituale è una ineliminabile opzione etico-politica.

Da questa concezione fallibilista e antifondazionista della scienza economica, Einaudi trae la convinzione dell'impossibilità di separare le scelte politiche dalle conoscenze economiche, in quanto la politica si nutre di ideali, i quali, per non essere vuoti e demagogici dottrinarismi, devono sempre essere legati alla conoscenza dei mezzi per attuarli.

72. L. Einaudi, *Liberismo e comunismo*, cit., p. 172.

73. L. Einaudi, *Memorandum*, cit., p. 172.

Come possiamo immaginare un politico che sia veramente grande [...], il quale sia privo di un ideale? E come si può avere un ideale e volerlo attuare, se non si conoscono i bisogni e le aspirazioni del popolo che si è chiamati a governare e se non si sappiano scegliere i mezzi atti a raggiungere quell'ideale⁷⁴?

La proclamazione dei fini senza una reale conoscenza dei mezzi, spiega ancora Einaudi,

è irrealista e deve essere nettamente respinta. Lo studio dei mezzi, cui dovrebbe oggettivamente ed esclusivamente occuparsi l'economista, è inseparabile dallo studio dei fini. I mezzi di libertà sono incompatibili con i fini illiberali⁷⁵.

Contro le ideologie e i dogmatismi di ogni tipo che propongono “decisioni senza conoscenza”, cioè scelte dettate dall'ideologia e non orientate ai problemi, Einaudi riafferma una rinnovata alleanza tra politica ed economia, tra una politica luogo di grandi e nobili scelte ideali e una scienza economica laboratorio di conoscenze indispensabili per evitare che le scelte politiche siano effettuate a occhi chiusi. Occorre dunque, come scriverà in una delle sue più famose *Prediche inutili*, «conoscere per deliberare»⁷⁶, perché proprio la conoscenza avrebbe naturalmente dissolto molti pseudoproblemi generati dall'ideologia. Da questa sua convinzione nasceva una profonda avversione a Giovanni Giolitti, ad avviso di Einaudi esempio di politico senza ideali e privo delle più elementari conoscenze economiche, e una grande stima per Cavour, che considerava uno dei vertici del liberalismo italiano, per la sua tempra morale, per aver svolto una grande missione a favore del popolo italiano e per la sua indubbia competenza economica⁷⁷.

CONCLUSIONE

Quando, con la dittatura fascista ormai iniziata, dovette scegliere un pensatore da presentare come simbolo per tutti coloro che si battevano contro il regime, Einaudi non esitò a indicare John Stuart Mill. E nell'introduzione all'edizione italiana di *On Liberty*, pubblicata da Piero Gobetti nel 1924, con-

74. *Ivi*, p. 98.

75. *Ivi*, p. 99.

76. L. Einaudi, *Conoscere per deliberare*, in *Prediche inutili*, cit., pp. 3-14.

77. L. Einaudi, *Memorandum*, cit., p. 85 e ss.

tro «il conformismo assoluto del vangelo nazionalista imposto dal fascismo», riaffermò «l'importanza suprema per l'uomo e per la società di una grande varietà di tipi e di caratteri e di una piena libertà data alla natura umana di espandersi in innumerevoli e contrastanti direzioni», e concludeva:

Sillabo, conformismo, concordia, leggi repressive degli abusi della stampa sono sinonimi ed indici di decadenza civile. Lotte di parte, critica, non conformismo, libertà di stampa preannunziano le epoche di ascensione dei popoli e degli stati⁷⁸.

Agli inizi della funesta avventura totalitaria dell'Italia, ispirandosi a Mill, Einaudi si batte per un liberalismo inteso come concezione complessiva della società. Un liberalismo che concepisce la società (oltre che il mercato) come un "ordine spontaneo", ma che allo stesso tempo, come nella migliore delle tradizioni dell'"economia sociale di mercato", assegna allo Stato un ruolo decisivo per orientare l'economia di mercato verso principi di solidarietà e per difendere lo spazio invalicabile dentro il quale può radicarsi la libertà civile e può esprimersi la coscienza individuale. Libertà che, sulla scorta di Mill, Einaudi concepisce come la *conditio sine qua non* di quella discussione critica e di quel kantiano "antagonismo tra idee", che è alla base del progresso sociale, conoscitivo e anche morale dell'umanità.

Se fossi capace – scrive Einaudi nel 1922 – vorrei scrivere un inno, irruente e avvincente [...], alla discordia, alla lotta, alla disunione degli spiriti. Perché dovrebbe essere un ideale pensare ed agire nello stesso modo? [...] Il bello, il perfetto non è l'uniformità, non è l'unità, ma la varietà, il contrasto [...]. L'aspirazione all'unità, all'impero di uno solo, è una vana chimera, è l'aspirazione di chi ha un'idea, di chi persegue un ideale di vita e vorrebbe che gli altri, che tutti avessero la stessa idea e anelassero verso il medesimo ideale. Egli una sola cosa non vede: che la bellezza del suo ideale deriva dal contrasto in cui esso si trova con gli altri ideali [...]. Se tutti lo accettassero il suo ideale sarebbe morto. Un'idea, un modo di vita, che tutti accolgono, non vale più nulla [...]. L'idea nasce dal contrasto. Se nessuno vi dice che avete torto, voi non sapete più di possedere la verità. Il giorno della vittoria dell'unico ideale di vita, la lotta ricomincerebbe, perché è assurdo che gli uomini si contentino del nulla⁷⁹.

78. *Ivi*, p. 80.

79. *Ivi*, p. 114.

PRINCIPALI SCRITTI DI LUIGI EINAUDI

- Corso di scienza delle finanze*, Torino 1914.
Gli ideali di un economista, La Voce, Firenze 1921.
Le lotte del lavoro, Gobetti, Torino 1924.
La terra e l'imposta, in "Annali di economia", Università Bocconi, Milano 1924.
La guerra e il sistema tributario italiano, Laterza, Bari 1927.
 "Principi di scienza delle finanze", in *La Riforma sociale*, Torino 1932.
La condotta economica e gli effetti sociali della guerra italiana, Laterza & Figli, Bari 1933.
Miti e paradossi della giustizia tributaria, Einaudi, Torino 1938.
Lezioni di politica sociale, Einaudi, Torino 1977 (1944).
Guerra e unità europea, Edizioni di Comunità, Milano 1948.
Saggi bibliografici e storici intorno alle dottrine economiche, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1953.
Il buongoverno. Saggi di economia politica. 1897-1954, Laterza, Roma-Bari 2004 (1954).
Lo scrittoio del Presidente (1948-1955), Einaudi, Torino 1956.
Saggi sul risparmio e l'imposta, Einaudi, Torino 1958.
Cronache economiche e politiche di un trentennio. 1893-1925, Einaudi, Torino 1959-1965.
Prediche inutili, Einaudi, Torino 1959.
Memorandum (1942-1943), Marsilio, Venezia 1994.

PRINCIPALI SCRITTI SU LUIGI EINAUDI

- Bernardino Anselmo, *Vita di Luigi Einaudi*, Cedam, Padova 1954.
 Del Vecchio Gustavo, Jemolo Arturo Carlo, *Luigi Einaudi*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1964.
 Firpo Luigi (a cura di), *Bibliografia di scritti di Luigi Einaudi*, Fondazione Luigi Einaudi, Torino 1971.
 Bobbio Norberto, *Il pensiero politico di Luigi Einaudi*, Fondazione Luigi Einaudi, Torino 1974, ora in Einaudi Luigi, *Memorandum*, Marsilio, Venezia, 1994.
 Forte Francesco, *Luigi Einaudi: il mercato e il buongoverno*, Einaudi, Torino 1982.
 Bobbio Norberto, *Luigi Einaudi. Ricordi e testimonianze*, Le Monnier, Firenze 1983.
 Faucci Riccardo, *Luigi Einaudi*, UTET, Torino 1986.
 Morelli Ugo, *Contro il mito dello Stato sovrano. Luigi Einaudi e l'unità europea*, Franco Angeli, Milano 1990.
 Marongiu Gianni, *Luigi Einaudi*, Ecig, Genova 1993.
 Limiti Giuliana, *Il Presidente professore. Luigi Einaudi al Quirinale*, Luni, Milano-Trento 2001.
 Giordano Alberto, *Il pensiero politico di Luigi Einaudi*, Name, Genova 2006.
 Silvestri Paolo, *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del Buongoverno*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.
 Forte Francesco, *L'economia liberale di Luigi Einaudi*, Olschki, Firenze 2009.

- Acocella Nicola (cura di), *Luigi Einaudi. Studioso, statista, governatore*, Carocci, Roma 2010.
- Tomatis Francesco, *Verso la città divina. L'incantesimo della libertà in Luigi Einaudi*, Città Nuova, Roma 2011.
- Romani Achille M., Manca Gavino, *Luigi Einaudi*, Università Bocconi, Milano 2011.
- Heritier Paolo, Silvestri Paolo (eds.), *Good Government, Governance and Complexity. Luigi Einaudi's Legacy Facing Contemporary Human Society*, Olschki, Firenze 2012.

Il liberalismo di Benedetto Croce

1. UN INTELLETTUALE CONTRO IL FASCISMO

Norberto Bobbio ha definito Benedetto Croce «filosofo della libertà», «coscienza morale dell'antifascismo italiano», per il fondamentale ruolo di opposizione al fascismo svolto durante il periodo tra il 1925 e il 1940¹. Negli anni della dittatura l'afflato liberale crociano si trasformò in una vera e propria teoria del liberalismo che finì con l'essere preponderante rispetto alla restaurazione dell'idealismo. All'elaborazione dei presupposti teorici della libertà Croce unì anche un esplicito impegno politico e una presa di posizione che si concretizzarono nella stesura del famoso *Manifesto degli intellettuali antifascisti*, che segnò la drammatica fine del sodalizio ventennale con Giovanni Gentile. Significativi negli anni cruciali della dittatura italiana numerosi scritti tra cui si ricordano *Liberalismo*, apparso su "La critica" nel 1925, *Il presupposto filosofico della concezione liberale* (1927)², *Antistoricismo* (1930)³, *Liberismo e liberalismo*⁴. E ancora è opportuno ricordare opere di vasto respiro quali la *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*⁵, la *Storia d'Europa nel secolo XIX*⁶, una storia delle lotte sostenute dall'ideale della libertà nel corso del diciannovesimo secolo, *La storia come pensiero e come azione*⁷. Decisamente poco gradita al regime la *Storia d'Europa* tratta dell'ideale morale della libertà, il quale

era cresciuto con tutto il pensiero e il moto della civiltà, ed era passato nei tempi moderni dalla libertà come complesso di privilegi alla libertà come diritto

1. N. Bobbio, *Profilo ideologico del Novecento italiano*, G. Einaudi, Torino 1986, p. 141.
2. B. Croce, *Il presupposto filosofico della concezione liberale*, in *Etica e politica*, Laterza, Bari 1931; con il titolo *La concezione liberale come concezione della vita* si trova in *La mia filosofia*, Adelphi, Milano 1993 (1945).
3. Id., *Antistoricismo*, in *Ultimi saggi*, Laterza, Bari 1935 e in *La mia filosofia*, cit.
4. Id., *Liberismo e liberalismo*, in *Etica e politica*, cit. e in *La mia filosofia*, cit.
5. Id., *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Laterza, Bari 1928.
6. Id., *Storia d'Europa nel secolo XIX*, Laterza, Bari 1932.
7. Id., *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1938.

di natura, e da questo astratto diritto naturale alla libertà spirituale della persona storicamente concreta⁸.

La libertà ci appare come ideale normativo della storia, come principio verso cui tendere ma, allo stesso tempo, la libertà non può mai dirsi conquistata una volta per tutte dal momento che la sua effettiva realizzazione storica è segnata da un continuo riaprirsi di lacerazioni e di lotte. Attivismo, fascismo e nazionalismo rappresentano un ulteriore momento di crisi del progresso civile dell'Europa. Nella *Storia come pensiero e come azione* la libertà è, di nuovo, «il soggetto stesso di ogni storia. Come tale, essa è, per un verso, il principio esplicativo del corso storico e, per l'altro, l'ideale morale dell'umanità»⁹.

Con le elezioni dell'aprile 1924 la lista dei fascisti ottenne, tra consensi, intimidazioni e violenze, il 66 per cento dei voti. Con la riapertura della Camera, il socialista riformista Giacomo Matteotti tenne un discorso veemente e documentato sulle illegalità e violenze commesse dai fascisti durante il periodo elettorale. Come è noto il 10 giugno Matteotti fu prelevato a Roma e fatto sparire da una squadra fascista. Il suo cadavere verrà ritrovato due mesi dopo nella campagna romana. Il 3 gennaio 1925 Mussolini tenne alla Camera un celebre discorso, dal quale prende avvio la dittatura fascista in Italia e nel quale si assunse la responsabilità personale di quanto accaduto sino a quel momento. Nelle fasi immediatamente successive il fascismo procedette rapidamente allo smantellamento del vecchio Stato liberale e delle sue istituzioni.

In un primo tempo Benedetto Croce aveva, forse, sottovalutato il fascismo e, come molti, aveva creduto che sarebbe servito a restaurare l'ordine e le istituzioni, a sbloccare una situazione intricata e a offrire al Paese un periodo di quiete durante il quale le tradizionali forze politiche avrebbero potuto riprendere il loro ruolo nella vita pubblica italiana. Come lo stesso Croce ricorda nelle *Note autobiografiche* in appendice al *Contributo alla critica di me stesso*,

considerai [il fascismo], a dire il vero, poco accertamente, un episodio del dopoguerra, con alcuni tratti di reazione giovanile e patriottica, che si sarebbe dissipato senza far male e anzi lasciando dietro di sé qualche effetto buono. Non mi veniva lontanamente nel pensiero che l'Italia potesse farsi togliere dalle mani la libertà che le era costata tanti sforzi e tanto sangue [...]. Ma l'inverosimile accadde e il fascismo anziché essere un fatto transitorio, gettò radici e rassodò il suo dominio.

8. Id., *Storia d'Europa*, cit., p. 7.

9. Id., *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 46.

Sicchè nella seconda metà del 1924, dopo una vicenda di fallaci promesse e di vane speranze nella restituzione della libertà, io passai apertamente all'opposizione; e nel 1925 scrissi anche il *Manifesto* degli antifascisti per invito di Giovanni Amendola¹⁰.

Quando il fascismo senti la necessità di darsi una giustificazione dottrinale ricorse alla filosofia idealistica di Giovanni Gentile, il quale collegò il fascismo alle teorie sullo Stato etico hegeliano, oppure ricorse al pensiero giuridico politico di Alfredo Rocco, teorizzatore di uno Stato gerarchico, imperialista e corporativo. Fu proprio Gentile l'autore del *Manifesto degli intellettuali fascisti*, che venne pubblicato il 21 aprile 1925. La replica di Croce non si fece attendere. Questi rispose con entusiasmo a Giovanni Amendola che lo invitava a scrivere un *Manifesto degli intellettuali antifascisti*. Nel *Manifesto*, pubblicato l'1 maggio 1925, leggiamo:

Noi non ci sentiamo [...] di abbandonare la nostra vecchia fede: la fede che da due secoli e mezzo è stata l'anima dell'Italia che risorgeva, dell'Italia moderna; quella fede che si compose di amore alla verità, di aspirazione alla giustizia, di generoso senso umano e civile, di zelo per l'educazione intellettuale e morale, di sollecitudine per la libertà, forza e garanzia di ogni avanzamento. Noi rivolgiamo gli occhi alle immagini degli uomini del Risorgimento, di coloro che per l'Italia operarono, patirono e morirono e ci sembra di vederli offesi e turbati in volto alle parole che si pronunziano e agli atti che si compiono dai nostri italiani avversari, e gravi ammonitori a noi perché teniamo salda in pugno la loro bandiera¹¹.

Oltre a questa presa di posizione, Croce fece quel poco che ancora era possibile fare nelle ultime manifestazioni dei partiti e del Parlamento. votò contro le leggi che sopprimevano la libertà di associazione e di stampa, contro quelle del tribunale speciale e della pena di morte. Pronunciò, inoltre, l'unico discorso in Parlamento contro il concordato con la chiesa di Roma. Ricorda:

Poiché [...] quello che io sentivo scosso, sconvolto e traballante era il fondamento di ogni serio concetto e di ogni elevata azione politica, la mia migliore opposizione, ossia quella a me più confacente e nella quale potevo dare maggiore rendimento, doveva consistere nella difesa e restaurazione delle necessarie premesse intellettuali e morali e nella continuazione resa più intensa della mia opera personale di pensatore e di scrittore¹².

10. Id., *Contributo alla critica di me stesso*, Adelphi, Milano 1989, pp. 99-100.

11. Id., *Il manifesto degli intellettuali antifascisti*,

12. Id., *Contributo alla critica di me stesso*, cit., pp. 87-88.

Durante quegli anni Croce subì irruzioni di squadracce fasciste in casa propria, fu escluso da istituti scientifici e culturali, i suoi libri furono eliminati da scuole e biblioteche. Nonostante tutto, comunque, fu relativamente tollerato dal regime e, quantomeno, gli fu risparmiata la persecuzione dell'esilio. Di questa «relativa libertà – scrive – mi sono valso non come di una concessione e largizione per la quale dovessi ad alcuno gratitudine, ma come di un mio diritto»¹³.

Questa dimensione politicamente impegnata dell'opera crociana si collega direttamente con i presupposti teorici della libertà che sottendono la riflessione del filosofo. Tra questi è opportuno sottolineare il progressivo ripensamento della dialettica hegeliana e il conseguente rifiuto di qualunque determinismo e filosofia della storia, la concezione della storia come regno della diversità e dell'individuale, la critica allo Stato etico, la concezione liberale come concezione della vita e, per finire, l'individualismo metodologico.

2. LA CRITICA A HEGEL E LO STORICISMO CROCIANO

Il ripensamento dell'hegelismo segue, in Croce, un percorso lineare che ne attraversa la riflessione. Prende le mosse da *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, del 1906, in cui l'autore cerca di porre dei confini tra un Hegel «pensatore robusto e profondo e il troppo corrivo imbastitore di triadi in catena»¹⁴, per finire con *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, scritto nel '52, alle soglie della morte. Di Hegel Croce apprezza la reazione idealistica contro il positivismo scienziato, il senso della storia contro l'astrattismo razionalista di matrice giusnaturalista e illuminista. Allo stesso tempo, tuttavia, scopre le debolezze di uno schema troppo rigido che pretende di poter avere una conoscenza a priori della storia. Le conclusioni di Croce circa le proprie riflessioni sull'hegelismo sono le seguenti: «dovendosi dare alla casa così costruita un nome, ho preferito a quello, diventato vago ed equivoco, d'«idealismo», l'altro di «storicismo assoluto»»¹⁵. In questo senso Eugenio Garin ha sottolineato la «rigorosa operazione chirurgica» condotta nei confronti di Hegel. Quel che più stava a cuore a Croce era un «umanesimo storicistico» nel quale la spontaneità e la varietà della vita non fossero soffocate. Il valore della filosofia crociana è dunque, per Garin, «questo senso della vita incarnata, dell'agire umano che ha sapore in un orizzonte

13. *Ivi*, p. 91.

14. *Id.*, *Intorno al mio lavoro filosofico*, in *La mia filosofia*, cit., p. 17.

15. *Ivi*, p.23.

terreno»¹⁶. Pietro Rossi, a sua volta, riconosce nello storicismo assoluto il momento di una «frattura interna» nella filosofia crociana, «che non sarà più sanato»¹⁷. La dialettica hegeliana non poteva, quindi, essere recepita passivamente, perché il movimento della storia è un continuo arricchirsi al di là della rigida dialettica. Croce precisa che la differenza tra lo storicismo hegeliano e il suo consiste nel rifiuto «dello scambio e della confusione tra il rispetto che si deve alla verità, e perciò il riconoscimento dell'accaduto così come è accaduto [...], e la dignità della coscienza morale che crea sempre nuovi fatti e rinnova il mondo e noi stessi». Croce rifiuta, coerentemente, ogni filosofia della storia, ogni «conoscenza a priori della storia in qualsiasi sua parte»¹⁸. Karl Popper, nella *Prefazione* all'edizione italiana di *Miseria dello storicismo*, ammette di ammirare molto Croce, «specialmente per il suo comportamento durante il fascismo», ma di non saperne molto su di lui e sul suo utilizzo del termine storicismo. «Sono certamente d'accordo non solo col suo liberalismo – prosegue Popper – ma anche con il suo atteggiamento critico verso il positivismo» e conclude precisando di lasciare aperto compito di analizzare quanto siano coincidenti o divergenti l'uso crociano e quello popperiano del termine «storicismo»¹⁹. Ebbene, il punto è proprio che utilizzando il termine storicismo Croce rifiuta esattamente l'idea di una legge ineluttabile di sviluppo storico. Come nota Bobbio, per Croce,

la storia era concepita come una fiumana maestosa, il cui inizio e la cui fine sono ignoti all'uomo. [...] Il primo atteggiamento che una simile concezione della storia suscitava era la rinuncia [...] alla presunzione di afferrare ad ogni istante il segreto delle cose, il mistero dell'universo²⁰.

Ecco, dunque, che Croce, nella sua condanna dello Stato etico e di qualunque forma di totalitarismo, non esita ad ascrivere la responsabilità di tali realtà alla filosofia hegeliana dello Stato e allo storicismo marxiano, erede della dialettica hegeliana e dell'«elemento trascendente che persiste nell'hegelismo»²¹.

Che cosa Croce intenda per storicismo è ben chiarito nello scritto *Antistoricismo*. Lo storicismo crociano concepisce la «storia come il regno del

16. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana. 1900-1943*, G. Laterza, Bari 1955, p. 280.

17. P. Rossi (a cura di), *Lo storicismo contemporaneo*, Loescher, Torino 1972, p. 235.

18. B. Croce, *Differenza dello storicismo hegeliano dallo storicismo nuovo*, in *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari 1945, vol. I, pp.125-126.

19. K. Popper, *Miseria dello storicismo*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 9.

20. N. Bobbio, *Italia civile. Ritratti e testimonianze* Passigli, Firenze 1986, p. 74.

21. B. Croce, *L'ortodossia hegeliana del Marx* (1947), in *Filosofia e storiografia. Saggi*, Laterza, Bari 1949, p. 260.

relativo e del contingente, del mobile e diverso, del vario e individuale», mentre l'antistoricismo

sospira e aspira e si sforza all'assoluto, al fermo, all'uno, a trarsi fuori dalla storia. [...] Rispetto alla vita sociale [...] pone il suo ideale in ordinamenti che sopprimano l'intervento individuale, e con ciò la concorrenza, la gara, la lotta e impongano la "regola". [...] Predica la costruzione o ricostruzione della vita umana scissa dalla vita stessa che è storia, l'imposizione dall'alto del ritmo della vita, la regola che invece di essere creata dall'uomo come suo strumento, debba creare l'uomo²².

È chiaro che la decadenza dello storicismo coincide con la decadenza dell'ideale liberale:

Alla germinazione sul terreno storico, al lento maturarsi e al rapido prorompersi del nuovo sull'antico, del diverso sul simile, al travaglio onde la fantasia e il pensiero e la volontà si fanno tutti insieme sciolti e legati, liberi e necessitati, ci s'illude di poter sostituire con vantaggio l'azione dell'autorità²³.

L'antistoricismo si incarna nel razionalismo astratto e, nel momento in cui Croce scrive, nell'irrazionalismo. Ebbene, irrazionalismo e razionalismo astratto si atteggiavano a ideali,

sono [...] formule filosofiche, ma sotto di esse stanno fatti ben concreti e corpulenti, si muovono le *dramatis personae* della più moderna lotta politica, quali l'imperialismo e nazionalismo, il socialismo marxistico e lo stalinismo che si decora del nome di etico²⁴.

3. LA CRITICA ALLO STATO ETICO

Strettamente connessa con queste riflessioni è la critica alla concezione dello Stato etico che Croce portò a maturazione negli anni dell'opposizione al fascismo. «In effetti – precisa Croce – lo Stato non è altro che l'uomo nel suo pratico operare e, fuori dell'uomo concretamente operante, non serba realtà alcuna»²⁵. Nel 1923 Croce mostra di rifiutare l'organicismo politico

22. Id., *Antistoricismo* (1930), in *La mia filosofia*, cit., pp. 80-81, 87.

23. *Ivi*, p. 82.

24. *Ivi*, p. 88.

25. Id., *Lo Stato e l'etica*, in *Etica e politica*, Laterza, Bari 1945, p. 180.

statale per opporsi al tentativo gentiliano di identificare la tradizione liberale risorgimentale con la dottrina dello Stato etico²⁶. Già nel 1908 con *Il risveglio filosofico e la cultura italiana*, Croce aveva affermato, contro la concezione hegeliana, che l'eticità non risiede negli organi di governo e nelle istituzioni ma negli individui che operano anche al di fuori, o contro, uno Stato particolare. Negli *Elementi di politica*, del 1924, Croce si trova a una svolta per quel che riguarda la sua filosofia politica. Approfondisce e porta a compimento quanto esposto nel 1908. Lo Stato assume una sua identità solo nella concretezza delle azioni individuali e il suo concetto comprende le azioni di tutti coloro che operano anche al di fuori di specifiche istituzioni politiche e giuridiche. Che lo Stato e l'azione politica non siano il luogo dell'etica è pure diretta conseguenza della concezione realistica che Croce aveva della politica. La politica può essere strumento dell'etica, dal momento che lo Stato è solo «forma elementare ed angusta della vita pratica» e non si può quindi ridurre la forma superiore all'inferiore, come hanno fatto i dottrinari dello Stato etico, i quali hanno pensato di poter rinchiudere «la vita morale nella forma, a lei inadeguata, della vita politica e dello Stato»²⁷.

Identificare la moralità con lo Stato porta automaticamente a ritenere che la moralità stia tutta in chi governa, mentre gli oppositori vengono considerati avversari della morale, fuori legge da annientare. Ecco perché lo Stato etico «non tollera né sopra né accanto a sé altre forme di associazione, che tutte debbono essergli sottoposte, ovvero sono da esso negate e annullate». Ecco, pure, perché lo Stato etico mal sopporta gli spiriti liberi che vengono considerati traditori o ribelli, condannati a morte, al carcere o all'esilio. Ecco che l'eticità viene a coincidere con «una concezione governativa della morale» e si risolve in un «dionisiaco delirio statale e governamentale»²⁸. Alla base di tutto questo sta l'errore dei teorici dello Stato etico, i quali, non avendo dissolto lo Stato nella concretezza delle azioni individuali, non hanno compreso che «la vita morale abbraccia in sé gli uomini di governo e i loro avversari, i conservatori e i rivoluzionari, e questi forse più degli altri, perché meglio degli altri aprono le vie dell'avvenire e procurano l'avanzamento delle società umane»²⁹. In un saggio del 1946, *L'Anticristo che è in noi*, Croce ribadisce la sua posizione. L'Anticristo nella società contemporanea è rappresentato dal totalitarismo, dallo Stato etico e dal partito unico, tutte

26. Id., *Contro la troppa filosofia politica* (1923), in *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, G. Laterza & Figli, Bari 1926.

27. Id., *Lo Stato e l'etica*, cit., pp. 206, 208.

28. *Ivi*, pp. 205-208.

29. *Ivi*, p. 207.

realtà che creano una condizione in cui «gli individui non sono l'universale nella sua concretezza, ma gli schiavi di quella astrazione», realtà ispirate da un «ideale di morte» che conduce il mondo verso «l'impoverimento, l'imbarbarimento, l'inselvaticamento»³⁰.

4. LA CONCEZIONE LIBERALE COME CONCEZIONE DELLA VITA

Nel *Presupposto filosofico della concezione liberale* il liberalismo «supera la teoria formale della politica» per divenire una concezione «metapolitica» che «coincide con una concezione totale del mondo e della realtà»³¹. In questa concezione

si rispecchia tutta la filosofia e la religione dell'età moderna, incentrata nell'idea della dialettica ossia dello svolgimento che, mercè la diversità e l'opposizione delle forze spirituali, accresce e nobilita di continuo la vita e le conferisce il suo unico e intero significato.

È proprio su questo fondamento teoretico, prosegue Croce, che nasce

la disposizione pratica liberale di fiducia e favore verso la varietà delle tendenze, alle quali si vuole piuttosto offrire un campo aperto perché gareggino e si provino tra loro e cooperino in concorde discordia, che non porre limiti e freni, e sottoporle a restringimenti e compressioni.

La concezione liberale si oppone dunque a quella autoritaria «che diffida delle forze spontanee e tra loro contrastanti». Nessun sistema politico ed economico che sia improntato alla concezione liberale deve impedire «la critica dell'esistente, la ricerca e l'invenzione del meglio, l'attuazione di questo meglio»; in nessuno si deve pensare di poter «fabbricare l'uomo perfetto o l'automa perfetto e in nessuno si tolga all'uomo la sua facoltà di errare e di peccare, senza la quale non si può neppure fare il bene»³². Il fatto che Croce consideri il liberalismo una concezione metapolitica non significa affatto che egli non tenga in nessun conto le istituzioni politiche liberali. Piuttosto, senza sottovalutarle, Croce avverte l'importanza del contenuto storico degli istituti e delle garanzie di libertà e non solo la loro «astratta forma», per sot-

30. Id., *L'Anticristo che è in noi*, in *Filosofia e storiografia*, cit., p. 313.

31. Id., *Il presupposto filosofico della concezione liberale* (1927), in *Etica e politica*, cit., p. 284.

32. *Ivi*, pp. 284-285

tolineare come non bastino i meccanismi istituzionali a garantire la libertà. A questo proposito, scrive, «se manca l'animo libero, nessuna istituzione serve, e se quell'animo c'è, le più varie istituzioni possono secondo tempi e luoghi rendere buon servizio»³³. Del resto non dobbiamo dimenticare che Croce aveva assistito alla debolezza dello Stato liberale e delle sue istituzioni di fronte al fascismo. Aveva assistito all'avvento di «quel legalismo formalistico» che «sostituisce tutte le garanzie» aveva usurpato «quelle forme legali che erano l'assetto dello Stato liberale»³⁴. Ecco perché Croce si preoccupa di difendere la dimensione etica della libertà e di fondare una religione della libertà. Croce si appella alla coscienza morale, a quella rivoluzione liberale che riconduce alla rivoluzione cristiana, la più grande «che l'umanità abbia mai compiuta», perché «operò nel centro dell'anima, nella coscienza morale», conferendo così «risalto all'intimo e al proprio di tale coscienza»³⁵. Ciò che più conta, per Croce è, dunque, la libertà della coscienza:

Il vero e il concreto dovere è la libertà, la vera regola e disciplina è l'originalità della nuova forza che si attua. Infatti quale dovere sarebbe se non fosse il mio dovere, quello che è proprio della mia forma di libertà? Quale universalità se non quella che si incarna nella mia individualità e che si fa individualità? Quale disciplina se non quella che io do alle mie spontanee e personali attitudini? [...] Donde il rispetto che si ha e si deve avere, e il diritto che bisogna riconoscere, alla varietà delle disposizioni e tendenze e capacità umane e delle attrattive e ripugnanze, e degli amori e degli abborrimenti, senza i quali mancherebbe alla vita morale la sua materia stessa. Donde anche la santa ribellione contro l'universale, il dovere, la regola, la disciplina, che si pretende imporre e che non sono quelli che l'individuo accetta in quanto li pone come a lui propri, ma sotto mentite forme di universale, di dovere e di regola, sono nient'altro che le particolari volontà altrui³⁶.

A tale questione si collega il discorso di Croce su liberalismo e liberismo e sulla sua concezione della libertà economica. Si tratta certamente di uno dei punti più controversi e di non facile soluzione del liberalismo crociano. Per Croce la libertà economica starebbe in rapporto al liberalismo come la parte rispetto al tutto. Dal momento che l'azione economica appartiene all'ambito dell'agire pratico non può, ad avviso di Croce, essere considerata

33. Id., *Principio, ideale, teoria. A proposito della teoria filosofica della libertà*, in *Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari 1941, p.126.

34. Id., *Forza e violenza* (1945), in *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, Laterza, Bari 1973, vol. I, p. 168.

35. Id., *Perché non possiamo non dirci cristiani*,

36. Id., *Libertà e dovere* (1925), in *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, cit., p.302.

precondizione di quel liberalismo etico che appartiene all'agire morale. Sarà quest'ultimo a dover ispirare, di volta in volta, le scelte economiche. Certamente è possibile contestare a Croce una troppo rigida distinzione tra liberalismo e liberismo, nonché l'aver sottovalutato il ruolo etico e filosofico della libertà economica. Dal momento che per Croce nessun sistema economico deve soffocare l'inventiva, la creazione e l'attuazione del meglio, va da sé che affinché si possano esprimere liberamente le forze creative all'interno della società è necessario un orientamento economico ispirato a solidi principi liberisti³⁷. Sarebbe, però, un errore concludere che Croce disprezzasse il fatto economico o considerasse l'azione economica sulla base della coincidenza tra utile ed egoismo. Innanzitutto Croce ha spesso avuto parole di elogio per la libertà dei commerci e della circolazione di uomini e merci affermatasi con l'età moderna. Inoltre, precisa Croce,

il fatto economico non sta in antitesi col fatto morale, ma nel rapporto pacifico di condizione a condizionato. [...] In concreto ogni azione (volizione) dell'uomo è o morale o immorale, non potendosi concepire azioni moralmente indifferenti. Ma tanto il morale quanto l'immorale sono azioni economiche; il che vuol dire che l'azione economica, per sé presa, non è né morale né immorale³⁸.

Per Croce l'azione economica è un fatto di attività pratica, è una scelta consapevole di mezzi in vista del raggiungimento di un fine consapevolmente perseguito³⁹.

37. Si ricorda, a questo proposito, il celebre dibattito tra Croce ed Einaudi su *Liberismo e liberalismo*. Einaudi chiarisce il significato etico del liberismo in quanto presupposto della libertà e i limiti che l'intervento dello Stato deve avere. L'opposizione di Einaudi all'assunzione del meccanismo economico da parte dello Stato Leviatano era anche dettata da ragioni di tipo morale. Che lo Stato debba accentrare in sé l'attività economica è, ad avviso di Einaudi, un ideale di poltroni che temono l'iniziativa, le responsabilità e il coraggio che finisce con il tradursi nel predominio dei politici e dell'arbitrio. L'intervento dello Stato dovrebbe limitarsi a un intervento di tipo formale, cioè a dire, a porre le regole entro le quali i singoli debbono essere liberi di muoversi e di intraprendere. L'economista piemontese vedeva nel metodo liberistico il valore della libera intrapresa, della responsabilità e del rischio. Cfr. B. Croce, L. Einaudi, *Liberismo e liberalismo*, R. Ricciardi, Milano-Napoli 1988. Su questo tema si consulti G. Bedeschi, *Storia del pensiero liberale*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 272-281.

38. B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxista*, Laterza, Bari 1961, p. 239.

39. In *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, del 1909, Croce espone una complessa teoria dell'azione umana. Non tutte le azioni sono eticamente dirette, ma tutte sono azioni economiche. Croce pone l'accento sul rapporto tra mezzi e fini. L'azione presuppone una scelta di mezzi commisurata al raggiungimento di fini. È interessante segnalare che l'economista "austriaco" Israel Kirzner ha scritto che «non è stato apprezzato [...] quanto la visione economica di Croce rispecchi la prospettiva prasseologica». In particolare nello scambio di opinioni con Pareto

5. L'INDIVIDUALISMO METODOLOGICO

Nicola Matteucci, precisando che società civile e Stato sono astrazioni, perché reale è solo l'azione, l'azione dotata di senso, ricorda che «l'individualismo metodologico è una grande lezione che ci viene da Benedetto Croce e Friedrich von Hayek»⁴⁰. Sembra quindi opportuno mettere in evidenza questo aspetto generalmente poco trattato del liberalismo crociano e anche piuttosto controverso. Da quanto detto finora appare evidente che l'individualismo metodologico possa considerarsi un ulteriore e fondamentale tassello che va a costruire l'impalcatura del liberalismo di Croce, almeno in una certa fase della sua riflessione. Nella stessa polemica con Meinecke e lo storicismo tedesco Croce puntualizza che «un individuo razionalizzato» deve essere «storicamente individuato»⁴¹.

Il breve saggio del 1945, *La concezione delle classi come entità reali*, è illuminante circa la concezione crociana dei concetti collettivi. Termini come classi, popolo, masse non si riferiscono alla «realtà vera degli esseri umani [...], perché in quegli schemi la realtà umana è materializzata e fantastivamente uniformata»⁴². Attributi come «la verità, la giustizia, la bontà, la generosità, la religiosità, la bellezza» non stanno nelle classi,

stanno al di là da esse, negli uomini e non negli schemi. [...] Ecco – prosegue Croce – l'errore logico della visione classistica della storia e della vita umana, per la quale

emerge «una chiara visione dell'economia come scienza dell'azione umana». Croce rifiutava l'invito di Pareto agli economisti «di concentrare la loro attenzione sul risultato dell'azione, lasciando la natura dell'azione ai metafisici». La concezione prasseologica della scienza economica deriva, prosegue Kirzner, dal fatto che per Croce le proposizioni economiche «non sono descrizioni, ma teoremi nel senso che seguono necessariamente dal postulato del sistema mezzi-fini». Secondo Kirzner, dunque, «l'impatto di Croce sullo sviluppo della metodologia economica non è stato compreso in tutto il suo potenziale». Cfr. I. Kirzner, *The Economic Point of View*, Van Nostrand, Princeton 1960, pp. 155-157.

Croce aveva criticato Pareto per aver sostenuto che la teoria economica era una branca della meccanica. Croce puntualizza che un fatto della meccanica è un puro fatto, mentre i dati veri delle scienze economiche non sono cose o oggetti fisici, ma azioni umane. I dati economici, quindi, sono azioni umane e queste azioni sono il risultato di scelte consapevoli. Su questo tema si consulti pure G. Tagliacozzo, *Croce and the Nature of Economic Science*, in «Quarterly Journal of Economics», n. 59, maggio 1945, pp. 307-329.

40. N. Matteucci, *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, il Mulino, Bologna 1997, p. 257. Su questo aspetto si veda pure N. Matteucci, *Il liberalismo in un mondo in trasformazione*, il Mulino, Bologna 1992.

41. B. Croce, *Pagine sparse*, Laterza, Bari 1962, vol. III, p. 446

42. Id., *La concezione delle classi come entità reali* (1945), in *La mia filosofia*, cit. p. 167.

alla vera e piena realtà si sostituisce una mostruosa storia non storica, eseguita da entità fantastiche.

Lo storico, nel suo lavoro, coglie all'opera non «classi ma individui».

Dunque Croce polemizza con l'«arida e monotona e insulsa storiografia materialista e classista»⁴³ a favore degli storici liberali i quali «nelle storie più diverse, e più divise e agitate, non vedono se non uomini nelle loro varie tendenze e con le loro varie vocazioni e missioni, e ragioni contro ragioni»⁴⁴. Passando dalla teoria alla concretezza della politica, Croce avverte:

Assai più grave, perché più direttamente dannosa [...], è la persistenza a concepire e a porre i problemi politici e morali non secondo gli uomini agenti e le opere loro, [...] ma secondo lo schema delle classi (o “masse”, come anche si chiamano). [...] Si domanda quel che le masse chiedono e quel che le masse vogliono. [...] Che le masse e le classi siano astrazioni e perciò incapaci di pensare e operare [...], come solo l'individuo può fare, non par che si sospetti neppure⁴⁵.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Benedetto Croce

Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel, Laterza, Bari 1907.

Filosofia della pratica. Economica ed etica, Laterza, Bari 1909.

La filosofia di Giambattista Vico, Laterza, Bari 1911.

Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di storia della filosofia, Laterza, Bari 1913.

Teoria e storia della storiografia, Laterza, Bari 1917.

Contributo alla critica di me stesso, Milano, Adelphi, 1989 (1918).

Storia d'Italia dal 1871 al 1915, Laterza & Figli, Bari 1928.

Etica e politica, Laterza, Bari 1931.

Storia d'Europa nel secolo decimonono, Laterza, Bari 1932.

Ultimi saggi, Laterza, Bari 1935.

La storia come pensiero e come azione, Laterza, Bari 1938.

Il carattere della filosofia moderna, Laterza, Bari 1941.

Discorsi di varia filosofia, Laterza, Bari 1945.

La mia filosofia, Adelphi, Milano 1993 (1945).

43. *Ivi*, pp. 167-168.

44. *Id.*, *La concezione liberale come concezione della vita*, cit., p. 268.

45. *Id.*, *La concezione delle classi come entità reali*, cit., p. 170.

- Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Laterza, Bari 1952.
Liberismo e liberalismo, Ricciardi, Milano-Napoli 1988, con L. Einaudi.
Scritti e discorsi politici (1943-1947), G. Laterza & Figli, Bari 1963.

Scritti su Benedetto Croce

- Antiseri Dario, Mironov Vladimir (a cura di), *Croce a Mosca. A cinquant'anni dalla scomparsa*, Luiss University Press, Roma 2003.
- Antiseri Dario, *Liberalismo e antifascismo nel pensiero e nell'azione di Benedetto Croce*, in *Ragioni della razionalità. Interpretazioni storiografiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.
- Antoni Carlo, *Storicismo e antistoricismo*, Morano, Napoli 1964.
- Antoni Carlo, *Il tempo e le idee*, ESI, Napoli 1967.
- Bedeschi Giuseppe, *Storia del pensiero liberale*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- Bobbio Norberto, *Benedetto Croce e il liberalismo*, in *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 1955.
- Bobbio Norberto, *Italia civile. Ritratti e testimonianze*, Passigli, Firenze 1986.
- Bobbio Norberto, *Profilo ideologico del Novecento italiano*, Einaudi, Torino 1986.
- Bonetti Paolo, *Liberalismo e socialismo riformista nell'ultimo Croce*, in *Socialismo liberale, liberalismo sociale*, a cura di Rangoni Machiavelli Beatrice, A. Forni, Bologna 1981.
- Cingari Salvatore, *Benedetto Croce e la crisi della civiltà europea*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.
- Garin Eugenio, *Cronache di filosofia italiana, 1900-1943*, Laterza, Bari 1955.
- Garin Eugenio, *Intellettuali italiani del xx secolo*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- Matteucci Nicola, *Benedetto Croce e la crisi dell'Europa*, il Mulino, Bologna 1967.
- Matteucci Nicola, *Croce, il liberalismo e il Cristianesimo*, in *Per conoscere Croce*, a cura di Paolo Bonetti, ESI, Napoli 1998.
- Montanari Marcello, *Saggio sulla filosofia politica di Benedetto Croce*, Franco Angeli, Milano 1987.
- Parente Alfredo, *Il pensiero politico di Benedetto Croce e il nuovo liberalismo*, Gaetano Macchiaroli Editore, Napoli 1944.
- Spirito Ugo, *Il nuovo idealismo italiano*, C. De Alberti, Roma 1923.
- Tessitore Fulvio, *Storicismo hegeliano e storicismo crociano*, in *Dimensioni dello storicismo*, Morano, Napoli 1971.



JEAN PETITOT

Liberalismo e illuminismo. La Rivoluzione liberale di Piero Gobetti

INTRODUZIONE

Nato il 19 giugno 1901 a Torino, Piero Gobetti è morto a meno di 25 anni, il 16 febbraio 1926 a Parigi, dov'era andato in esilio. Morì in seguito a un'aggressione fisica molto violenta perpetrata contro di lui dagli sbirri di Mussolini su ordine personale del *Duce*. È seppellito nel cimitero del Père Lachaise, poco lontano dal Muro dei Federati, nella divisione 94, all'angolo nord est. La sua tomba, che fa parte della lista segnalata nel dépliant turistico del cimitero, è molto semplice: bianca, con della ghiaia e con l'iscrizione "Piero Gobetti morto in esilio"; c'è anche una targa: "Il mio linguaggio non era quello di uno schiavo (*Risorgimento senza eroi*). La Presidenza del Consiglio dei Ministri della Repubblica Italiana". Nel 2001, una nuova targa è stata posta con l'iscrizione: "A Piero Gobetti. Esule in Francia. Nel ricordo della sua solitaria sfida al fascismo e della sua lezione di intransigenza etica e politica. Il comitato nazionale per il centenario della nascita".

Praticamente sconosciuto in Francia, fatto salvo alcuni specialisti come Eric Vial o Robert Paris, il traduttore di Gramsci, Piero Gobetti è, in compenso, una vera leggenda in Italia¹. La sua straordinaria fama e la sua influenza, mai smentite fino ad oggi, sono giustificate poiché egli è, senza enfasi alcuna, un autentico genio della filosofia politica ed economica, una personalità assolutamente unica che un destino tanto luminoso quanto tragico avrebbe dovuto trasformare in eroe del liberalismo universale, ben al di là delle frontiere del suo Paese d'origine.

Uno dei suoi grandi ammiratori, l'ex Presidente del Consiglio italiano Giovanni Spadolini, nella sua introduzione al Convegno di Torino del 16 aprile 1991 "Perché Gobetti?", amava definirlo un *crociato laico*, un *arcangelo del liberalismo*, «quasi un *Ecclesiaste laico*». Nel 1993, alla fine della sua carriera, dopo aver conosciuto ogni singolo meandro delle piccole e delle

1. Scritto per il pubblico francese, il testo originale di J. Petitot comprendeva dei riferimenti essenziali alla storia d'Italia. L'autore li ha eliminati nella versione italiana [N.d.T.].

grandi realtà politiche e dopo aver sperimentato tutte le regole del gioco parlamentare, questa eminente personalità e questo importante storico e uomo politico ha deciso di dedicare un'importante opera relativa a cinquant'anni di riflessioni su un giovane di 25 anni morto nel 1926, nei confronti del quale ha avuto per tutta la sua vita «una lunga e immutabile fedeltà». Non si può immaginare omaggio più bello:

Nella mia vita, Gobetti è stato l'inalterabile punto di riferimento, il costante termine di paragone².

Nessun italiano di questo secolo ha avuto una così alta idea dell'Italia e nessuno ha insieme scrutato quanto fossero profonde le crepe, gli squilibri, le eredità negative della vita e del costume italiano³.

Come nota Norberto Bobbio, uno dei più importanti successori di Gobetti, cosa resterebbe di pensatori come Croce o Gramsci se fossero morti a 25 anni? Al massimo delle *promesse*. Piero Gobetti mi fa pensare a matematici geniali come Galois (anche lui era, secondo la testimonianza di Raspail che con lui ha condiviso la cella, uno spirito politico di incredibile precocità e anche lui fu assassinato da un sicario della polizia nel corso di un falso duello) o a filosofi come Cavaillès o Lautman, spiriti di una altrettanto incredibile precocità, impegnati a loro volta nelle bufere del totalitarismo e assassinati dai nazisti per ragioni politiche.

Il progetto di Piero Gobetti fu da lui stesso riassunto al suo arrivo a Parigi, in esilio nel dicembre 1925, a seguito dell'aggressione delle camicie nere fasciste:

Vorrei fare un'opera di cultura nel senso del liberalismo europeo e della rivoluzione moderna

All'epoca, il termine «rivoluzione» indicava la Rivoluzione d'ottobre. Proprio all'alba del ciclo storico delle ideologie totalitarie e fasciste, Gobetti pensa che quella che lui chiama, in una lettera alla moglie Ada a proposito della creazione dei primi soviet italiani, «la più grande battaglia del secolo» («Mi par di veder [...] che a poco a poco si chiarisca e si imponi la più grande battaglia del secolo») potrà essere animata soltanto dal liberalismo autentico e non dal comunismo e che in realtà il processo rivoluzionario dovrebbe permettere al mondo di diventare *globalmente capitalista*. Credeva che all'e-

2. Spadolini (1993), p. 10.

3. Spadolini (1993), p. 8.

poca un processo di trasformazione fosse appena iniziato e che il liberalismo doveva, di conseguenza, essere considerato l'avvenire economico, sociale e politico dell'umanità e l'orizzonte stesso dell'idea rivoluzionaria; visione, bisogna ammetterlo, così originale da renderlo un vero "hapax" della filosofia politica moderna.

Per chiarire subito la questione della sua "genialità" e della sua sorprendente precocità, direi (senza dilungarmi troppo) che, come possono constatare tutti i professori, esiste in alcuni menti dotate di eccellenza una coincidenza tra il tempo dell'apprendimento e il tempo dell'invenzione. In altre parole, grazie ad una particolare acutezza, penetrazione e a un grande intuito, è nel momento stesso in cui assimila le sue opere preferite che Gobetti innova, inventa e spesso supera i suoi maestri. Questo è comune nelle scienze matematiche o nelle arti come il disegno e la musica, ma è evidentemente molto più raro in filosofia e in politica, anche se talvolta avviene anche in questi ambiti.

1. ELEMENTI DELLA BIOGRAFIA E DELLA LEGGENDA⁴

1.1 *La gioventù e il liceo*

Piero Gobetti nasce a Torino il 19 giugno 1901 da genitori poveri di origine contadina che erano riusciti ad acquistare un piccolo negozio al numero 60 di via XX Settembre. «Incatenati a questa terra», i suoi antenati avevano vissuto quello che lui definiva un «destino di sofferenza e di umiltà»⁵. E' quindi più che ammirevole il fatto che i suoi genitori, invece che criticarlo come intellettuale, lo abbiano profondamente ammirato e aiutato, anche economicamente, in tutte le sue imprese.

La Torino dell'epoca era una grande capitale europea moderna, quella del *Risorgimento* di Cavour, del regno di Piemonte-Sardegna e del grande sviluppo industriale. Gobetti aveva una vera passione per la Fiat fondata nel 1899 da Giovanni Agnelli (1866-1945), capitano d'industria e fondatore della dinastia, colui che creò, oltre alla Fiat, la stazione alpina del Sestriere.

Durante gli studi liceali fu sempre un eccellente allievo, non solo apprezzato, ma addirittura ammirato dai suoi maestri. Esistono numerose testimonianze delle sue eccellenti doti, in particolare quella del suo compagno

4. Un'eccellente biografia di Gobetti è quella di Alberto Cabella (1998). Vi faremo spesso riferimento.

5. Cabella (1998).

di classe, futuro grande amico e discepolo, Carlo Levi (1902-1975), pittore e scrittore, autore del famoso *Cristo si è fermato a Eboli* (1945), uno dei fondatori del movimento *Giustizia e Libertà*. Carlo dirà di lui:

In verità il suo pensiero si determinava spontaneo, come un fatto vitale autonomo, non in modo negativo o reattivo: sì che egli sentiva, almeno altrettanto forte del senso critico, il desiderio di essere il continuatore di un processo storico⁶.

Fin da giovanissimo, Gobetti si distinse per una forza di volontà fuori dal comune, per una passione intellettuale divorante e in un certo senso vitale, per l'imperiosa necessità di *creare* la propria storia, per il fascino che esercitava sugli altri e per il suo talento nel costituire e animare gruppi.

Se ho voluto la storia me la sono dovuta creare io; se ho voluto capire, ho dovuto vivere⁷.

Molti suoi professori divennero in seguito suoi "allievi". Ci resta, tra gli altri, la commovente testimonianza di Francesco Ruffini, liberale laico, professore alla Facoltà di diritto di Torino e senatore, che ha descritto i suoi primi rapporti con questo studente già molto conosciuto. Essi furono all'inizio abbastanza negativi, l'esame «fu davvero una piccola burrasca», ma si trasformarono in seguito in

uno sconfinato mare di serena simpatia, di piena confidenza e di reciproca comprensione⁸.

Anche un matematico così importante e apparentemente così lontano dalla filosofia politica come Giuseppe Peano, secondo una testimonianza della nipote, ammirava molto Gobetti.

1.2 *I maestri*

Il pensiero politico di Piero Gobetti fu formato da più maestri complementari.

Innanzitutto Luigi Einaudi, figura di spicco del liberalismo italiano, federalista, che diventerà Presidente della Repubblica, dopo la Liberazione, dal

6. Cabella (1998) p. 34.

7. Giornale del 1919, citato in Cabella (1998) p. 9.

8. Citato in Pianciola (2001), p. 34.

1948 al 1955⁹. Combatté attivamente il protezionismo, il capitalismo monopolistico e il centralismo statale di uno Stato interventista e assistenziale. Fu lui il maestro di Gobetti in materia di liberalismo. Sostenne Gobetti fin dal 1919 quando non era che uno studente di economia di 18 anni.

Un ruolo importante di iniziatore fu svolto anche da Gaetano Salvemini, storico meridionalista, attivo antifascista dopo l'assassinio di Matteotti nel 1924, esiliato prima in Francia, poi in Inghilterra e infine negli Stati Uniti. Salvemini incaricherà Piero di formare i *Gruppi d'azione degli Amici dell'Unità* di Torino. Gobetti diventerà così – a diciott'anni! – segretario generale della *Lega Democratica per il Rinnovamento della politica nazionale* e qualche anno dopo (nel 1922, all'età quindi di 21 anni!) Salvemini gli proporrà niente di meno che la direzione de *L'Unità*, che egli rifiuterà.

Uno dei debiti di Gobetti nei confronti di Salvemini dipendeva dal fatto che questi gli fece scoprire Carlo Cattaneo, il grande umanista milanese, direttore de *Il Politecnico* (prima rivista di economia e di scienze), repubblicano, liberale e federalista, difensore degli Stati Uniti d'Europa, del progresso, del lavoro e della democrazia attiva, che considerò in seguito come il suo principale precursore. Il suo realismo etico, il suo senso delle responsabilità, la sua difesa dell'iniziativa in economia, i suoi valori illuministi, erano dei modelli per Piero. Ma Cattaneo fu il grande perdente del *Risorgimento*, insieme a Giuseppe Mazzini che voleva instaurare la Repubblica.

Attraverso Cattaneo e altri, Gobetti ebbe accesso alla tradizione liberale francese dei fisiocratici¹⁰ e, in particolare al pensiero di quel teorico della politica industriale che era Jean-Baptiste Say¹¹.

Anche Gaetano Mosca, che fu suo professore, giocò un ruolo essenziale nella sua formazione con la sua teoria delle élites. Ne parleremo più avanti.

Piero Gobetti era un giovane liberale formatosi in gran parte da solo attraverso l'assidua lettura di Locke, Kant, Smith, Montesquieu, Mill, Taine, Spencer e Comte che considerava «a torto dimenticati». Il suo libro preferito era *On liberty* di John Stuart Mill, che considerava «il breviario del cittadino moderno» e che tradusse e pubblicò nella collana da lui diretta (vedi più avanti) con una eccellente prefazione di Luigi Einaudi.

9. Su Einaudi, si veda il capitolo di Enzo Di Nuoscio, *supra*.

10. Un altro filone è quello di Pietro Verri, grande illuminista liberale milanese della seconda metà del XVIII secolo che fu vicino ai fisiocrati (si veda più avanti).

11. Si vedano sull'argomento i lavori di Marco Enrico Luigi Guidi dell'Università di Pisa. Su Say, si veda *supra* il capitolo di Philippe Steiner.

1.3 *Il dibattito iniziale con il marxismo e il socialismo*

Siccome si sentiva legato soprattutto alla grande tradizione liberale («La concezione liberale della storia appare come l'orizzonte in cui s'inscrive la civiltà moderna»¹²), Gobetti polemizzò innanzitutto con i suoi amici marxisti. Durante tutta la sua breve esistenza, egli combatté «contro le astrattezze dei programmi di socializzazione», contro il socialismo di Stato e il collettivismo, che per lui non potevano che essere delle fonti di miseria, nella misura in cui mettono in crisi il sistema produttivo.

Dovette costantemente opporsi a un anti-illuminismo ideologico *generale*, sia di destra che di sinistra, in un quadro in cui Croce, con il suo idealismo speculativo, divenne l'oggettivo alleato di Gramsci, teorico della violenza proletaria. Per lui, il problema principale era che la giusta reazione al «fallimento del liberalismo» del *Risorgimento* poteva generare, oltre al fascismo, non solo la rivoluzione liberale, ma anche la rivoluzione proletaria. Gobetti e Gramsci hanno rappresentato in modo emblematico e geniale una contrapposizione fondamentale tipica del ventesimo secolo. In un contesto di questo tipo, il trionfo del liberalismo diventava nuovamente un'autentica sfida:

Chi vorrà raccogliere l'eredità del liberalismo dovrà rimeditare il problema.

Egli raccoglie questa sfida scrivendo la *Rivoluzione Liberale*. Gobetti considerava il marxismo economicamente falso, ma riteneva che la lotta di classe fosse una *forma naturale di conflitto* nelle società capitaliste; ciò perché, grazie al progresso tecnico e scientifico, diveniva possibile un progetto *non messianico* di emancipazione. Per lui, era in gioco una questione di forze storiche. Tuttavia, egli scisse completamente, come vedremo, la lotta di classe e il profetismo social-comunista integrandoli senza cadere in contraddizione nell'ambito di un programma illuminista per le élites.

1.4 *Attività culturali, politiche ed editoriali*

Fin da giovanissimo Piero Gobetti si impegnò in una serie di attività filosofiche, culturali, politiche ed editoriali riuscendo a trasformare costantemente le sue passioni in azione con una sbalorditiva energia. La lista di queste attività è veramente impressionante.

12. Polito (1993), p. 1746.

1.4.1 Le riviste

- *Energie Nove* (credo che il titolo sia stato in parte ispirato dalla *Vita Nova* di Dante che era uno dei suoi libri prediletti; come Dante, Gobetti era sostenitore di un impero universale garante della prosperità¹³). La pubblicazione debuttò il primo novembre 1918 (Gobetti aveva 17 anni e mezzo ed era al primo anno della Facoltà di Giurisprudenza). Egli la chiuse il 12 febbraio 1920 per “concentrarsi” sulla propria “opera”.
- La *Rivoluzione Liberale* che egli creò il 12 febbraio 1922 e che cessò di essere pubblicata l’11 novembre 1925 in virtù di un divieto del governo fascista.
- *Il Baretto* che egli creò il 23 dicembre 1924¹⁴. Si trattava di un supplemento liberale militante della *Rivoluzione Liberale* dedicato alla cultura e alla letteratura. La pubblicazione fu innagurata dal celebre editoriale intitolato *Illuminismo* che difendeva l’idealismo dei Lumi. L’ombra del martire fondatore si allunga in modo commovente sui numeri successivi, fino alla cessazione nel 1928.
- La collezione della *Rivoluzione Liberale*.
- Le *Critiche d’arte*, di letteratura e di pittura.

1.4.2 Le edizioni

L’attività editoriale di Piero Gobetti fu strabiliante. Fondò molto presto la sua casa editrice con l’amico pittore Felice Casorati (importante artista influenzato inizialmente dalla decadenza simbolista della Secessione Viennese, poi se ne allontanò per inventare, al di là del cubismo e del futurismo, un geometrismo pittorico «classico», metafisico e ascetico¹⁵) e l’editore Arnaldo Pittavino di Pinerolo. Il motto della casa editrice era «Τί μοι σύν δούλοισιν»,

13. Nel Panteon delle identificazioni giovanili di Piero, Dante gioca un ruolo essenziale. La sua futura moglie Ada è «la mia Beatrice» e, in un testo del 1921, parla dell’«aurora di un fecondo liberalismo». «In lui si conchiude il Medioevo, ma è del pari implicito il nuovo mondo: si concreta il cattolicesimo e s’annunzia l’aurora di un più fecondo liberalismo. (...) Sintesi del Medioevo, primo uomo moderno, Dante rappresenta per noi la disciplina e la serietà morale dello Stato. (...) Dante è la negazione della malattia della letteratura che ci ha tenuti oppressi e ancora ci opprime» (Citato in Cabella (1998), p. 28).

14. Si veda più avanti § 2.3.1, la nota biografica su Giuseppe Baretto.

15. Nato nel 1883 a Novara e morto nel 1963 a Torino, Felice Casorati fu uno dei pittori italiani più importanti del secolo. Studiò all’Accademia di Napoli e si insediò a Torino nel 1918. Premio Carnegie di Pittsburgh nel 1937, Grand Prix di Parigi nel 1938, Premio alla biennale di Venezia nel 1948, difese una concezione architettonica e razionale della pittura, ritornando, alla Piero della Francesca, a costruzioni ieratiche bidimensionali dopo gli eccessi del dinamismo futurista, evolvendo poi verso un periodo “metafisico” tridimensionale. Nella presentazione della sua opera alla Biennale di Venezia del 1924, Lionello Venturi ne fece un erede di Cézanne per l’architettura e la solidità dei corpi e lo oppose a Kandinsky. A proposito delle sue forme

«che ho a che fare io con gli schiavi» (qui il termine schiavo è inteso in un senso retorico del tutto inconsueto): una citazione tratta da una lettera di Alfieri del 28 marzo 1801¹⁶, suggerita da Augusto Monti e incisa da Casorati, vedremo perché, all'interno di un sigillo ovale.

Angelo Fabrizi ha ricostruito la storia di questo curioso motto¹⁷. Il primo gennaio 1801 Alfieri fu eletto all'Accademia delle Scienze di Torino. Quest'ultima era filo-francese, mentre Alfieri rifiutava totalmente la Rivoluzione e il Console Bonaparte, attentatori, secondo lui, dell'idea illuminista di Libertà. Di conseguenza, egli non voleva avere nessun legame con la Francia. In una lettera a Caluso del 28 marzo, spiega che rifiutò la nomina e la rispedì al mittente senza dare precisazioni. Egli scrive:

se ad essa avessi voluto rispondere, l'avrei fatto scrivendo intorno al non infrantato sigillo lasciato queste quattro sole parole, lacinizzando: Τί μοι σύν δούλοισιν .

La qualifica di «schiavi» riguarda, per Alfieri, i rivoluzionari francesi¹⁸, avendo la Rivoluzione moltiplicato «un tiranno in mille» e introdotto la peggiore delle schiavitù.

Anche Robert Paris ha commentato questo motto insistendo sul fatto che riguarda il problema della servitù volontaria poiché la peggiore tirannia non è né quella del conquistatore né quella del monarca ma quella in cui «il tiranno trae il suo potere dal popolo»¹⁹. La condanna di Alfieri della Rivoluzione francese viene così ripresa dal suo giovane ammiratore Gobetti come condanna del fascismo:

La strana vittoria del fascismo riporta in primo piano, per alcuni pensatori tra cui Gobetti, l'enigma che pone l'articolazione perversa unendo tirannia e servitù, o, in termini più moderni, forza e consenso²⁰.

In tre anni, la collezione pubblicò 115 volumi (!)²¹ di cui ricorderei in particolare:

ieratiche immobilizzate in una «sacra solitudine», afferma: «Casorati ha concentrato nella forma la sua volontà, ch'è d'acciaio».

16. Cap. IV, 29 della *Vita*.

17. Fabrizi (2003).

18. Si veda il *Misogallo* e le lettere del 1792-1803.

19. Paris (2004), p. 68.

20. Paris (2004), p. 67.

21. Ringrazio il *Centro Piero Gobetti* per avermi fornito la lista integrale delle pubblicazioni di Piero.

- La traduzione di *On Liberty* di John Stuart Mill fatta da Gobetti (con la prefazione di L. Einaudi di cui si è già detto).
- Le opere politiche di Luigi Einaudi: *Le Lotte del Lavoro*.
- Quelle di Giovanni Amendola: *Una battaglia liberale. Discorsi politici (1919-1923)*.
- Alcuni testi politici come *I problemi del giorno: il liberalismo* di Edoardo Giretti.
- Gli scritti storici di Gaetano Salvemini: *Dal patto di Londra alla pace di Roma*.
- Quelli di Francesco Ruffini: *Diritti di Libertà*.
- Quelli di Francesco Nitti: *La tragedia dell'Europa. Che farà l'America?, La Pace, La Libertà*.
- Quello di Giovanni Ansaldo, Angelo Crespi, Carlo Rosselli e altri: *Che cos'è l'Inghilterra?*
- Alcune opere di liberali protestanti come quella di Giuseppe Gangale: *Rivoluzione Protestante*.
- Alcune opere di liberali cattolici come Luigi Sturzo²², fondatore del Partito Popolare Italiano: *Popolarismo e fascismo, La Libertà in Italia e Pensiero antifascista* o Igino Giordani: *Rivolta cattolica*.
- Un'opera di Guido Zadei su *L'abate Lamennais e gli italiani del suo tempo*.
- Un'opera su *Il fondamento della filosofia giuridica di G.G.F. Hegel* di Alessandro Passerin d'Entrèves, prefazione di Gioele Solari, uno dei più eminenti professori dell'Università di Torino.
- Alcune opere su *Il pensiero di Carlo Cattaneo* di Bruno Brunello, *Vilfredo Pareto* di Alberto Cappa e sul liberalismo di Edoardo Giretti.
- Le sue opere (otto volumi!), tra le altre: *Felice Casorati - Pittore* (di cui fu lo scopritore)²³, *La filosofia Politica di Vittorio Alfieri*, uno degli eroi a cui dedicherà la tesi di Laurea sotto la direzione di Gioele Solari (tesi che apre la collezione), *Matteotti*, la letteratura russa: *Paradosso dello spirito russo* e due raccolte di *Opera Critica* a cui bisogna aggiungere la famosa opera postuma edita da Santino Caramella nel 1926, *Risorgimento senza eroi. Studi sul pensiero piemontese nel Risorgimento*.

22. Su don Sturzo, si veda *infra* il capitolo di Dario Antiseri, [N.d.C.].

23. È sempre emozionante ritornare alle origini di una leggenda. L'opera è così presentata: «Con questo volume ottimamente riuscito, che illustra l'opera di uno dei nostri artisti più singolari, la nostra casa comincia il suo programma di arte». Segue una lista impressionante di «primi giudizi» in una quindicina di giornali che lodano l'artista e il suo editore per un'opera «modello di buon gusto e di austera eleganza», «tecnicamente perfetto», che presenta «un artista originalissimo», «il più significativo pittore di oggi», «il più completo, il più organico».

- Alcuni scrittori abbastanza lontani dalle sue idee come il social-liberale troppo “dialettico” e “metafisico” Mario Missiroli di cui pubblicò *Il colpo di Stato* o Giuseppe Prezzolini (1882-1982), direttore de *La Voce* (1908-1913), il quale, idealista, modernista e bergsoniano, fu un punto di riferimento per gli intellettuali antipositivisti di ispirazione crociana²⁴. Piero pubblicò il suo *Io credo* e il suo saggio su *Giovanni Papini*.
- Alcuni romanzi come *l’Italia barbara* di un certo Kurt Eric Suckert noto più tardi come Curzio Malaparte.
- Alcune novelle come *Amedeo e altri racconti* di Giacomo Debenedetti, che diventerà uno dei più importanti saggisti italiani del secolo.
- Alcune poesie, in particolare quelle di Eugenio Montale: *Ossi di seppia*. Montale diventerà il più grande poeta italiano del xx secolo e vincerà il premio Nobel per la letteratura. Fu davvero “scoperto” da Gobetti.
- Altri poeti come Enrico Pea: *Rose di Sion* e Filippo Maria Pugliese: *Poesie* e un’opera di Maria Marchesini su Omero, un’*Antologia di poeti catalani contemporanei, 1845-1925* di Cesare Giardini, un saggio su *Il teatro tedesco del Novecento* di Leonello Vincenti e inoltre un’*Antologia della lirica tedesca contemporanea* di Elio Gianturco.
- Una traduzione di Goethe: *Fiaba* di Emma Sola. Un’altra di Longfellow: *La divina tragedia* di Raffaello Cardamone.
- E anche la traduzione del celebre testo di Lorentz sul Principio di Relatività!

Nel 1925, Piero Gobetti prese in considerazione l’ipotesi di fondare una casa editrice a Parigi con l’intenzione di far pubblicare «libri in francese ma di carattere europeo» e di favorire la diffusione della sua idea di creare gli Stati Uniti d’Europa. Per perseguire questo progetto iniziò a viaggiare tra Torino e Parigi. Tra i suoi principali contatti nella capitale francese vi erano Luigi Emery, corrispondente a Parigi de *Il Corriere della Sera*, i fratelli Vincenzo e Federico Nitti, Edoardo Giretti²⁵ e Giuseppe Prezzolini.

24. Michel Ostenc ha insistito sul ruolo essenziale che ebbe *La Voce* nella formazione di Piero. Il senso “protestante” dell’azione politica come ascetismo civico, austerità religiosa e morale sociale deriva dal concetto di libertà «come mondo morale in atto» che ha trovato in Prezzolini. Rendere di nuovo viva la cultura è indispensabile poiché la cultura esprime «la sconfitta civile e morale della borghesia», Ostenc (1985) p. 141.

25. Nato nel 1864 a Torre Pellice, Edoardo Giretti fu un industriale liberale e radicale, che si oppose in nome dell’individualismo ai dirigismi e ai corporativismi. Ralph Raico lo considera come il Richard Cobden italiano. È grazie a lui che la cittadina di Bricherasio vicino a Pinerolo ad Ovest di Torino è diventata la sede italiana della *Lega antiprotezionista*. Protestante molto vicino all’Inghilterra, ammiratore illuminista della scienza, crociato del libero scambio, pacifista e anticolonialista, condannava (come L. Einaudi) la «plutocrazia» dei monopoli e difendeva

1.5 *La leggenda*

Ciò che ha notevolmente contribuito a creare la leggenda di Piero Gobetti è stato non solo il fatto che egli ha partecipato, così giovane, ai più importanti dibattiti intellettuali, ma anche il fatto che egli ha frequentato i principali luoghi simbolici del potere del suo tempo. Vediamo qualche esempio.

1.5.1 Gli ambienti politici

Abbiamo già parlato dei legami di Gobetti con i suoi maestri Luigi Einaudi e Gaetano Salvemini. Tuttavia, ciò che ha contribuito di più a creare la sua leggenda sono stati i suoi legami con Antonio Gramsci, di dieci anni più anziano di lui. Si conobbero nel 1918 alla fine della guerra, quando Gobetti aveva solamente 17 anni! Si tratta di un autentico esempio di “vite parallele”: il liberale “eretico” e il comunista “originale” sono diventati in Italia, come afferma Sergio Caprioglio in *Perché Gobetti?*, un «binomio leggendario»²⁶. *Energie Nove*, la rivista di Gobetti, debutta il primo novembre 1918, *L'ordine Nuovo*, la rivista fondata da Gramsci, Angelo Tasca, Umberto Terracini e Palmiro Togliatti, schierata a difesa dei Soviet in Italia e tribuna dell'occupazione delle fabbriche, in particolare della Fiat, nasce il primo maggio 1919. Gobetti si rivelerà particolarmente sensibile alla dimensione “eroica” della Rivoluzione d'ottobre. Tuttavia, i suoi rapporti con i comunisti saranno molto tumultuosi. Polemizzò immediatamente, fin dal maggio 1919 (dunque proprio agli inizi di *Ordine Nuovo*), con Palmiro Togliatti, che lo definì, in un durissimo articolo del maggio 1919, un «parassita della cultura». Inizialmente Gramsci condivide la posizione di Togliatti, ma in seguito si avvicina a Gobetti e cerca di attirarlo dalla sua parte. Nel 1921 arriva persino a proporgli la critica teatrale di *Ordine Nuovo*! Sotto lo pseudonimo del suo eroe Giuseppe Baretta, Piero propone per alcuni mesi in questa rivista alcune interpretazioni di Ibsen e di Shakespeare e alcune critiche che riunirà poi nella sua opera sulla letteratura russa *Paradosso dello spirito russo*. Tuttavia, già dal febbraio 1922, dopo la nascita de *La*

gli imprenditori creatori di PMI. Nel 1901 pubblicò un'importante opera *Per la libertà del pane* in cui, sulla linea dei fisiocratici francesi, di Quesnay e di Turgot (si veda il capitolo di Philippe Steiner sulla questione del commercio dei grani), rifiuta la tesi secondo cui, anche per un settore vitale come quello del pane, il protezionismo fornisce migliori risultati del libero scambio. Fu eletto deputato nel 1913. Allo stesso tempo anticomunista e antifascista, secondo Gobetti fu uno di coloro i quali permisero la rinascita liberale italiana. Luigi Einaudi gli dedicò un importante articolo nel 1944 nella *Rivista di Storia Economica* (n. 6, 1).

26. Caprioglio (1993).

Rivoluzione Liberale, Piero si allontana da Gramsci che parte per Mosca come rappresentante del PCI all'Internazionale²⁷.

1.5.2 Gli ambienti culturali

È necessario sottolineare anche l'importanza delle relazioni instaurate da Gobetti con l'insieme degli ambienti culturali dell'epoca: nel campo della pittura col suo grande amico Felice Casorati, autore di ritratti molto celebri; in quello della poesia con Eugenio Montale, ecc. (si veda più in alto).

1.5.3 Il crimine di Mussolini

Evidentemente l'aura leggendaria attorno a Piero Gobetti è stata incrementata dal suo scontro frontale con Mussolini che ne fece un martire. Dopo l'assassinio del deputato Giacomo Matteotti, Gobetti condannò senza esitazioni il nuovo regime. In quello stesso anno egli pubblicò un testo a riguardo ed utilizzò i contatti degli *Amici della Rivoluzione liberale* per chiedere, puramente e semplicemente, le dimissioni del Duce. Il primo luglio 1924, Mussolini indirizzò al Prefetto di Torino il seguente telegramma personale:

Prego informarmi e vigilare per rendere nuovamente difficile vita quello insulso oppositore governo e fascismo.

Il 2 settembre 1924 Gobetti attaccò violentemente il regime. Il 5 settembre venne selvaggiamente aggredito da alcuni sicari con conseguenze che poi si riveleranno mortali. Il 2 dicembre costituì la rete degli *Amici della Rivoluzione liberale* in tredici grandi città e il 23 dicembre lanciò *Il Baretti*. Dopo il colpo di Stato del 3 gennaio 1925, che portò alla dissoluzione dei partiti e dei sindacati e alla creazione dei tribunali speciali, la *Rivoluzione liberale* fu più volte sequestrata per diffamazione nei confronti della corona e del regime. Il 16 novembre 1925 la rivista venne soppressa dal Prefetto e a Gobetti venne vietata qualsiasi attività editoriale. In dicembre Gobetti si rifugiò a Parigi e andò ad abitare in un piccolo albergo insalubre al numero 31 di rue des Écoles (attualmente l'hotel Sully Saint Germain). Il 28 dicembre nacque suo figlio a Torino dove la moglie Ada Prospero era rimasta nell'attesa di trasferirsi a Parigi. Il 6 febbraio Gobetti iniziò a soffrire molto dei postumi dell'aggressione e fu trasferito da alcuni amici in un albergo più confortevole, in rue de Vaugirard, vicino al Senato. L'11 febbraio 1926 le sue condizioni

27. Esistono alcune testimonianze di uno degli amici intimi di Piero, Andrea Viglongo, anche lui amico di Antonio Gramsci, che all'inizio seguì quest'ultimo e in seguito se ne separò per aderire, nel 1923, a *Rivoluzione Liberale*.

si aggravarono e il 13 fu trasportato d'urgenza in una clinica in rue Piccini vicino al Bois de Boulogne²⁸ dove ritrovò Giovanni Amendola, anche lui vittima di un attacco fascista²⁹, e dove morì nella notte tra il 15 e il 16 febbraio 1926. Luigi Emery inviò un telegramma ad Ada: «Piero gravissimo. Venite subito. Emery». Con l'aiuto dei suoi amici liberali e socialisti, Francesco Nitti, ex Presidente del Consiglio, anche lui in esilio, e Giuseppe Prezzolini, egli fece seppellire Gobetti nel cimitero del Père Lachaise, vicino al Muro dei Federati. Francesco Nitti aveva accolto calorosamente Gobetti a Parigi e aveva contattato il professore di economia Gaston Jèze³⁰ allo scopo di creare una nuova rivista in francese che Gobetti avrebbe dovuto dirigere. Egli fece pubblicare da *Le Quotidien* il telegramma di Mussolini³¹. Nitti era stato criticato da Gobetti che lo considerava certamente il migliore dei riformisti, ma solo un riformista. Tuttavia, Nitti finì per considerare Piero come un figlio. In una lettera del 24 febbraio 1926 al Ministro degli Affari Esteri belga Emile Vandervelde, egli testimonia che Piero

era lo scrittore italiano più intelligente della nuova generazione³².

La sua testimonianza è commovente:

Gobetti è uno dei più grandi italiani che avrebbe, se la morte non lo avesse troncato ancor nella prima giovinezza, lasciato di sé traccia profonda. [...] Io potrò ricordare, quindi, la vita eroica e dolorosa di Gobetti come tra le più pure e migliori di un tristissimo periodo³³.

1.5.4 Gobetti e Parigi

Non è un caso se Gobetti decise di andare in esilio a Parigi. Innanzitutto a quell'epoca Parigi era uno dei principali luoghi di rifugio degli antifascisti italiani, in particolare piemontesi. Questi ultimi

28. Situata nei pressi della porta Maillot, la rue Piccini collega Avenue Foch e Avenue Malakoff.

29. Ricordiamo (si veda in alto) che anche Giovanni Amendola morì in seguito alle ferite riportate.

30. Gaston Jèze (Tolosa 1869 - Deauville 1953) fu uno dei più importanti professori di diritto pubblico francesi, esperto in problemi finanziari. I suoi *Principes généraux du droit administratif* (Dalloz) costituiscono ancora oggi un riferimento come opera fondatrice del diritto pubblico che definisce lo status dei servizi e degli agenti pubblici.

31. Si veda CPG (1985), pp. 190-195.

32. Citato in Padulo (1985), p. 190.

33. *Ibidem* pp. 194-195.

scelsero la Francia come terra d'esilio per affinità remote, per antica dipendenza culturale e per tradizione di relazioni economiche³⁴.

In secondo luogo, Parigi aveva un interesse strategico vitale per l'azione politico-culturale europea che Gobetti voleva svolgere. Vi incontrò: Paul Painlevé, animatore del *Cartel del gauches*³⁵, Benjamin Crémieux (esperto di letteratura italiana di cui presentò e commentò approfonditamente i migliori contributi nella *Nouvelle Revue Française* (NRF) degli anni '20) che recensì le sue opere nel giornale *Europe nouvelle*, Edouard Berth che gli chiese di presentare la sua opera *Guerre des États ou guerre des classes* ne *La Rivoluzione liberale*. Incontrò anche lo scrittore e musicista belga Léon Kochnitsky che era stato segretario di D'Annunzio a Fiume, legato alla NRF e grande ammiratore della sua rivista³⁶.

Inoltre, come ha sottolineato Ersilia Alessandrone Perona, per Gobetti la Repubblica francese era un modello di passaggio al capitalismo attraverso una "Riforma" non protestante; la storia francese confermava, per Gobetti, la validità della tesi weberiana riguardo alla possibilità di un capitalismo liberale universale (si veda più avanti).

In Francia è riuscito perfettamente l'esperimento della Riforma senza calvinismo³⁷.

Secondo lui, il regime repubblicano francese era un regime solido, in un certo senso "cattaneano" (il *Risorgimento* realizzato!), laico liberale, parlamentare, senza "avventure" politiche o finanziarie, con una classe dirigente politicamente raffinata che era riuscita a trasformare una piccola borghesia economicamente arretrata dalla piccola proprietà terriera alla «grande democrazia moderna del capitalismo». Per Gobetti la Francia mostrava la validità (ma forse la sua è stata una visione un po' troppo ottimista³⁸) della sua tesi secondo cui le rivoluzioni possono e devono essere al servizio del capitalismo. Da una parte, l'economia liberale s'impone e dall'altra il popolo vi aderisce poiché

34. Perona (1985), p. 111.

35. Paul Painlevé (5 dicembre 1863- 29 ottobre 1933) era un matematico di grande rilievo. Importante uomo politico, fu, fra altro, Presidente del Consiglio dal 17 aprile al 22 novembre 1925.

36. Si veda Perona (1985).

37. "La Francia Repubblicana", *Rivoluzione Liberale*, III, 21, 20 maggio 1924.

38. La tesi di Gobetti è falsa per quanto riguarda la Convenzione e il Terrore, la Restaurazione e il Terrore bianco, la Rivoluzione del 1948, l'inizio del Secondo Impero o la Comune, ma è abbastanza esatta per le riforme di Necker e Turgot, la Costituente, la Monarchia di Luglio, il secondo Impero liberale del dopo 1860 o l'inizio della III^a Repubblica (Costituzione del 1875).

di istinto, gli uomini accettano l'inferno della civiltà moderna a patto di conquistarsi questa dignità e questo senso di sovranità³⁹.

Fedele alla sua visione, Gobetti ammirava la Francia della III Repubblica non per i suoi grandi principi ma per la sua carta costituzionale e per il fatto che in essa era in atto un processo di costituzione di nuove élites attraverso una lotta di persone, gruppi e idee. La Costituzione del 1875 permetteva, secondo lui, di associare un quadro politico liberal-conservatore con l'autonomia della società civile, il che permetteva di sostituire i notabili con élites democratiche⁴⁰. Tuttavia, egli riconosceva anche che la guerra aveva bloccato questo processo portando i ceti medi defraudati ad alienarsi e a patire la sottomissione ad uno Stato centralizzato:

La strapotenza del potere centrale riduce le classi medie a funzioni parassitarie; le rende burocratiche e schiave⁴¹.

1.5.5 La vita sentimentale

Anche la vita sentimentale di Gobetti è diventata leggendaria. Va detto che il suo *amour passion* nei confronti della moglie Ada Prospero, nato nel 1918, fu eccezionale e molto commovente. La storia del loro amore è stata pubblicata con il titolo *Nella tua breve esistenza* – questa è una frase del *Diario* di Ada datata 16 febbraio 1926, giorno della morte di Piero; Luca Ronconi ne ha tratto una bella rappresentazione teatrale per il Teatro Stabile di Torino messa in scena nel 1996, in occasione dell'omaggio al settantesimo anniversario della scomparsa dell'eroe, nel quadro della presidenza italiana dell'Unione europea.

1.5.6 L'attualità del pensiero gobettiano

In Italia il pensiero potente ed originale di Gobetti è considerato sempre attuale, «perenne» per riprendere il bel termine di Norberto Bobbio; a volte esso viene anche mitizzato. Dopo la caduta del comunismo, esso è anche acquisito importanza come alternativa credibile a questo sistema. La riedizione della *Rivoluzione liberale* nel 1995 fu un avvenimento di grande importanza. Paolo Flores d'Arcais, che ne ha scritto la prefazione, ha parlato di «profetismo» di Gobetti

39. Citato in Perona (1985), p. 124.

40. Si sa che il discepolo di Benjamin Constant, Edouard Laboulaye (1811-1883), il cui modello erano gli Stati Uniti (fu all'origine dell'Unione Franco Americana e della statua della Libertà di Eiffel-Bartholdi), ebbe un ruolo molto importante nell'elaborazione della Costituzione del 1875.

41. «L'Italia nell'Europa conservatrice», *Rivoluzione liberale*, IV, 32, 13 settembre 1925.

in *Gobetti, liberale del futuro*. Non si contano più i convegni, le tavole rotonde, le manifestazioni che hanno coinvolto eminenti personalità in ambito accademico, culturale e politico (Presidenza della Repubblica, del Senato, ecc.) dedicati a questa giovane meteora diventata un riferimento, come se avesse dominato una o più generazioni alla stregua di un Gramsci, di un Einaudi o di un Croce⁴².

Esiste un'enorme rassegna stampa su "il ritorno a Gobetti" in seguito a questa riedizione del suo libro. Citiamo, tra tanti altri, Bruno Quaranta, "Il ritorno di Gobetti", "La Stampa", 20-5-1995, "L'Unità", 2-6-1995; Marcello Veneziani, "Falce e mercato, la sinistra liberale", "La Repubblica", 4-6-1995; Ezio Mauro *Corriere della Sera* 1995; Carlo Dionisotti, "La Stampa", 14-2-1996, "Corriere della Sera", 6-6-1996. Molti sono gli osservatori che stigmatizzano l'*ossimoro* prodotto dall'accostamento dei termini "Rivoluzione" e "Liberalismo". Le valutazioni vanno dalla difesa di un "recupero" neocomunista di Gobetti alla denuncia di questo recupero da parte, ad esempio, di Domenico Settembrini, professore di Storia Politica all'Università di Pisa. Antimo Negri ("La Stampa", 28-6-1995) è insorto contro l'uso strumentale di Gobetti fatto dalla sinistra italiana vicina a "Micromega", la rivista di Flores d'Arcais. Tuttavia, egli sottolinea anche che questo "recupero" è una conseguenza dell'ecllettismo che caratterizza il pensiero del giovane Gobetti, sottomesso a troppe influenze contraddittorie. Condividiamo la critica di Negri contro l'interpretazione social-liberale di Gobetti, ma non l'idea secondo cui il suo pensiero sarebbe stato contrassegnato da un eccessivo ecllettismo. Come vedremo in seguito, il pensiero di Gobetti non è né ecllettico né sincretico, ma originale e coerente e, se Piero fosse vissuto più a lungo, il suo pensiero sarebbe diventato senza dubbio un punto di riferimento. Come ha sottolineato Vincenzo Ferrari⁴³,

se leggiamo Gobetti attentamente [...], ci imbattiamo in una persona straordinariamente più lucida, razionale, rigorosa dei giovani della sua età. [...] Fondamentalmente, il pensiero di Gobetti è di una sorprendente e razionale maturità.

La diffusione a livello internazionale di questo pensiero è stata garantita da alcune traduzioni. La traduzione francese di Marilène Raiola (Allia, 1999) è stata presentata a Parigi da Giovanni Spadolini in occasione di una seduta eccezionale al Senato; la traduzione inglese di William McCuaig, con la prefazione di Nadia Urbinati, è stata pubblicata dalla Yale University Press nel 2000.

42. Ci permettiamo di citare il Convegno tenutosi il 23 febbraio 1996 all'Istituto culturale Italiano di Parigi a cui abbiamo avuto il piacere di partecipare.

43. Ferrari (1996).

In Francia è soprattutto a Robert Paris che si deve, a partire dal 1994, una riflessione su Gobetti⁴⁴. In seguito Michel Ostenc e Monique Lemaire gli hanno dedicato alcuni lavori⁴⁵. Michel Cessac ha, dal canto suo, fatto un'analisi semiotica, enunciativa e stilistica del testo di Gobetti⁴⁶.

1.5.7 Il Centro Piero Gobetti

Il *Centro Piero Gobetti*, sito a Torino al numero 6 di via Fabro, nella casa occupata da Gobetti dopo il suo matrimonio, ha celebrato la memoria di questo autore sino ad oggi grazie alla famiglia, ad alcuni discepoli e al sostegno del suo Presidente Norberto Bobbio, il più importante “social-liberale” italiano del dopoguerra.

Fondato da Ada Gobetti nel 1961, è diretto da Carla e Paolo Gobetti (il figlio e la nuora), animato da Pietro Polito, tale Centro ha avuto tra i suoi membri personalità come Norberto Bobbio, Felice Casorati, Eugenio Montale, Franco Venturi o Alberto Cabella (che è stato vice direttore dell'Istituto Italiano di Cultura a Parigi).

Il Centro dispone di una biblioteca di più di 50 000 opere che conserva i preziosi fondi del *Partito d'Azione* (5.500 documenti) e raggruppa diversi altri fondi d'archivio. La biblioteca è di grande valore anche perchè Norberto Bobbio ha donato ad essa la sua biblioteca personale (27.000 volumi e 8.000 documenti). Il Centro organizza molte conferenze, seminari e mostre così come altre attività culturali e ha intrattenuto, fin dalla momento della sua creazione, stretti legami con personalità politiche del calibro del Presidente della Repubblica Sandro Pertini e del Presidente del Consiglio Giovanni Spadolini (già citato nell'introduzione)⁴⁷.

2. IL CONTESTO E LA STORIA DELLE IDEE

2.1 *L'equazione fondamentale del liberalismo gobettiano*

Queste prime considerazioni sulla folgorante parabola di Piero Gobetti mostrano come egli fosse, per il suo pensiero, per la sua azione politica e per il suo investimento editoriale, un illuminista europeo difensore del liberalismo. Per lui, il liberalismo era una componente dell'illuminismo umanista euro-

44. Si veda Paris (1968).

45. Si vedano Ostenc (1983) e Lemaire (1978).

46. Si vedano Cessac (2004) e (2005).

47. Vedi il sito www.erasmo.it/centrogobetti/home.html.

peo e soprattutto un principio *metapolitico*. La sua difesa del capitalismo e di industriali come Giovanni Agnelli o Henry Ford andavano di pari passo, da una parte, con una straordinaria fiducia nell'intelligenza umana e nel progresso tecnologico e scientifico e, dall'altra, con un eroismo morale e politico di stampo piuttosto calvinista.

Da questo punto di vista, egli era radicalmente opposto all'idealismo hegeliano e alle sue interpretazioni materialiste sfociate nel comunismo. Erede degli Idéologues francesi, di Condorcet, di Turgot, di Jean-Baptiste Say, di Frédéric Bastiat e di Benjamin Constant, Gobetti credeva nella *civiltà industriale della produzione* e nelle democrazie anglosassoni del lavoro fondate sulla "religione" dell'autonomia, dell'iniziativa individuale, della responsabilità personale e della proprietà. Come ricorda Alberto Cabella, il suo modello era la Fiat,

uno dei pochi stabilimenti anglosassoni, moderni, capitalistici che vi siano in Italia⁴⁸.

Secondo Gobetti, il liberalismo come modo *metapolitico* di funzionamento non era riducibile alla dottrina del libero scambio commerciale; dottrina che egli chiama, come Croce, «liberismo». Per lui, la civiltà industriale della produzione era qualcosa che andava ben al di là del mondo del commercio.

In breve, Gobetti era un weberiano italiano, cosa di per sé già abbastanza eccezionale. O meglio, era *più che weberiano*. Si può comprendere la sua posizione solo se si comprende quella che chiamo la sua *equazione fondamentale* che giustifica il fatto così particolare e apparentemente così strano che egli usò assieme i termini «liberalismo» e «rivoluzione»:

lo spirito della democrazia protestante è identico con la morale liberistica del capitalismo e con la passione libertaria delle masse⁴⁹.

L'equazione "spirito della democrazia protestante" = "morale liberistica del capitalismo" è l'equazione di Weber. Gobetti aggiunge a questa equazione un'altra equazione: "spirito della democrazia protestante" = "passione delle masse per la libertà". È a questa seconda equazione che è legata la dicotomia tra gli aggettivi *liberistico* e *liberale* che ha prodotto molti equivoci. Un esempio, come vedremo più dettagliatamente in seguito, è legato al fatto che Gobetti criticava profondamente un certo tipo di borghesia. Tuttavia, la sua critica muoveva da un punto di vista opposto rispetto a quello marxista: se la

48. Cabella (19989, p. 183).

49. In "Il nostro protestantesimo", ripreso in Cabella (1998).

borghesia italiana è “cattiva” è perché non è abbastanza weberiana, ossia non abbastanza capitalista! Gobetti criticherà in seguito anche le utopie socialiste. Un'altra fonte di equivoco è il fatto che egli fa sovente riferimento ai concetti politici di liberazione e di emancipazione.

Il punto è che, essendo radicalmente liberale, Gobetti era, al contrario di molti liberali puramente “economisti”, fortemente preoccupato dal problema della giustizia sociale. Questo punto è stato riassunto molto bene da Pietro Polito nell'analisi che ha fatto de *La Rivoluzione liberale*⁵⁰, dove mostra che Gobetti difende non solo il concetto di uno stato liberale radicalmente laico, «limitato nei suoi poteri» e che «si arresta di fronte ai diritti inalienabili dell'individuo ivi compreso il diritto di proprietà»; non solo i fondamenti di un'economia liberale anticollectivista fondata sull'iniziativa individuale, ma anche il fatto che l'iniziativa imprenditoriale deve poter venire da tutte le classi sociali. La sua morale liberale fondata sull'educazione alla responsabilità e all'autonomia richiede uno Stato che garantisca non solamente la libertà individuale, ma anche la libera competizione *dei soggetti collettivi*:

Per impedire che lo stato liberale si trasformi nel suo contrario, occorre favorire l'iniziativa popolare attraverso la libera competizione tra gruppi, le associazioni, i movimenti, i partiti.

Vedremo in che senso questa *concorrenza fra gruppi* sia centrale nella filosofia politica di Gobetti e come sulla base di essa egli possa difendere la paradossale possibilità di integrare la lotta di classe nella logica storica del capitalismo.

In quella che Gobetti chiamava «la civiltà liberale», la libertà non era dunque divisibile e riguardava sia l'economia che la politica, la società e la cultura. E' per questo che egli riteneva che il liberalismo potesse imporsi storicamente soltanto coinvolgendo i popoli e iscrivendosi nel solco della passione democratica delle masse per la libertà⁵¹. Su questo punto si ispirava peraltro a Jacob Burckhardt, lo storico svizzero autore de *La Civiltà del Rinascimento in Italia* (1860) e inventore del termine “Rinascimento”⁵².

Bisogna sottolineare un aspetto essenziale dell'“equazione fondamentale” gobettiana. In Gobetti la libertà come *autonomia* è il principio primo, ma implica l'uguaglianza attraverso una deduzione che richiama in maniera

50. Polito (1993).

51. Era già il problema di Sismondi come ha mostrato Alain Laurent nel capitolo dedicato a Benjamin Constant e al gruppo di Coppet.

52. Nato nel 1818 e morto nel 1897, Jacob Burckhardt era un esperto di storia della Grecia. Ha introdotto la famosa tesi sull'«irrazionalismo» greco. Fu uno dei maestri di Nietzsche.

sorprendente la deduzione trascendentale dell'imperativo categorico in Kant. Come nota Vincenzo Ferrari⁵³.

L'unico modo sensato di stabilire una linea di demarcazione tra due soggetti che desiderino entrambi estendere al massimo la libertà di questa natura è [...] trattarli in modo uguale.

Gobetti è categorico su questo punto nella sua valutazione anticomunista della condizione operaia:

Il problema del movimento operaio è un problema di libertà e non di uguaglianza sociale.

Come ha sottolineato Norberto Bobbio, Gobetti ha sempre criticato

ogni forma di democratismo astratto che pregia sopra ogni cosa l'uguaglianza⁵⁴.

Per lui, infatti l'autonomia era la categoria fondamentale di una civiltà dell'attività fondata sull'iniziativa economica, il che spiega la sua avversione nei confronti dell'alienazione causata dall'eteronomia all'interno di uno Stato assistenziale.

2.2 *Liberalismo, antifascismo, e socialismo*

Vedremo più avanti qual è l'operazione teorica originale che ha permesso a Gobetti di coniugare il capitalismo e le aspirazioni di emancipazione dei soggetti. In ogni caso, è certo che la sua concezione "rivoluzionaria" e la sua partecipazione attiva a un fronte comune di resistenza antifascista con amici comunisti come Gramsci hanno portato la maggior parte dei suoi discepoli e degli studiosi a distorcere notevolmente il senso della sua teoria interpretandola come una forma di liberal-socialismo. Basti pensare a come movimenti militanti come *Giustizia e Libertà* e il *Partito d'Azione* si siano ispirati a lui. Ed è proprio per questo che molti liberali italiani contemporanei non lo considerano un liberale.

Questi due movimenti riprendono da Gobetti la sua interpretazione del *Risorgimento*, le sue tesi sull'assenza di una Riforma in Italia e sul fascismo come "autobiografia" della nazione italiana (il fascismo è stato possibile solo

53. Ferrari (1996).

54. Prefazione a Pianciola (2001), p. 9.

perché l'Italia “romana” era rimasta, al contrario dell'Italia del Nord, *pre-capitalista*; si veda più avanti la parte 3.5.4), la sua critica della “pessima” borghesia non liberale, clientelare, “corsara” e avida di uno Stato assistenziale da sfruttare. L'interpretazione di queste tesi alla luce di una visione socialiste-ggiante non prende in considerazione il fatto che, molto rapidamente (fin da *Energie Nove*, nel luglio 1921) e con una lucidità quasi profetica dovuta alla sua conoscenza approfondita dei teorici liberali, Gobetti diagnosticò l'inevitabile fallimento della rivoluzione sovietica:

L'esperimento marxista in Russia è certamente fallito; le vecchie obiezioni dell'economia liberale sono più ferme che mai, contro tutti i fautori delle statizzazioni⁵⁵.

Vincenzo Ferrari ha chiarito la verità. Evidentemente, e fortunatamente, Gobetti aveva degli «ardori giovanili» e delle «posizioni romantiche», ma ciò non toglie che

Gobetti è un liberale a tutto campo, [...] in tutti i sensi della parola,

un discepolo del Mill di *On Liberty* e dei *Principles of Political Economy*, un discepolo dell'Einaudi della teoria normativa del mercato. Non è affatto un falso liberale più o meno che mai cripto-marxista, come hanno suggerito alcuni studiosi. Non vi è nel suo pensiero l'idea di un superamento messianico del conflitto di classe. Gobetti considera la “classe operaia” come un “gruppo-ceto emergente”; la sua visione non ha nulla a che vedere con il concetto marxista di “dittatura del proletariato”.

2.3 *Le correnti di pensiero analizzate da Gobetti*

Prima di analizzare più in dettaglio le tesi de *La Rivoluzione liberale*, spendiamo qualche parola per richiamare le numerose correnti di pensiero su cui Gobetti ha meditato nell'elaborazione della sua opera.

2.3.1 Gli eroi illuministi

Nel suo Pantheon, Gobetti collocava molto in alto alcune personalità dell'Illuminismo. Citiamo in particolare Alberto Radicati (1698-1737), conte di Passerano, confidente di Vittorio Amedeo II, antipapista, esiliato in Inghilterra e autore di scritti, pubblicati in Olanda, in favore di una politica laica e liberale – scritti secondo cui la critica della Curia romana doveva essere

55. Cabella (1998), p. 89.

alla base della revisione delle idee politiche. Radicati morì in solitudine e povero. Gobetti lo considerava

il primo nobile clamorosamente ribelle allo spirito di casta, [...] il primo illuminista della penisola..

Citiamo anche:

- Giuseppe Baretta (di cui, come abbiamo già visto, utilizzerà il nome per dare un nome alla sua ultima rivista e alla sua casa editrice), illuminista e letterato piemontese liberale, riformatore, costretto all'esilio a causa delle persecuzioni⁵⁶.
- Pietro Giannone (nato il 7 maggio 1676 a Ischitella vicino a Napoli, morto il 17 marzo 1748 a Torino), esperto di diritto e di storia politica, autore *Dell'istoria civile del regno di Napoli* (1723), che criticava aspramente la Curia romana. Il suo perseverare nella critica nei confronti di Roma lo portò ad essere messo all'indice e alla scomunica⁵⁷.
- Giambattista Vasco (10 ottobre 1733 - 11 novembre 1796), figlio del Sovrintendente della Casa Reale, il conte Giuseppe Nicolò, era domenicano e teologo. Liberale ammiratore di Turgot e di Adam Smith, era anche un esperto di educazione e un difensore di una libera concorrenza tra scuole pubbliche e professori privati.

È importante ricordare che la Casa Savoia perseguitò i riformatori piemontesi, Baretta, Radicati, Giannone, ma anche, ad esempio, Carlo Botta⁵⁸ (il Verri piemontese⁵⁹) e il conte Francesco Dalmazio Vasco (il fratello di Giambat-

56. Nato a Torino nel 1719, morto a Londra nel 1789, Giuseppe Marc'Antonio Baretta fu uno dei più importanti letterati e polemisti italiani. Visse a Milano, Venezia e Londra (dove divenne amico di Samuel Johnson). Molto legato ai circoli letterari d'oltre Manica fin dal 1751, scrisse un *Dictionary of the English and Italian Languages* che rimase, nel suo campo, il principale riferimento fino all'inizio del xx secolo. Nel corso degli anni 1760-1762 viaggiò a lungo in Francia e in Spagna. Nel 1763, fondò *La Frusta letteraria*, celebre rivista letteraria bimestrale, molto critica e pamphlettistica, che gli valse una grande notorietà in tutta Europa. Era uno scrittore e lessicografo autore di una grammatica italiana e di un dizionario di autori italiani.

57. Costretto a lasciare Napoli a causa della sua scomunica, Giannone sarà accolto a Vienna dall'Imperatore Carlo VI. Si recherà poi a Venezia nel 1744, ne sarà espulso e si ritroverà a Ginevra dove comporrà il suo pamphlet anticlericale *Il triregno ossia del regno del cielo, della terra e del papa*. Arrestato e imprigionato, fu portato a Torino dove morì.

58. Carlo Giuseppe Guglielmo Botta (1766-1837) era un torinese bonapartista. Raggiunse la Francia nel 1795 e ritornò in Italia con l'esercito francese. Grande ammiratore dell'Imperatore, prese la nazionalità francese.

59. Pietro Verri (1728-1797) fu un celebre illuminista lombardo. Proveniente a una grande famiglia milanese (il padre fu Reggente del Consiglio Supremo d'Italia nel 1753), voleva creare

tista), condannato all'ergastolo da Vittorio Amedeo III per aver pubblicato, nel 1791, il *Saggio su una forma di governo legittimo e moderato da leggi fondamentali* che auspicava una riforma costituzionale.

2.3.2 Il protestantesimo

In quanto liberale weberiano convinto da *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Gobetti era vicino ad alcuni *milieux* protestanti e ha scritto un celebre articolo, *Il nostro protestantesimo*. Nel suo articolo apparso sul giornale *Réforme*, "Piero Gobetti pensatore eretico", dedicato alla traduzione francese della *Rivoluzione liberale*, Eric Vial ha analizzato i rapporti di Gobetti con la religione e la sua critica del cattolicesimo romano tradizionale, conservatore e reazionario. Come spiega Vial, Gobetti

se la prende [...] con una dottrina dell'autorità, della gerarchia e dell'ordine, a cui oppone la ben più necessaria libertà. [...] In realtà in lui la parola chiave è "eresia". La usa spesso, senza mai dimenticare che, in greco, questa parola rinvia al fatto di "scegliere".

In Italia la sua posizione appariva, chiaramente, molto particolare; tra l'altro, egli intrattenne strette relazioni con Giuseppe Gangale, direttore di *Conscientia*, rivista che proponeva la Riforma come base di una «rinascita spirituale» dell'Italia⁶⁰. Come afferma Vial, *Conscientia* era erede di

una vera élite dirigente. Si separò dall'assolutismo illuminato austriaco (che tuttavia gli aveva permesso di accedere alle più alte cariche) e fu uno dei principali precursori del *Risorgimento*. Negli anni 1760 pubblicò Cesare Beccaria nel suo giornale *Il Caffè*. Fu vicino a Rousseau, di cui ammirava il *Contratto Sociale*. Nel 1768 pubblicò le *Memorie storiche sull'economia politica dello Stato di Milano*, poi nel 1769 le *Riflessioni sulle leggi vincolanti il commercio dei grani* nel quale, da utilitarista, concorda con i fisiocratici sul *laissez-faire*. Nel 1771 esaltò la libera impresa con le sue *Meditazioni sull'economia politica*. Prima di morire, ebbe il privilegio di essere nominato da Bonaparte nel 1796, alla nuova municipalità di Milano. Fu uno dei precursori della rivoluzione marginalista.

60. Nato a Cirò Marina il 7 marzo 1898 e morto a Muralto (Svizzera) il 13 maggio 1978, Giuseppe Gangale ha avuto un percorso atipico di teorico protestante neocalvinista e di linguista. Autore di una tesi di Laurea, nel 1922 a Firenze, sui *Pensieri* di Pascal, vive, negli anni 1921-1925, tra Firenze, Napoli, Roma e Torino. Nel 1923 crea, nel contesto della Chiesa Battista di Roma, l'importante rivista *Conscientia* e nel 1925 pubblica, edito da Gobetti, la sua *Rivoluzione protestante*. In Italia fu uno dei più importanti diffusori del pensiero di Karl Barth e nel 1927 scrisse un libro su Calvino. Dal 1929 al 1933 fu il direttore della collezione *Doxa* dedicata alla critica storica, religiosa e filosofica. La collezione fu censurata dal regime nel 1933 e Gangale emigrò in Svizzera. Nel 1936 rifiutò di collaborare con la propaganda italiana e si recò nei Paesi nordici. Essendo allo stesso tempo un filosofo e un linguista studioso dell'indoeuropeo, divenne in questo contesto, anche un esperto di lingue nordiche come il lettone, l'estone e il faroese. Bloccato in Danimarca dopo l'invasione della Polonia da parte di Hitler, vi iniziò una

tutti gli sforzi storici fatti per far entrare in Italia le idee di tolleranza, di libero arbitrio, di moralità produttrice e di libertà politica.

Gangale aveva riunito intorno a sé molti importanti intellettuali come, ad esempio, il filosofo Antonio Banfi (che diventerà il Cassirer italiano)⁶¹.

2.3.3 Il cattolicesimo liberale “eretico”

Benché nutrisse grande ammirazione soprattutto per la Riforma e benché criticasse la rigidità dottrinale del cattolicesimo romano, Gobetti si è molto interessato anche del pensiero di alcuni grandi rappresentanti del cattolicesimo liberale “eretico” e anticlericale. Bisogna ricordare soprattutto:

Luigi Sturzo, che fu per lui il «messianico del riformismo» e anche «il riformista del messianismo»⁶². Fino al 1922 Gobetti fu abbastanza ostile nei confronti del fondatore del Partito Popolare, ma in seguito lo sostenne fermamente per via della sua evoluzione «eretica» verso il liberalismo. Bisogna ricordare anche:

Lucien Laberthonnière, di cui Gobetti tradusse, scrivendone l'introduzione, *Il Realismo cristiano e l'idealismo greco*⁶³.

seconda vita come professore ad Aarhus (la seconda città universitaria dopo Copenhagen). Nel 1950 il grande linguista Vigo Brøndal (il fondatore, insieme a Jakobson e Hjelmslev, dello strutturalismo linguistico) lo chiamò a Copenhagen dove divenne professore nel famoso Istituto di Glottologia e dove lavorò anche sull'albanese. Divenne cittadino danese nel 1956.

61. Su Banfi, si veda Petitot (1987).

62. Nato nel 1871 a Caltagirone (Catania) e morto nel 1959 a Roma, Luigi Sturzo fu ordinato prete nel 1894. Era un esperto di scienze sociali politicamente ostile sia al capitalismo liberale che porta al monopolio, sia al social-comunismo che porta alla dittatura. Fondò nel 1919 il *Partito Popolare Italiano*, precursore della *Democrazia Cristiana*. Condannato all'esilio dal regime fascista, si rifugiò prima a Londra (fino al 1940), poi a New York, da dove ritornò nel 1946. Si alleò allora con i monarchici contro i comunisti, il che fece scoppiare accese polemiche all'interno della DC e gli procurò la condanna di Alcide De Gasperi. Luigi Sturzo fu nominato senatore a vita nel 1952. Nominalista e individualista, rifiutava ogni concetto collettivo olistico e sostanzialista. Aderiva alla tesi dell'individualismo metodologico secondo cui il collettivo emerge dalle interazioni tra gli individui e i concetti collettivi, sia politici che etici possono dunque riguardare soltanto gli individui. Si possono immaginare le difficoltà che un tale anti-olismo poteva incontrare dato che attaccava frontalmente le concezioni ecclesiastiche “organicista” di alcuni rappresentanti della Chiesa romana. Liberale, federalista, regionalista e personalista, L. Sturzo, difendeva la necessità di un ordine sociale pluralista in cui uno Stato di diritto garantisce l'autonomia del mercato (su Sturzo, si veda *infra* il capitolo di Dario Antiseri).

63. Nato nel 1860 e morto a Parigi nel 1932, Lucien Laberthonnière fu un teologo oratoriano, professore al Collège de Juilly. La sua filosofia religiosa dell'immanenza lo portò ad essere messo all'indice nel 1906. *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* data del 1904.

- Alfred Loisy, per cui «l’eresia è il vero momento creativo della religione»⁶⁴.
- Ernesto Buonaiuti, cattolico “modernista”, che aspirava ad un’integrazione tra teologia e modernità, a una vita più democratica nella Chiesa e a un utilizzo delle scienze umanistiche e dell’esegesi biblica⁶⁵.

D’altra parte, in quanto “Ghibellino”, Gobetti si oppose ai neo-guelfi che miravano a forme di controllo sul popolo attraverso, ad esempio, la beneficenza, come vedremo parlando della tradizione di Vincenzo Gioberti.

2.3.4 Il socialismo

Abbiamo già parlato dei legami di Piero Gobetti con il comunismo e con la sinistra. Va aggiunto che egli era un fermo critico del socialismo parlamentare di tipo giolittiano. Prototipo del politico clientelare “plutocrate”, Giovanni Giolitti (1842-1928) fu eletto deputato nel 1882 e divenne Primo Ministro nel 1892. Dal 1903 al 1914, fu più volte Ministro (Finanze, Interni, ecc.) e Presidente del Consiglio. Fu senza dubbio attento alle problematiche sociali, ma fece ricorso troppo spesso alla corruzione per conservare il potere considerando il Parlamento come un luogo di scambio di favori e di prebende. Fu nuovamente Presidente del Consiglio dal 1920 al 1922 e appoggiò, all’inizio, Mussolini, per poi allontanarsi da lui dopo il caso Matteotti. Gobetti ne apprezzava la tolleranza, l’abilità politica e il sostegno al processo di modernizzazione. Ne *La Rivoluzione liberale* disse di lui (p. 30):

64. Nato nel 1857 e morto nel 1940, Alfred Firmin Loisy fu il principale rappresentante dell’esegesi storica e del modernismo biblico. Secondo Padre Dubarle, scomunicandolo, la Chiesa ha perso più di 50 anni. Ordinato prete nel 1879, professore di ebraico all’Institut Catholique di Parigi dal 1881 al 1893 e poi all’Ecole Pratique des Hautes Études nel 1900-1904 e infine al Collège de France dal 1909 al 1930, era un razionalista umanista e liberale, influenzato da Renan e vicino al protestantesimo (pur rifiutando il rapporto esclusivo dei protestanti con la Bibbia). Difese la libertà di interpretazione storica delle dottrine religiose. Entrò violentemente in conflitto con i papi Leone XIII e Pio X e dovette dimettersi dalle sue funzioni nel 1893. I suoi libri furono messi all’indice e fu scomunicato nel 1908. Fu in particolare *L’évangile et l’Église* (1902) che fece scandalo rimettendo in discussione i dogmi della divinità di Cristo, dell’immacolata concezione e della resurrezione.

65. Nato a Roma il 25 giugno 1881 e morto a Roma il 20 aprile 1946, Ernesto Buonaiuti fu scomunicato nel 1926 da Pio IX, in seguito alla pubblicazione delle *Lettere di un prete modernista*. In seguito a misteriosi complotti ecclesiastici del Sant’Uffizio, perse la cattedra di Storia del Cristianesimo che occupava dal 1915 all’Università *La Sapienza* di Roma e la sua esclusione aumentò ulteriormente fino ad arrivare alla destituzione, dopo che ebbe rifiutato di prestare giuramento al regime fascista nel 1931. Perseguitato contemporaneamente dalla Chiesa e dallo Stato, fu solo grazie al sostegno degli amici che riuscì a portare a termine la monumentale *Storia del Cristianesimo*.

L'Italia deve a Giolitti dieci anni di pace sociale e di onesta amministrazione.

Tuttavia, egli criticava fermamente quella preferenza per la «politica politicante» che lo screditò totalmente.

2.3.5 Cavour, il Risorgimento e i neo-guelfi

Per quanto riguarda il *Risorgimento* di Cavour, Gobetti riteneva che questo processo storico si fosse concluso *ben prima* della realizzazione di quella “rivoluzione liberale” che egli auspicava. Gobetti aveva approfondito molto questo tema e in particolare il ruolo essenziale del Piemonte nell'Unità italiana. Prima di morire, stava preparando un'opera (pubblicata postuma nella sua collezione) in cui difendeva la tesi di un *Risorgimento senza eroi* e in cui egli analizzava il ruolo di Cavour.

Cavour aveva come punto di riferimento ideale uno Stato costituzionale e a una società di diritto che potessero garantire la libertà come valore supremo. Per la destra conservatrice, era un pericoloso giacobino. Per la sinistra rivoluzionaria era, al contrario, un falso riformatore. Ma, malgrado ciò, riuscì a fare del Piemonte uno Stato modello (riforma della giustizia, libertà religiosa) di cui rinnovò radicalmente l'economia (canali d'irrigazione e concimi chimici per l'agricoltura, nuove fabbriche, libero scambio commerciale, riforma fiscale, banca centrale).

Il secondo padre del *Risorgimento* fu Giuseppe Mazzini. Religioso, idealista, nazionalista, “carbonaro” fin dal 1828, attivista rivoluzionario, agitatore e celebre massone finanziato dai banchieri livornesi Rosselli e Pinker, Mazzini voleva la fine dell'egemonia imperiale austriaca e del potere papale reazionario, così come l'affermarsi, attraverso un'insurrezione popolare, dell'unità del Paese, della Repubblica e delle libertà democratiche. Le attività rivoluzionarie lo costrinsero ad andare in esilio nel 1831. Fondò allora (nel 1832) il movimento segreto clandestino *Giovine Italia* (in seguito *Giovine Europa*). Per questa attività cospirativa fu condannato a morte. Reclutò Garibaldi ed esercitò una grande influenza sui movimenti rivoluzionari dell'epoca che combattevano l'impero austro-ungarico e la monarchia dei Savoia. Fondò, in particolare, il *Partito d'Azione*, il cui simbolo, una fiaccola, sarà ripreso dagli eredi di Gobetti (si veda più in alto).

Secondo Gobetti, il *Risorgimento* non fu abbastanza liberale poiché non portò alla realizzazione del progetto, difeso da Cavour, di un Paese economicamente moderno e laico; diede in definitiva il potere ai Savoia e alla classe dominante dei neoguelfi, cattolici militanti per l'unificazione del Paese sotto l'egida del Papa.

Vincenzo Gioberti fu uno dei loro più eminenti rappresentanti nel *Risorgimento*. Liberale, si oppose alla monarchia e alla tirannia. Federalista,

desiderava l'unione nazionale come Cavour. Ma pensava che associando il Papa al movimento risorgimentale si sarebbero potute evitare le lotte contro le dinastie regnanti. Questo progetto ebbe un'accoglienza favorevole da parte di personalità importanti come Manzoni, Rosmini, Pellico o Niccolò Tommaseo, ma dovette scontrarsi con la forte opposizione dei gesuiti⁶⁶.

La borghesia e il ceto medio si allearono con la monarchia conservatrice e divennero controrivoluzionarie. Non abbracciarono così quella "civiltà liberale" che era l'orizzonte di riferimento di Gobetti.

3. ALCUNI PRINCIPI DEL LIBERALISMO GOBETTIANO

3.1 *Capitalismo, lotta di classe e concorrenza*

Veniamo ora alle tesi de *La Rivoluzione liberale*, un libro in cui si trovano assieme una teoria delle élites à la Mosca-Pareto e un concetto innovativo della lotta di classe (in cui l'antagonismo dei gruppi sociali rimane il motore della storia, ma per ragioni completamente diverse rispetto a quelle sviluppate da Hegel e Marx) – un concetto che, per quanto mi riguarda, considero "darwiniano" nel senso dell'evoluzione culturale. Questa sintesi estremamente originale poggia sul fatto che, per Gobetti, il liberalismo come dimensione civilizzatrice *metapolitica* deve, pur fondandosi sull'individualismo metodologico, garantire non solo la libertà degli individui, ma anche quella dei *sogetti collettivi* come i gruppi, i movimenti sociali e i partiti. Si tratta di una libertà agonistica poiché è una libertà di *competizione*, cioè situata all'interno di un contesto *concorrenziale*.

Secondo me, è questa *compatibilità* – teorizzata con passione militante al momento della nascita dei totalitarismi del ventesimo secolo – tra un liberal-capitalismo e una lotta di classe ripensata in modo puramente concorrenziale, e dunque non eliminabile attraverso un'utopistica società senza classi, che rende il pensiero gobettiano estremamente attuale.

66. Nato il 5 aprile 1801 a Torino e morto a Parigi nel 1852, Vincenzo Gioberti divenne dottore in teologia nel 1823 e venne ordinato prete nel 1825. Nemico della tirannia monarchica, si avvicinò nel 1830 alla società segreta dei *Cavalieri della Libertà* e, nel 1833, alla rivista mazziniana *La Giovine Italia*, ma senza iscriversi e senza condividerne il gusto per la violenza insurrezionale. Arrestato, dovette andare in esilio, prima a Parigi e poi a Bruxelles dove insegnò filosofia e storia politica. Sostenitore di una concezione federalista dell'unificazione italiana, si avvicinò al pensiero di Cavour e cercò di conciliare liberalismo e cattolicesimo associando il Papa e il *Risorgimento*. Nel 1848 ritornò a Torino in modo trionfale, venne eletto al primo Parlamento subalpino, divenne Presidente della Camera e Ministro della Pubblica Istruzione e infine Primo ministro.

3.2 *La teoria delle élites di Gaetano Mosca e Vilfredo Pareto*

La dottrina gobettiana delle élites e delle classi politiche si ispira in gran parte alla teoria di Gaetano Mosca e di Vilfredo Pareto che interpreta la storia delle élites come la storia dei conflitti tra i differenti ceti⁶⁷. Le nuove élites produttive e le energie nuove e reali si sviluppano contro le vecchie classi dominanti che hanno esaurito la loro funzione. Questo processo storico di genesi sociale è, secondo Mosca e Pareto, fondamentalmente liberale.

Gaetano Mosca (1858-1941) è conosciuto soprattutto per la sua *Storia delle dottrine politiche* (1927). Antiprotezionista e difensore del libero scambio, egli era terribilmente preoccupato dalla decomposizione del sistema parlamentare e dalla crescente importanza assunta dagli estremismi, anche se rimaneva, riguardo a questo argomento, meno radicalmente pessimista di Pareto. La sua nozione di “classe dirigente” resta abbastanza vicina a quella di Saint-Simon ed esalta un élitismo tecnocratico organizzativo e istituzionale in grado di formare esperti illuminati capaci di mettere la scienza e la tecnica al servizio di uno Stato la cui autorità politica deve essere essa stessa al servizio del liberalismo. Mosca era meno interessato di Pareto al meccanismo storico e socio-antropologico che fa degenerare le aristocrazie dirigenti e le trasforma in classi dominanti. Abbiamo visto in precedenza che Gobetti lo considerava un maestro.

Vilfredo Pareto (1848-1923) difese tesi liberali fin dagli anni '70. I suoi modelli erano Cobden, Gladstone e soprattutto Gustave de Molinari. Sarà peraltro uno dei fondatori dell'Adam Smith Society. Nel 1893 egli fu nominato successore di Walras alla cattedra di economia politica di Losanna. Qui pubblicò nel 1896 il celebre *Corso di economia politica* dove si trovano le sue equazioni dell'equilibrio generale e la famosa legge di Pareto sulla distribuzione dei redditi. Poi, nel 1906, pubblicò il suo *Manuale di economia politica* in cui definisce quello che viene chiamato “ottimo paretiano”. Era un liberale costante e convinto, repubblicano e democratico, meritocratico e difensore del libero scambio. Da un lato contestò la teoria del valore di Marx, ma dall'altro, avversario dell'aristocrazia e dei corporativismi, fu molto critico nei confronti dei governi italiani dell'epoca. Ciò lo portò a rifiutare le onorificenze e, in particolare, a rifiutare di entrare nell'*Accademia dei Lincei*.

A cavallo del secolo, Pareto divenne sempre più pessimista e scettico riguardo alla possibilità di coniugare in modo positivo il progresso scientifico e il liberalismo. Diagnosticò in modo lucido il fatto che la borghesia decadente, rappresentante di una forma degenerata di liberalismo “risorgimentale”, si stava suicidando di fronte al socialismo. Inoltre, fin dal 1902, criticò (come farà in

67. Sulla teoria paretiana delle élite di Pareto, si veda *supra* il capitolo di Philippe Steiner.

seguito Hayek) il socialismo per il suo *razionalismo* costruttivista poiché era convinto che la ragione si rivela inadatta a far emergere l'azione politica. Si concentrò allora sulla sociologia degli effetti delle passioni e del potere, sulla natura delle relazioni soggettive e sulla "logica non logica" – l'irrazionalità strutturale – delle azioni. È a questo Pareto "sociologo" che si interessa Gobetti.

Nel 1916, Pareto pubblicò il suo *Trattato di sociologia generale* in cui denuncia la teoria marxista che fa delle *élites* una conseguenza delle classi. Secondo lui, le *élites* sono sempre necessarie, dato che la democrazia non è altro che una forma particolare di potere delle *élites*. Esistono nella società non soltanto dei *followers*, ossia delle masse inarticolate e apatiche incapaci di governare, ma anche dei *rulers* e, tra i *rulers*, ci sono i *leoni* che incarnano la forza e la coercizione e le *volpi* che incarnano la persuasione e la furbizia. La "circolazione" delle *élites* provoca un ricambio all'interno dei "leoni" e delle "volpi" e fa sì che le *competenze* sviluappatesi negli strati bassi della società sfidino e poi finiscano progressivamente per dominare le *élites* al vertice.

Secondo Pareto, la sociologia studia le azioni non logiche degli uomini (i sentimenti, le credenze, gli istinti), comportamenti irrazionali che sono, secondo lui, dei "residui" antropologici dell'evoluzione culturale che vengono giustificati a posteriori attraverso alcune giustificazioni ("derivazioni") *ideologiche* che regolano il sociale e la cui natura e distribuzione determinano la circolazione delle *élites*. Per il Pareto pessimista non esiste nessuna soluzione scientifica al problema del comportamento umano e dell'ordine sociale; esistono solo un certo tipo di credenze che portano fatalmente e sistematicamente ad una sistematica separazione tra *élites* dominanti e masse sfruttate. La lotta di classe non è altro che una forma eterna di lotta per la vita; è una lotta agonistica senza fine che fa della storia «un cimitero di aristocrazie». Essa è legata al fatto che le *élites* non possono pensare in termini di bene generale, ma unicamente in termini di potere: le loro proclamate buone intenzioni sono solo propaganda che giustifica il dominio.

Pareto fu strumentalizzato dai fascisti che credevano che egli giustificasse il loro progetto di eliminare la «plutocrazia». Va detto che Pareto, assieme ad altri esponenti del pensiero liberale, credeva che il fascismo potesse fungere da barriera contro l'irrefrenabile crescita del bolscevismo di Gramsci e Togliatti.

3.3 *Da Pareto e Mosca a Georges Sorel*

È alla luce della teoria delle *élites* di Pareto e Mosca che bisogna, secondo me, interpretare il particolare interesse nutrito da Gobetti nei confronti del pensiero anarchico-rivoluzionario di Georges Sorel, interesse che ha sor-

preso e che continua a sorprendere tutti i lettori liberali. Va ricordato che il “sorelismo” era ben conosciuto in Italia, dove sin dal 1902, Arturo Labriola aveva fondato la rivista “soreliana” *Avanguardia Socialista*. Come altrove, si poteva trovare in questa cerchia di estremisti che propagandavano la violenza e l’eliminazione rivoluzionaria della democrazia borghese un gruppo di estrema sinistra e un gruppo di estrema destra; quest’ultimo preparò il terreno al fascismo come mostrato dal fatto che, come in altri Paesi europei (Marcel Déat in Francia, Henry de Man in Belgio, Oswald Mosley in Inghilterra), gran parte del sindacalismo operaio italiano si schierò in favore del corporativismo autoritario e antiliberalista del fascismo. Ma come si può spiegare e capire l’apprezzamento di Gobetti nei confronti dell’ispiratore di questa drammatica deriva? Credo che si debbano considerare due fatti.

Ricordiamo che, nato a Cherbourg nel 1847 e morto a Boulogne-sur-Seine nel 1922, Georges Sorel fu profondamente segnato nella sua giovinezza dalla *débauche* del 1870 e dalla guerra civile della Comune. Questo allievo dell’*École Polytechnique*, matematico e ingegnere, fu l’autore di numerose opere sul socialismo e nel 1908 pubblicò le sue celebri *Riflessioni sulla violenza* e la sua interpretazione de *La decomposizione del marxismo*. In opposizione al materialismo dialettico e all’internazionale di Marx, pensava che il sindacalismo anarchico-rivoluzionario sarebbe stato in grado di distruggere il capitalismo e di dare il controllo dei mezzi di produzione alle masse operaie facendo leva non sulla ragione, ma soltanto su alcuni *miti d’azione*. Essendo i comportamenti sociali irrazionali e violenti per natura, per far agire le masse sono necessari dei miti. I miti non sono utopie per intellettuali che cercano di riformare la società esistente attraverso il confronto razionale della realtà e dell’ideale, ma delle credenze popolari inconfutabili che agiscono come determinanti dell’azione. Gli uomini possono partecipare a un grande movimento sociale capace di “fare la storia” soltanto rappresentando in forma narrativa la loro azione come una battaglia per una giusta causa. I miti, che si tratti della Chiesa cristiana primitiva, della Riforma, della Rivoluzione o dello sciopero generale, sono forze storiche che producono fatti storici e realtà socio-politiche. Potenze narrative che sollevano le masse, essi sono qualcosa di molto diverso dai calcoli razionali di una buona gestione riformista della cosa pubblica. Senza i miti, le tensioni sociali porterebbero solo a rivolte che, non raggiungendo mai la forza destabilizzante di un fenomeno rivoluzionario critico, non sarebbero che fluttuazioni recessive dell’ordine sociale.

In generale si dimentica di sottolineare tutto quello che Sorel doveva a Pareto, che conosceva molto bene e di cui aveva commentato il *Corso*. In effetti la violenza rivoluzionaria «soreliana» si può interpretare come una radicalizzazione politica volontarista delle teorie paretiane dell’irrazionalismo dell’azione politica e della circolazione delle élites. Ed è proprio all’in-

interpretazione paretiana di Sorel che Gobetti farà riferimento. Come egli spiega chiaramente ne *La Rivoluzione liberale*:

la teoria delle *élites* è un canone valido di interpretazione storica, ma nasconde tutti i pericoli dell'intellettualismo sociologico e scientifico da cui nasce, se non si trasporta la logica di Mosca e di Pareto sino a Giorgio Sorel il quale considera la teoria delle aristocrazie nel suo ambiente naturale, ossia nella lotta di classe (p. 117).

3.4 *L'originalità di Gobetti*

Abbiamo avuto modo di constatare l'estrema originalità di Gobetti. Esiste peraltro un segnale ben preciso della giustezza delle sue posizioni. Mentre i suoi maestri liberali come Pareto e Einaudi, scoraggiati da un lato dalla "pluto-democrazia" parassitaria delle mafie parlamentari e preoccupati dall'altro di fronte all'irrefrenabile crescita dei soviet di Gramsci e Togliatti, si lasciarono in parte sedurre, almeno all'inizio, dall'avventura fascista che prometteva la privatizzazione dei servizi pubblici, la diminuzione delle imposte e la lotta contro la burocrazia⁶⁸, Gobetti, nel nome della superiorità moderna del liberalismo, si opporrà sia al comunismo che al fascismo, cosa che causerà la sua morte. Questa sua originalità dipende dalla sua equazione fondamentale che permette di includere la politica delle lotte sociali nel destino metapolitico del capitalismo.

3.5 *Quattro tesi centrali di Gobetti sulla storia italiana*

L'impegno liberale di Gobetti ha beneficiato della sua riflessione sulle peculiarità della storia della nazione italiana. Di queste peculiarità almeno quattro occupano un posto centrale nella sua interpretazione.

3.5.1 *L'assenza della Riforma*

La prima grande carenza italiana è, secondo Gobetti, *l'assenza della Riforma*: è mancata all'Italia una rivoluzione inglese, olandese o francese⁶⁹.

La nostra riforma fu Niccolò Machiavelli, un isolato.

68. Si veda ad esempio Raico (1996).

69. Come sottolinea il grande storico fiorentino Giorgio Spini, questa tesi si trova già in Francia in Guizot, Taine e Cousin e in Italia negli hegeliani di Napoli e Vera verso il 1870.

Per Gobetti lo sviluppo del capitalismo è, storicamente, un'autentica rivoluzione, quella della responsabilità delle coscienze individuali, dell'autonomia e della democrazia. Il liberalismo è un processo metapolitico di civiltà. E' un *tutto*, politico, economico e morale. Lo Stato di diritto liberale deve essere limitato nei suoi poteri, che si arrestano di fronte ai diritti degli individui e, in particolare, al diritto di proprietà. Non deve intervenire nell'economia.

Ora, come abbiamo visto, il Risorgimento è, in definitiva, sfociato in un'operazione diplomatica e militare della Casa Savoia. Ha portato a una monarchia costituzionale, a uno Stato centralizzato e burocratico, a un governo di notabili e a un suffragio ristretto. La sua classe dominante fu una borghesia non liberale, clientelare e conservatrice, parassitaria, che viveva del protezionismo di Stato e che, alla fine, rinnegò sé stessa alleandosi col fascismo.

3.5.2 L'inadeguatezza del socialismo

Se è vero che il liberalismo "risorgimentale" ha tradito la sua funzione storica, il socialismo è il peggiore dei rimedi, col suo corollario di corporativismi e con i suoi miti egualitari che distruggono lo spirito d'impresa e alimentano sogni di palingenesi e utopie.

3.5.3 Classe dirigente contro classe dominante

Il problema centrale è proprio il problema di Vilfredo Pareto: la formazione, la circolazione e la sostituzione delle élites; la questione di una classe politica non dominante ma dirigente che possiede la coscienza e la volontà di assicurare lo sviluppo di una vita economica moderna; il problema di una classe capace di unire la morale liberale del capitalismo e il progresso industriale alla passione delle masse per la libertà attraverso l'educazione.

L'inesorabile passione libertaria [...] vede nella realtà un contrasto di forze, capace di produrre sempre nuove aristocrazie dirigenti⁷⁰.

3.5.4 Il fascismo come "autobiografia della nazione"

Un'esperienza essenziale e costitutiva del giovane Gobetti fu chiaramente la nascita del fascismo nel 1924 (lo stesso anno della pubblicazione de *La Rivoluzione liberale*). Lo Stato liberale si suicidò, la borghesia dominante abdicò e non difese le libertà costituzionali, i socialisti si divisero perdendo tutto, le camicie nere saccheggiarono *Ordine Nuovo* e incendiarono le cooperative e i giornali. Il socialista Giacomo Matteotti fu assassinato a causa della sua opposizione al Governo. Insomma,

70. Cabella (1998), p. 86.

il fascismo in Italia è una catastrofe, è una indicazione di infanzia decisiva.

Di qui la celebre tesi gobettiana:

Il fascismo è stato l'autobiografia di una nazione,

dove il termine "autobiografia" deve essere interpretato nel senso di una sintesi di vizi storici atavici:

sintesi, spinta alle ultime conseguenze, delle storiche malattie italiane: retorica, cortigianeria, demagogia, trasformismo.

Per Gobetti il fascismo è un *sintomo*, il sintomo di quella malattia politica e sociale che è proprio l'assenza di liberalismo e di *élites* capaci di assumersi le responsabilità di una vera classe dirigente. Il fascismo rivela che l'Italia è *pre-capitalista* e *pre-weberiana* a causa dell'assenza della Riforma. E per questo motivo che nel pensiero di Gobetti il rifiuto assoluto del totalitarismo fascista ha preso la forma di un imperativo categorico fondato sul liberalismo e non, come nel caso di Gramsci, su un totalitarismo alternativo.

4. LE TESI DE "LA RIVOLUZIONE LIBERALE"

Consideriamo ora, in modo più sistematico, le tesi liberali di Piero Gobetti che abbiamo già abbozzato. Sono illustrate in particolare nel terzo libro de *La Rivoluzione liberale* intitolato *Critica liberale*.

4.1 *Liberalismo e modernità*

Il liberalismo è inseparabile dal capitalismo moderno come civiltà dell'*attività* (p. 135), l'attività che costituisce al suo interno un principio e un fine in sé (p. 136). Questa civiltà ha un *impulso vitale* che deriva dalle invenzioni scientifiche e tecniche (p. 135) e ha bisogno di un'élite in grado di assumersi le responsabilità di un'autentica e legittima classe dirigente (p. 137).

Il liberalismo non si confonde dunque con una rivendicazione individualista libertaria:

Il fondamento psicologico del liberalismo, che non è soltanto movimento libertario e difesa delle iniziative dei singoli, ma anche un indice di maturità storica, un segno di aristocrazia del sapere e una raffinata diplomazia nei rapporti sociali (p. 134).

È un nuovo contratto sociale, intrinsecamente più complesso di quelli che lo hanno preceduto.

La libertà non è dunque in questo caso quella di un individualismo liberato. Se essa si oppone

alle sterili ideologie di *disciplina, ordine e gerarchia* (p. 10).

è perché è socialmente utile solo nella misura in cui è economicamente responsabile. Partendo dalla sua difesa di Cavour per arrivare alle considerazioni sulla maturità industriale del Piemonte, Gobetti insiste spesso sul ruolo cruciale della libertà economica e sul fatto che la modernità si basa

sugli imperativi dell'economia e non sui sogni della religione (p. 24).

In questa vita moderna l'economia si fonda sul liberismo, la politica promuove le esperienze di autonomia con la pratica liberale, la filosofia vuole essere critica e immanentista, la morale si fonda sul realismo e sul valore fondamentale dell'attività, la logica è dialettica (p. 136).

Esiste così una solidarietà inalienabile tra liberalismo, autonomia, filosofia critica illuminista e morale realista dell'attività.

4.2 *Il primato della morale dell'autonomia*

Gobetti difende il primato della morale dell'autonomia come libertà (p. 43) rispetto alla «ugualianza sociale» (p. 127) che conduce inevitabilmente alla burocrazia. Di qui la sua denuncia dell'alienazione delle coscienze nell'eteronomia dei poteri, siano essi religiosi (critica, ad esempio, Filippo Meda e il cattolicesimo sociale di Giuseppe Toniolo) o politici (critica la sottomissione degli individui ai partiti).

4.3 *La legalità e le società di diritto, critica della borghesia non weberiana*

La modernità rende necessaria una rivoluzione della legalità. Le società liberali sono società di diritto dove il diritto, come modo di regolazione formale, prevale sui rapporti di dominazione, di sottomissione e di clientelismo politico.

Da qui nasce, da un lato, la critica della burocrazia amministrativa di Stato e, dall'altro, quella della borghesia che è «cattiva» nella misura in cui non è «weberiana».

Le classi borghesi mancano di una coscienza capitalistica e liberistica (p. 147).

Esse manifestano piuttosto una

psicologia primitiva, da corsari e da speculatori schiavisti (p. 43).

La borghesia si sottomette alla tutela dello Stato, chiede protezione, favori e prebende, e, attraverso questa sottomissione, protegge i propri privilegi acquisiti di classe dominante, venendo meno al contempo ai propri doveri di classe dirigente. La conseguenza di tutto ciò è una complicità e una collusione di questa borghesia servile ed affarista con la classe politica e amministrativa nel quadro di un comune parassitismo (p. 43).

Uno dei principali problemi dell'Italia è dunque, secondo Gobetti, l'assenza di una vera destra liberale che sia all'altezza *della razionalità* del capitalismo. Gobetti insiste molto su questa lacuna della borghesia nei Paesi

più arretrati nella civiltà capitalistica, i Paesi in cui la borghesia si mostrava meno solida (p. 135),

come la Russia, l'Impero Austriaco, l'Italia. Dato che la classe al potere è una classe dominante parassitaria e non una classe dirigente imprenditoriale, essa degenera in quello che Gobetti definisce, in modo molto paretiano

il momento dell'inerzia, della rinuncia in cui tutte le élites ricadono quando si avvicina il loro tramonto (p. 135).

Esistono dunque, per Gobetti, un insieme di condizioni oggettive della civiltà liberale capitalista di impresa intesa come essenza della modernità. Se queste condizioni non sono riunite, allora la modernità diventa un processo patologico. Il liberalismo si trasforma in socialismo burocratico e/o in nazionalismo demagogico. Il concetto di borghesia diventa negativo, il che contribuisce alla 'mitizzazione' delle classi sociali.

4.4 La 'mitizzazione' delle classi sociali e le "palingenesi socialiste"

Riguardo a questa 'mitizzazione' dello scontro sociale, va detto che Gobetti avanza una critica decisa del messianismo rivoluzionario e delle

palingenesi socialiste... come miti d'azione (p. 136).

Siamo in presenza qui di un altro carattere autenticamente liberale del suo pensiero. Vi sono due concezioni del tempo e del futuro. Quella del liberalismo è evolutiva, «darwiniana» e orientata verso l'innovazione e la produzione. Quella della teoria rivoluzionaria è «profetica», teleologica, e orientata verso la realizzazione politica di un'escatologia della speranza. Come sintetizza Norberto Bobbio:

Il liberale privilegia i mezzi, il socialista i fini.

Gobetti privilegia chiaramente la prima concezione del tempo. Egli condivide, ad esempio, le critiche di Croce contro il marxismo (p.47) - critiche che riguardano l'illegittima applicazione della dialettica hegeliana dei concetti all'analisi della lotta di classe e che sono dirette contro l'illusione messianica di un'abolizione finale delle classi.

L'uguaglianza sociale è l'ideale [...] di tutti i sogni ribelli, è l'aspirazione più tragicamente commossa dell'uomo di tutti i tempi, ma esaurisce la sua forza nel creare l'impulso rivoluzionario (p. 127).

Di qui la tesi paretiano-soreliana (si veda la parte 3,3):

Le classi [...] valgono come miti (p. 137).

Certamente, le classi corrispondono a una realtà vissuta fondamentale (p. 47), ma la loro funzione storico-sociale non è quella di asservire le masse a un mito di speranza; è al contrario, come abbiamo visto, quella di concorrere alla riproduzione selettiva delle élites. La dialettica gobettiana è paretiana e non marxista. Del discorso comunista egli critica la tendenza a considerare un *racconto*, una mitizzazione narrativa, per un progetto politico.

Il problema è cruciale per Gobetti perché, nella sua equazione fondamentale (si veda più in alto § 2.1.: “spirito delle democrazie protestanti” = “morale liberistica del capitalismo” = “passione libertaria delle masse”), la “passione libertaria delle masse” non deve essere manipolata da miti che diano una nuova forma narrativa ai “residui” antropologici paretiani anche se questi ultimi rimangono essenziali in quanto fattori determinanti dell'azione.

La questione è molto delicata. Per immettere le energie culturali e sociali nella Storia il senso, la morale e la narratività sono indispensabili. Il “grande racconto” – l'etica, la comprensione e l'ermeneutica nel senso di Dilthey – ha una funzione politica. Scrive Gobetti a proposito di Don Sturzo:

Accettando la formula cavouriana con la più ingenua convinzione, fa sì che il popolo creda alla politica attraverso una pregiudiziale morale⁷¹.

Il punto è che il fatto che l'energia morale possa trasformarsi in dinamica sociale non significa che la politica possa coincidere con un significato sostanziale storicamente realizzato. Troviamo qui l'errore di tutti i messianismi, siano essi religiosi, hegeliani o rivoluzionari; è a causa di questo errore che essi si trasformano sistematicamente, per ragioni strutturali e non congiunturali, in regimi totalitari⁷². L'unico tipo di storia accettabile nell'ambito della civiltà moderna non è una storia del significato, ma una storia della produzione, del progresso tecnico, scientifico e industriale.

4.5 *Il modello concorrenziale della lotta di classe*

Uno degli aspetti più originali del pensiero di Gobetti è la sua concezione della lotta di classe; come ha sottolineato Marco Revelli, a causa della sua originalità, essa ha creato vari equivoci⁷³. Gobetti concepisce la lotta di classe come una componente essenziale del processo evolutivo e darwiniano di selezione delle élites, ossia del processo di legittimo rinnovamento della classe dirigente nell'ambito di una società democratica aperta. Attraverso una sorta di astuzia della ragione storica (ma non hegeliana), la lotta di classe diventa per Gobetti *una condizione di realizzazione della civiltà capitalista*.

Per evitare il rischio di essere frainteso, devo precisare che cosa intendo, in questo contesto, con il termine «darwiniano». Non intendo affatto ciò che comunemente viene definito 'darwinismo sociale', ossia la teoria che cerca di giustificare il dominio facendo ricorso in modo illegittimo alla biologia. Intendo, invece, i principi generali dell'evoluzionismo applicati all'evoluzione culturale nel senso di Hayek e di Popper. L'utilizzo di questo termine mi sembra giustificato nella misura in cui esiste, nel pensiero gobettiano, un meccanismo evolutivo *selettivo* legato all'innovazione intesa come carattere costitutivo delle moderne società complesse. Il legame tra complessificazione, innovazione e selezione nel quadro di una evoluzione non teleologica verso il futuro, base di una dinamica concorrenziale, non è limitato, per Gobetti, alle scienze, alle tecniche e alle imprese industriali. In una civiltà dell'attività, esso riguarda anche l'ordine sociale.

71. Gobetti (1995), p. 70.

72. Si veda *infra* il capitolo di Luca Scarantino sul liberalsocialismo.

73. Revelli (2004).

A mio avviso, questo punto in genere non viene sottolineato abbastanza, eppure è un punto su cui Gobetti insiste spesso. Ad esempio, nell'analisi del riformismo di Luigi Sturzo, egli scrive:

il problema centrale (della vita italiana), che condiziona tutti gli altri, (è) il problema delle forze capaci di creare e sostenere una classe dirigente (p. 69).

Il processo di formazione e di selezione delle élites è fondamentale, è la chiave dello sviluppo storico delle moderne società complesse.

È da questo punto di vista "darwiniano" di selezione storico-culturale che dobbiamo interpretare, credo, l'affermazione apparentemente paradossale di Gobetti secondo cui la lotta di classe

è stata l'*experimentum crucis* della pratica liberale (p. 134).

L'antimarxismo di Gobetti riguardo al problema della lotta di classe è dunque *funzionale* e non ideologico: la speranza dell'abolizione delle classi è un'utopia (p. 134) poiché la sua realizzazione politica concreta distruggerebbe il motore evolutivo del progresso e la sua condizione dinamica. La tesi è innovativa e viene formulata sottolineando una importante analogia con l'economia di mercato:

Essa (la lotta di classe) rappresenta in politica la parte che in economia spettò al fenomeno dello scambio e del commercio. È lo strumento infallibile per la formazione di nuove élites (p. 134).

Rinnovando le *élite* borghesi,

la lotta di classe risparmia, nella sua azione presente, la civiltà capitalistica *la quale è al di sopra delle classi* e vuole l'opera di tutti i ceti che vi partecipano e la creano concordi, pur mentre lottano tra di sé inesorabili nel volere la reciproca sopraffazione (p. 136, corsivo mio)

Questa concezione del capitalismo come fenomeno *metapolitico* reinterpreta la dialettica hegeliana del padrone e dello schiavo alla luce di una visione evolucionista. Il suo quadro di riferimento non è quello della guerra civile e del terrore totalitario, quello dell'eliminazione di una classe attraverso la dittatura di un'altra, bensì quello della *concorrenza*. Come la concorrenza delle specie è la condizione per il funzionamento di un ecosistema, o come la concorrenza delle imprese è la condizione per il funzionamento

dell'economia di mercato, allo stesso modo la concorrenza delle classi è la condizione per il funzionamento delle società moderne. Applicando alla politica il principio di concorrenza Gobetti realizza una sintesi molto originale (né eclettica, né sincretica) tra il liberalismo anglosassone nato dalla Riforma, l'élitismo repubblicano dei Lumi e la problematica della giustizia e dell'emancipazione sociale – una sintesi utilizzabile per l'analisi delle società industriali moderne, legate ad una civiltà del progresso e della produzione. Mettendo la speranza rivoluzionaria al servizio di un capitalismo metapolitico puramente sistemico, slegato dagli invarianti antropologici del dominio e dello sfruttamento, egli prende le distanze sia dai pericoli delle rivoluzioni proletarie che da quelli delle dominazioni imperiali.

E Gobetti difende queste tesi fin dall'inizio. In una lettera ad Ada del 7 settembre 1920⁷⁴, egli spiega: «qui, siamo in piena rivoluzione» («la più grande battaglia del secolo», di cui abbiamo già detto nell'introduzione); poi precisa da che parte si colloca:

Allora, il mio posto sarebbe necessariamente dalla parte che ha più religiosità e volontà di sacrificio.

Questo perchè gli operai, lanciandosi nell'avventura, si sacrificano come eroi e

la massa segue sempre l'eroismo.

Gobetti è stato spesso criticato per il fatto di aver sviluppato questa concezione romantica giovanile («siamo dinnanzi a un fatto eroico»). Ma focalizzarsi solo su questo, significa dimenticare la sua ostilità radicale e ineliminabile a ogni forma di sovietizzazione. Significa dimenticare che, per questo illuminista, il processo parietano di rinnovamento delle *élites* può, come abbiamo visto, implicare l'iniziativa popolare soltanto attraverso dei «miti d'azione»⁷⁵. Significa non capire nulla della sua tesi principale che consiste nell'interpretare la rivoluzione in modo parietano (conquista del potere da parte di nuove élites) e non marxista (collettivizzazione), nell'interpretarla, in altre parole, come una nuova rivoluzione weberiana, e non come una rivoluzione proletaria. Per lui, la Rivoluzione russa avrebbe dovuto permettere alla Russia di uscire dal regime zarista per accedere alla modernità capitalista dato che il liberalismo è, dal suo punto di vista, ricordiamolo ancora una volta, metapolitico, cioè *né borghese né proletario*:

74. Gobetti (1991), pp. 385-387.

75. Si veda Pianciola (2004).

Si tratta di un vero e proprio grande tentativo di realizzare non il collettivismo, ma un'organizzazione del lavoro in cui gli operai, o almeno i migliori di essi, siano quel che sono oggi gli industriali.

Gobetti è legato, senza nessuna connotazione utopica e romantica, «all'ideale di una classe operaia aristocratica»; le Repubbliche moderne devono democratizzare il processo di formazione delle élites in nome di un liberalismo metapolitico che funzioni come un referente *universale* di civiltà compatibile con tutte le culture.

Paolo Bagnoli ha ben sottolineato questo punto:

Gobetti rielabora la concezione minoritaria di Gaetano Mosca (...) e di Vilfredo Pareto in chiave democratica, dando spessore ad un'idea ormai definita scientificamente come 'élitismo democratico'⁷⁶.

Secondo Bagnoli, l'élitismo democratico è

un contributo specifico ed originale (di Gobetti) [...] al di là del contributo magistrale di Mosca.

L'esigenza liberale gobettiana riguarda quindi un sistema politico che genera classi dirigenti politicamente e moralmente legittime attraverso un processo che si potrebbe chiamare "bottom-up" nel senso delle teorie contemporanee della complessità.

4.6 *L'esigenza liberale*

Da tutto ciò deriva, in definitiva, la tesi della oggettiva superiorità del capitalismo e la critica di un errore di valutazione fondamentale compiuto dalle concezioni socialiste.

La crisi economica che offrì gli elementi per la critica socialista non fu il segno di un esaurimento definitivo, e le palinogenesi socialiste stesse valsero come miti d'azione, non come annunci di tramonto: *il capitalismo moderno oppone ai suoi avversari insuperabili esigenze economiche e pratiche e li obbliga a contribuire al suo successo* (p. 136, corsivo mio).

Ciò implica quattro conseguenze:

76. Bagnoli (2004), p. 84.

1. Innanzitutto, la lotta di classe ha la vocazione di trasformare il proletariato in una nuova borghesia capitalista e dunque di assicurare il *turnover* sociale (p.150):

Il significato rivoluzionario del movimento operaio (...) consiste nella sua attitudine a riuscire più vigorosamente borghese (p. 137).

Volendo mantenere i movimenti operai legati al messianismo rivoluzionario di proletari redentori, i partiti e i sindacati rivoluzionari sono irresponsabili.

2. In secondo luogo, l'utopia politica, il fenomeno emancipatore e l'escatologia della speranza dipendono da un'astuzia della ragione storica. La formula è ammirevole:

La storia... si serve dei miti, delle fedi e delle illusioni per rinnovare la sua eternità (p. 138).

3. È giusto criticare un certo tipo di liberalismo: quello che non capisce che, concepita in questi termini, la lotta di classe è la chiave del processo democratico di genesi e di *turnover* delle *élites*.
4. La questione della giustizia sociale favorita da questo *turnover* può così essere incorporata all'interno della concezione liberale. In questo modo, può acquisire un significato effettivo.

CONCLUSIONI

Il nostro presente postcomunista, dominato dalla globalizzazione, ha una natura molto gobettiana. È legato ad una "rivoluzione liberale" che consente di capire la natura in fin dei conti metapolitica ed emancipatrice del liberalismo. Gobetti aveva capito in anticipo tutto ciò già all'alba del grande ciclo storico dei due totalitarismi che hanno sconvolto il ventesimo secolo, in giovanissima età, in un contesto in cui la lotta contro il fascismo avrebbe dovuto portarlo, come molti altri intellettuali antifascisti, ad avvicinarsi a posizioni "progressiste". La sua ammirevole lucidità e la sua capacità di capire il divenire storico prima del suo svolgimento, ne fanno un autentico genio della filosofia politica.

BIBLIOGRAFIA

- Bagnoli P., "La cultura politica di Piero Gobetti", in *Cent'anni, Piero Gobetti nella storia d'Italia*, pp. 75-86 (si veda Pazé [2004]).
- Bobbio N., *L'Italia fedele: il mondo di Gobetti*, Passigli Editori, Firenze 1986.
- Cabella A., *Elogio della libertà*, Il Punto, Torino 1998.
- Canto-Sperber M., *Le socialisme libéral*, Esprit, Parigi 2003 (trad. it. *Liberal-socialisti: il futuro di una tradizione*, Marsilio, Venezia 2004).
- Caprioglio S., "Gobetti e Gramsci: biografie parallele", in *Perché Gobetti?*, pp. 49-63 (si veda Pianciola [1993]).
- CPG (Centro Studi Piero Gobetti), *Mezzosecolo*, 13, Annali 1999-2000, Franco Angeli, Milano 2003.
- *Piero Gobetti e la Francia*, Franco Angeli, Milano 1985.
- Cessac M., "Il mondo francese", in *Cent'anni, Piero Gobetti nella storia d'Italia*, pp. 126-134 (si veda Pazé [2004]).
- *Gobetti au piège de ses mots*, Presses Universitaires de France, Parigi 2005.
- Fabrizi A., "La parola principale' da Alfieri a Gobetti", in *Mezzosecolo*, 13, Annali 1999-2000, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 11-49.
- Ferrari V., "Gobetti: un liberale a tutto campo", Tavola Rotonda, *Croce, Einaudi e Gobetti: ciò che le uni e ciò che le divide*, Bergamo, 21 novembre 1996.
- Gobetti P. & A., *Nella tua breve esistenza. Lettere (1918-1926)*, Einaudi, Torino 1991.
- Gobetti P., *La Rivoluzione Liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*, Bologna, Capelli, 1924, Einaudi, Torino 1948, 1964, 1983, 1995, 1998.
- *Opere complete* (3 voll.), Einaudi, Torino 1960, 1969, 1974.
- *Risorgimento senza eroi. Studi sul pensiero piemontese nel Risorgimento*, a cura di Caramella dir, Il Baretto, Torino 1926.
- "Il nostro protestantesimo", in *Scritti politici*, Einaudi, Torino 1997.
- Lemaire M., "Le concept de 'révolution libérale' dans les écrits de P. Gobetti", in *Idéologies et Politique*, Université de Paris VIII, 1978, pp. 215-276.
- Levi C., "Piero Gobetti e la Rivoluzione liberale", *Quaderni di Giustizia e Libertà*, anno III, vol. 1, 1933.
- Morra di Lavriano U., *Vita di Piero Gobetti*, UTET, Torino 1984.
- Nadeau R., "L'évolutionnisme économique de Friedrich Hayek", *Philosophiques*, anno xxv, vol. 2, 1998, pp. 257-279.
- Nemo Ph., *La société de droit selon F.A. Hayek*, Presses Universitaires de France, Parigi 1988.
- Ostenc M., *Intellectuels italiens et fascisme (1915-1929)*, Payot, Parigi 1983.
- "L'antifascisme politique et culturel de Piero Gobetti", in *Piero Gobetti e la Francia*, pp. 137-144 (si veda CPG [1985]).
- Padulo G., "I rapporti tra Nitti e Gobetti", in *Piero Gobetti e la Francia*, pp. 145-195 (si veda CPG [1985]).
- Paris R., *Les origines du fascisme*, Parigi, Flammarion, 1968 (trad. it. *Le origini del fascismo*, Mursia, Milano 1970).

- «Τί μοι σύν δούλοισιν», in *Cent'anni, Piero Gobetti nella storia d'Italia*, pp. 64-69 (si veda Pazé [2004]).
- Pazé V. (a cura di), *Cent'anni, Piero Gobetti nella storia d'Italia*, Franco Angeli, Milano 2004.
- Perona E., A., "La cultura francese nelle riviste e nelle iniziative editoriali di Piero Gobetti", in *Piero Gobetti e la Francia*, pp. 111-136 (si veda CPG [1985]).
- Petitot J., "Attualità di una Teoria della Ragione", *Ragione : Scienza e Morale* (convegno A. Banfi), *Nuova civiltà delle machine*, vol., 3/4, 1987, pp. 39-48.
- *Per un nuovo illuminismo*, Bompiani, Milano 2009.
- Pianciola C., «Un "illuminismo libertario" tra rivoluzione e reazione», in *Cent'anni, Piero Gobetti nella storia d'Italia*, pp. 167-173 (si veda Pazé [2004]).
- *Piero Gobetti. Biografia per immagini*, Gribaudo, Cavallermaggiore 2001.
- Pianciola C., Polito, P. (a cura di), *Perché Gobetti?*, Prefazione di G. Spadolini, Roma, Pietro Lacaita Editore, Manduria 1993.
- Polito P. (a cura di), *Piero Gobetti e gli intellettuali del Sud*, Bibliopolis, Roma 1995.
- *Storia illustrata di Torino*, Milano, Elio Sellino, 1993.
- Raico, R., "Mises on Fascism, democracy, and other questions", *Journal of Libertarian Studies*, anno 12, vol. 1, 1996, pp. 1-27.
- Revelli M., "Gobettismi, pseudo-gobettismi, anti-gobettismi", in *Cent'anni, Piero Gobetti nella storia d'Italia*, pp. 253-268 (si veda Pazé [2004]).
- Spini V., "L'attualità di Carlo Rosselli e del Socialismo liberale", in *L'attualità di Carlo Rosselli*, Convegno di Roma, 27 febbraio 1999.
- Spadolini G., *Gobetti: un'idea dell'Italia*, Longanesi, Milano 1993.
- Vial E., "Piero Gobetti penseur hérétique", *Réforme*, 10-2-1996.



Il liberalsocialismo italiano. Da Croce a Calogero e Bobbio

1. LA SCONFITTA DEL LIBERALISMO PARLAMENTARE

Roma, giugno 1924. Su invito del direttore de “La Stampa” Luigi Salvatorelli, il giovane orientalista Giorgio Levi Della Vida si appresta a incontrare i capi dell’opposizione parlamentare al fascismo. Il momento politico è grave. A maggio, le elezioni politiche sono state un trionfo per Mussolini. Il 10 giugno il deputato socialista Giacomo Matteotti, che aveva denunciato brogli durante i comizi, viene sequestrato sul lungotevere romano. Il suo corpo sarà ritrovato in agosto nella campagna intorno alla città. Già le prime indagini lasciano intuire la responsabilità del Partito Nazionale fascista, forse addirittura del capo del governo. Mussolini, che godeva di un ampio sostegno popolare, è in difficoltà.

Alla vigilia del voto di fiducia al governo, Levi Della Vida incontra tre figure chiave della vita parlamentare italiana: due ex ministri liberali, Giovanni Amendola e Benedetto Croce, e il vicesegretario del partito socialista Claudio Treves. Dall’intervista con Amendola, Levi Della Vida ricava un senso di sconforto e impotenza¹. Treves, politico consumato, manifesta alcune convinzioni che ne riflettono la lunga esperienza parlamentare:

Stia bene attento. Siamo alla soglia dell’estate, e in Italia d’estate non succede mai niente in fatto di politica. Naturalmente, le cose maturano. Alla ripresa parlamen-

1. «Delle frasi di preambolo scambiate fra noi, della discussione, che indubbiamente ci fu, intorno alla situazione concreta del momento non serbo nessun ricordo preciso; ma le parole colle quali chiuse il colloquio le ho scolpite nella memoria tali, letteralmente, quali furono pronunciate, così come ho ancora presente lo sguardo che le accompagnava e che, attraverso l’oscurarsi dell’occhio già scuro, pareva cercare conferma e conforto in un non so che di lontano: “Molto sangue è stato sparso” disse con solennità di profeta “e molto dovrà spargersene ancora. Non possiamo impedirlo. La sola cosa che possiamo fare, che dobbiamo fare, che faremo è dare testimonianza della nostra fede”. Allora capii perché, qualche giorno prima, Amendola non aveva salito le scale di palazzo Chigi e non aveva buttato Mussolini giù dal balcone» (Levi della Vida 1966, p. 184).

tare in autunno i due gruppi liberali della Camera, quello orientato verso destra di Salandra e quello orientato verso sinistra di Giolitti, che finora hanno sostenuto il governo pur senza dichiararsi formalmente fascisti, passeranno all'opposizione. La composizione della maggioranza sarà mutata, anche se numericamente bastano i soli fascisti dichiarati a costituirla, e il Re sarà costretto a fare le consultazioni: Mussolini se ne andrà senza che gli squadristi mettano il Paese a ferro e fuoco, e si avrà un governo di transizione, per preparare le elezioni².

Ancor più sconcertante è l'incontro con Benedetto Croce, esponente di spicco dell'*intelligenza* italiana e figura tutelare del gruppo liberale al Senato. Questi dichiara a Levi Della Vida:

Abbiamo discusso lungamente nel nostro gruppo la posizione da assumersi di fronte alle dichiarazioni di Mussolini – disse – e abbiamo deciso di dare il voto di fiducia. Ma, intendiamoci, fiducia condizionata. Nell'ordine del giorno che abbiamo redatto è detto esplicitamente che il Senato si aspetta che il governo restauri la legalità e la giustizia, come del resto Mussolini ha promesso nel suo discorso. A questo modo noi lo teniamo prigioniero, pronti a negargli la fiducia se non tiene fede alla parola data. Vedete: il fascismo è stato un bene; adesso è divenuto un male, e bisogna che se ne vada. Ma deve andarsene senza scosse, nel momento opportuno, e questo momento potremo sceglierlo noi, giacché la permanenza di Mussolini al potere è condizionata al nostro beneplacito³.

Così si suicidava la vecchia classe politica italiana, e con essa lo Stato liberale. Il solo Carlo Sforza dà prova di un certo realismo politico, che al giovane interlocutore appare frutto dell'aristocratico disincanto di un diplomatico esperto. Ottenuta la fiducia, comunque, il governo prende rapidamente un passo dittatoriale. Già in luglio vengono promulgate le leggi che limitano la libertà di stampa. Dopo l'Aventino, il processo si completa in pochi mesi: tra il 1925 e il 1926 vengono promulgate le leggi "fascistissime", con cui viene progressivamente soppressa la libertà di associazione e di stampa, che impongono ai funzionari pubblici l'obbedienza politica, aboliscono le cariche elettive a livello locale, trasformano i sindacati in corporazioni, istituiscono un tribunale speciale per i reati contro lo Stato...

Come spiegare, si domanda Levi Della Vida, "tanta cecità" in uomini dall'ingegno così perspicace, dalla lunga esperienza politica, dallo spirito critico così collaudato? Un'intera classe politica (e la «medesima miopia»

2. Levi Della Vida 1966, p. 187.

3. Levi Della Vida 1966, p. 195.

si riscontrava «nientemeno che in Giolitti») si è mostrata incapace di uscire dagli schemi tipici della polemica parlamentare, ossia proprio di quella prassi che il fascismo aveva appena distrutto per via plebiscitaria⁴. I vecchi politici non hanno compreso il “carattere eversore dello Stato liberale” che caratterizzava il fascismo e hanno creduto alla

relativa facilità con cui questo [il fascismo] si sarebbe adeguato alla prassi corrente della politica parlamentare, così come i socialisti in parte si erano già trasformati e in parte erano in via di trasformarsi da sovversivi in legalitari⁵.

L'idea stessa di una dissoluzione plebiscitaria della democrazia parlamentare risultava inimmaginabile per questi vecchi moderati, rispetto ai quali il fascismo costituiva un fenomeno politico del tutto incomprensibile, come pochi anni dopo lo sarà l'ascesa del nazionalsocialismo agli occhi di un grande intellettuale come Johan Huizinga⁶. Essi non vollero credere che un'azione politica fondata sull'intimidazione degli avversari, sulla violenza fisica e sull'instaurazione di un clima sociale in cui gli avversari del fascismo venivano relegati al ruolo di nemici della Nazione potessero trasformare la vita politica scavalcando e annichilendo il Parlamento⁷. D'altra parte, i metodi violenti, gli squadristi, la soppressione delle attività parlamentari erano diretti precisamente a distruggere quel tessuto di fiducia sociale la cui costruzione era stato l'obiettivo condiviso da tutta la classe politica dell'Italia unitaria. Uno scritto del 1922 di Luigi Einaudi, che discute gli effetti di un'ipotetica dittatura, mostra come questa venisse ancora intesa, persino in un contesto di difesa appassionata delle istituzioni parlamentari,

4. Vi sono tuttavia delle eccezioni: si pensi a quanto scriveva Luigi Einaudi nel 1922, alla magnifica lettera di dimissioni di Salvemini nel 1925 o al comportamento di Francesco Saverio Nitti, di Luigi Ruffini e di tanti altri “vecchi liberali” o socialisti dinanzi all'ascesa del fascismo.

5. Levi Della Vida 1966, p. 189.

6. In uno stupefacente scambio epistolare commissionato dalla Società delle Nazioni, Huizinga conclude così una lettera a Julien Benda del dicembre 1933: «Bisogna essere pazienti. I tempi sono quasi maturi. Le menti degli uomini sono pronte ad accettare l'antitesi che è conseguenza della tesi. Gli eccessi di un nazionalismo sfrenato che ha caratterizzato l'anno che sta finendo condurranno tale nazionalismo ad apparire assurdo e a coprirsi di ridicolo. L'aspirazione nazionalista che ha condotto gli interessi più nobili sino al delirio renderà paradossalmente servigio alla causa dell'Europa. La febbre si placherà. I grandi errori sono stati sempre corretti» (in *L'esprit, l'éthique et la guerre*, Institut international de Coopération Intellectuelle, Paris 1934). Johan Huizinga era nato nel 1872.

7. Tra le migliori testimonianze di quel fenomeno impalpabile che è un clima politico si trova la celebre lettera di dimissioni indirizzata da Gaetano Salvemini al Senato accademico dell'Università di Firenze nel 1925, e l'ignobile risposta di quest'ultimo, che in buona sostanza si limita a sostenere l'indimostrabilità dell'esistenza di un clima intimidatorio. I due documenti sono riprodotti in Salvemini 2002, p. 27 s.

nell'antica accezione di governo temporaneo di tecnici agli ordini di un solo uomo chiamato a governare "per mezzo di decreti-legge"⁸. Nessuno pensava che lo Stato liberale, che costituiva il compimento del moto risorgimentale, potesse scomparire. Il prestigio del pensiero liberale era del resto intatto, se si considera che nei primi tempi del proprio governo Mussolini si faceva vanto di condurre una politica liberale e che Giovanni Gentile, in una celebre conferenza del 1925, alla domanda "che cos'è il fascismo?" rispondeva apologeticamente in nome della continuità con la tradizione del liberalismo postunitario.

Per la forza devastatrice con cui ha distrutto il tessuto sociale dell'Italia liberale, il fascismo è stato il fenomeno centrale del Novecento italiano. Il termine «rivoluzione fascista», concludeva Levi Della Vida,

definisce con esattezza una realtà storica quando stia a indicare l'annullamento graduale dei principii e delle istituzioni dell'Italia risorgimentale e la loro sostituzione con principii e con istituzioni non soltanto diversi ma antagonistici [...]. Di questo cambiamento radicale degli elementi essenziali della vita e della lotta politica in Italia [...], non si accorsero i più degli uomini politici che avevano percorso la loro carriera in un ambiente del tutto differente⁹.

2. DUE GENERAZIONI DI ANTIFASCISTI. IL RUOLO DI BENEDETTO CROCE

Non si può comprendere la storia politica e culturale dell'Italia contemporanea senza tener conto della rottura radicale che ha rappresentato il fascismo¹⁰. Sul piano politico si delinea rapidamente una frattura generazionale tra i vecchi rappresentanti dello Stato liberale e i nuovi liberali che, attraverso l'esperienza del fascismo, sentono l'esigenza di ripensare i limiti dell'azione individuale. A ragione quindi Tristano Codignola che ha visto nell'«interpretazione del fascismo, come malattia organica e non accidentale della società italiana»¹¹, lo spartiacque fra la vecchia classe politica prefascista e le nuove generazioni. Il vecchio liberalismo è ancora un individualismo

8. *I valori morali della tradizione politica. A proposito di dittatura*, in L. Einaudi, *Scritti economici, storici e civili*, A. Mondadori, Milano 1973, p. 983.

9. Levi Della Vida 1966, p. 189-190.

10. La rottura non farà però tabula rasa: a guerra conclusa la Resistenza, gli Alleati e in seguito la Repubblica faranno appello, per garantire la transizione verso il nuovo quadro istituzionale, proprio a uomini della vecchia generazione liberale (tra gli altri, Luigi Einaudi, Enrico De Nicola, Ivanoe Bonomi, Benedetto Croce, Vittorio Emanuele Orlando, Francesco Saverio Nitti, Carlo Sforza...).

11. Codignola 1978, p. 424.

classico, in cui le azioni individuali sono interpretate in termini di volontà e scelte prevalentemente individuali. Per i giovani liberali nessuna politica liberale può essere condotta senza un'apertura al momento "sociale" dei rapporti di produzione economica, di condizionamento ideologico e di formazione dell'opinione pubblica. A metà degli anni Quaranta il filosofo Guido Calogero sintetizzerà quest'evoluzione affermando che il liberalismo sociale «è stato un moto di antifascismo postfascista, non di antifascismo prefascista»¹².

Capofila di questi giovani liberali che vedono nel fascismo la dissoluzione degli ideali politici dell'Italia dal Risorgimento è Piero Gobetti, sulla cui figura Jean Petitot si sofferma analiticamente in questo volume¹³. Figlio della tradizione culturale torinese, Gobetti illustra nel migliore dei modi il ruolo di formatore svolto da Francesco Ruffini¹⁴ nei confronti di un'intera generazione di giovani intellettuali. Tuttavia, questa stessa generazione si ispirava anche, a cominciare proprio da Gobetti, alla religione della libertà di matrice crociana. Già nel 1925, pochi mesi dopo la conversazione con Levi Della Vida, Croce aveva promosso e dato alle stampe il *Manifesto degli intellettuali antifascisti*, che ne sancì il passaggio al ruolo di oppositore pubblico del regime¹⁵. Attraverso un'opposizione sempre più solitaria ma inflessibile, egli diveniva così un punto di riferimento politico e intellettuale per un'intera generazione di giovani antifascisti¹⁶.

12. Calogero 1945, p. 192.

13. Cfr. capitolo precedente. [N.d.C.]

14. Giurista torinese, specialista dei rapporti fra Stato e Chiesa, erede della grande tradizione liberale piemontese, preside della facoltà di Giurisprudenza di Torino, poi rettore dell'Università, senatore, ministro della Pubblica Istruzione nel 1916-1917, Francesco Ruffini (1863-1934) fu una figura centrale dell'*establishment* culturale italiano. Nel 1925 è uno dei rari parlamentari a esprimersi contro i disegni di legge tesi a limitare la libertà di associazione, a ridurre la libertà di stampa e a rafforzare il controllo del governo sugli statali, sui docenti e sui magistrati. Nel 1931 figura nella ventina di professori universitari che rifiutano di prestare giuramento al regime. La sua opera *Diritti di libertà*, edita dall'allievo Piero Gobetti nel 1925, diverrà una delle letture di riferimento di questa nuova generazione (cfr. Bobbio 2002).

15. La *Risposta di scrittori, professori e pubblicisti italiani al manifesto degli intellettuali fascisti* fu pubblicata da Benedetto Croce nel maggio del 1925 (ma l'iniziativa è di Giovanni Amendola, cfr. Croce 1989, p. 100) come replica al *Manifesto degli intellettuali fascisti* promosso da Giovanni Gentile poche settimane prima. La diffusione di quest'ultimo fu considerevole, ottenendo l'adesione di circa duecentocinquanta fra scrittori, universitari e artisti italiani. Si aggiunga che gran parte dei firmatari del manifesto di Croce aderiranno presto al regime. Entrambi i manifesti sono facilmente reperibili in rete, eseguendo una semplice ricerca con Google. Li si può leggere anche in Boatti (2001), pp. 41-45, il quale, fatto notevole, riproduce l'elenco completo dei firmatari. Il progressivo assenso dell'università italiana e la sua connivenza con il regime sono stati recentemente reinterpretati in Israel, Nastasi (1998). Cfr. anche Malocchi (2003, 2004).

16. Su Croce, cfr. *supra* l'articolo di Roberta A. Modugno [N.d.C.].

Croce concepisce il liberalismo come una dottrina metapolitica. La libertà rappresenta per lui la condizione di possibilità del dispiegamento storico delle forze spirituali. Essa si pone a un livello superiore rispetto alla «teoria formale della politica e, in certo senso, anche quella formale dell'etica, e coincide con una concezione totale del mondo e della realtà»¹⁷.

È il principio trascendentale della libertà che consente agli attori del divenire storico di dispiegarsi, interagire o entrare in conflitto. Si stabilisce così un ordine policentrico nel quale gli attori storici entrano in rapporto dialettico senza che alcuna unità trascendente e assoluta li sussuma: la concezione liberale «come concezione storica della vita, è “formalistica”, “vuota”, “scettica” e “agnostica”»¹⁸.

Ogni teoria politica che postuli dei contenuti determinati è invece autoritaria, poiché introduce arbitrariamente un principio sostanziale e dunque trascendente. In quest'anno alla libertà intesa formalisticamente come principio trascendentale risiede la forza morale del liberalismo di Croce.

L'impianto teorico crociano comporta alcune conseguenze per due copie antinomiche destinate a influenzare in seguito il dibattito sul liberalismo. Innanzitutto, dato che il principio di libertà sfugge a qualsiasi determinazione particolare, risulta impossibile a Croce stabilire un nesso necessario fra liberalismo e democrazia. Torneremo su questo punto al momento di considerare l'opera di Norberto Bobbio. In secondo luogo, Croce codifica l'opposizione tipicamente italiana fra liberalismo e liberismo¹⁹, termine quest'ultimo utilizzato storicamente nel dibattito politico ed economico italiano per indicare la libertà economica, e in particolare la libertà di commercio o libero scambio. La distinzione aveva permesso al pensiero cattolico liberale di operare una distinzione, fondamentale sul piano morale e politico, tra rivendicazioni di libertà intese come strumenti per l'emancipazione e la maturazione etico-morale delle coscienze, e concezioni utilitariste tese al mero accrescimento dei beni materiali dell'individuo. Proprio questa dialettica tra politiche liberiste e più impegnative rivendicazioni liberali aveva attraversato, e in parte favorito, l'intero processo di unificazione nazionale. Ora, laddove il liberalismo rappresenta per Croce una teoria metapolitica, il liberismo è soltanto una fra le tante dottrine economiche. Un'identificazione di esso con il liberalismo otterrebbe per risultato di trasformarne la determinatezza storica in principio metapolitico, ricadendo in un sostanzialismo dogmatico e quindi in una negazione del principio liberale...

17. B. Croce, *La concezione liberale*, in Croce 1994, p. 332.

18. Croce 1994, p. 341.

19. In merito a questa distinzione cfr. *supra* i capitoli di E. Di Nuoscio e R. Modugno su Einaudi e Croce [N.d.C.].

Donde, sia detto per inciso, la critica rivolta all'opera di Bastiat, in cui Croce vede la «tipica forma di un errore atto a risorgere»²⁰.

La distinzione tra liberalismo e liberismo, di notevole importanza per capire l'evoluzione del pensiero liberale italiano, è al centro di un dibattito che a partire dalla fine degli anni Venti oppose Croce a Luigi Einaudi, fra i primi a contestarne la concezione eminentemente formale della libertà. Di fatto la filosofia crociana della libertà permette di giustificare storicamente qualsiasi contingenza autoritaria in nome di una libertà superiore, grazie alla quale anche i sistemi autoritari apparrebbero loro malgrado alla storia della libertà. La concezione liberale crociana, in quanto giudizio storico,

considera le sospensioni di libertà e i periodi reazionari come malattie e crisi di crescita, come incidenti e mezzi della stessa eterna vita della libertà, e perciò intende gli uffici che hanno esercitati e l'opera utile che hanno compiuta²¹.

Come scriverà poi Norberto Bobbio, uno dei continuatori dell'insegnamento einaudiano, nel contesto teorico crociano «l'esistenza di regimi illiberali è perfettamente compatibile con la libertà della storia»²². A differenza di Croce, Einaudi non riteneva possibile scindere il concetto di libertà dalla contingenza storica. Per Einaudi il liberalismo è indissolubile da una sostanziale libertà economica, pena la giustificazione di qualunque abuso commesso dall'autorità in nome di un'astratta libertà dello spirito. L'intenzione di Einaudi, poi ripresa dai giovani liberali, consiste nel fare della libertà la modalità fondamentale dell'agire umano entro la società. Alla concezione crociana della libertà come principio metastorico viene opposta l'idea che la libertà è un principio politico ed economico appartenente a tutti gli effetti alla contingenza storica. Contro la «libertà senza aggettivi» rivendicata da Croce vengono fatte valere libertà plurali e storicamente determinate.

Einaudi trasferisce in tal modo il dibattito dal piano metastorico dello spirito al piano storico delle oggettivazioni del principio di libertà. Quest'approccio radicalmente differente mette in luce una debolezza fondamentale del pensiero politico crociano: spostando sul piano formale quello che è un principio dell'azione umana, l'opera di Croce ha rappresentato un formidabile

20. B. Croce, *Liberismo e liberalismo*, in Croce 1994, p. 369.

21. Croce 1994, p. 338.

22. Bobbio 1955, p. 278. «Continuando l'esempio del Croce, Napoleone appartiene alla storia della libertà. Ma appartiene anche a quella degli Stati liberali? Altro è dunque giustificare Napoleone *sub specie* di storia universale, altro elaborare una teoria del liberalismo che possa essere opposta ai regimi autoritari, tra i quali, appunto, vi è anche quello di Napoleone» (Bobbio 1955, p. 279).

inno alla libertà durante la dittatura, ma ha rivelato tutti i propri limiti nel momento in cui occorreva concretamente ricostruire un sistema di istituzioni liberali²³. Nella sua difesa del liberalsocialismo, stesa durante la prigionia in risposta ad alcune critiche di Croce, Guido Calogero riprenderà, sviluppandola, l'impostazione einaudiana. Un partito della libertà metastorica, un partito della libertà «come supremo ideale morale» non avrebbe più senso politico di un partito della gente onesta, a cui «si iscriverebbero tutti»²⁴. La peculiarità di una posizione liberale sta nelle scelte concrete da operarsi sul piano storico, politico, istituzionale, giuridico, economico, amministrativo e così via. Come sosterrà Bobbio, «la teoria del liberalismo è proprio la teoria di quei mezzi, e, vietata la discussione sui mezzi, si parla di liberalismo a sproposito»²⁵.

Il passaggio dalla filosofia della libertà di Croce al liberalismo sociale, o liberalsocialismo, avviene quindi attraverso uno spostamento di piano della libertà che, da principio metastorico che era in Croce, diventa un principio d'azione appartenente alla sfera della contingenza storica: «Il sistema della libertà politica, nella sua concreta configurazione istituzionale, è da far discendere anch'esso a quel piano di contingenza storica su cui si muove il sistema della libertà di commercio»²⁶.

Proprio quest'identificazione tra piano ideale della libertà e pluralità delle libertà pragmatiche motivò l'accusa di "ircocervo" rivolta da Croce al movimento liberalsocialista. A ribattere tale addebito è rivolta una parte consistente degli scritti di Calogero poi riuniti nella *Difesa del liberalsocialismo*. Ma questo incarnarsi della libertà si presenta in forme differenti e non prive di dissonanze: per Einaudi, e in parte per Bobbio, essa non può non includere la libertà economica, mentre il movimento liberalsocialista e in genere i gruppi vicini a Giustizia e Libertà insistono su di un'articolazione fra libertà politica e giustizia economica.

Ad ogni modo, né per Einaudi, né per Croce il libero scambio è condizione necessaria di una politica liberale. Una politica liberista non è, neppure per Einaudi, un valore in sé, poiché la libertà economica non può venire concepita in maniera rigidamente univoca. In uno scritto del 1933, *Liberismo e liberalismo*, Einaudi ammette senza difficoltà che

la soluzione più conveniente non sempre è quella liberistica del lasciar fare e lasciar passare, potendo invece essere, caso per caso, di sorveglianza o diretto esercizio

23. È la tesi sviluppata in Bobbio (1955).

24. Calogero 1945, pp. 31-32.

25. Bobbio 1955, p. 282.

26. Calogero 1945, p. 53.

statale o comunale od altro ancora. [...] Di fronte ai problemi concreti, l'economista non può essere mai né liberista, né interventista, né socialista ad ogni costo²⁷.

Al contrario, un liberismo senza liberalismo è perfettamente concepibile: Einaudi cita a tal proposito la politica liberoscambista perseguita da Michel Chevalier durante il Secondo Impero, e abbinata a un convinto bonapartismo politico.

Malgrado le divergenze politiche con il Partito d'azione, che riguardavano innanzitutto la questione monarchica, il fatto di ancorare il liberalismo politico alla libertà economica fa di Einaudi uno dei padri della tradizione di pensiero poi ripresa da Norberto Bobbio. Tuttavia anche il pensiero crociano, lasciando indeterminato il campo d'applicazione della libertà, avrà effetti insospettati, al punto che il movimento liberalsocialista, malgrado le differenze di fondo che abbiamo visto, trarrà in gran parte ispirazione dalla sua opera. Croce, in nome dell'apertura liberale a una pluralità di forme d'organizzazione della proprietà e di produzione della ricchezza, apprezza infatti le aspirazioni alla giustizia sociale, non fondate su una deduzione economica della libertà, del socialismo non marxista, come emerge dalle conclusioni di *Liberismo e liberalismo* (1928):

ben si potrà, con la più sincera e vivida coscienza liberale, sostenere provvedimenti e ordinamenti che i teorici dell'astratta economia classificano come socialistici, e, con paradosso di espressione, parlare finanche (come ricordo che si fa in una bella eulogia e apologia inglese del liberalsocialismo, quella dello Hobhouse), di un «socialismo liberale». Una seria opposizione di principio al socialismo è soltanto quella che oppone all'etica e politica autoritaria, che è nel suo fondo, l'etica e politica liberale²⁸.

Così l'eredità dell'idealismo e dell'antico liberalismo si salda alle preoccupazioni di una generazione che ha vissuto la distruzione delle strutture parlamentari dello Stato liberale a opera del fascismo. Se la proiezione della libertà sul piano della pura idealità formale e metastorica viene rifiutata in nome della determinatezza storico-pragmatica delle libertà in quanto dispositivi dell'agire storico, altrettante resistenze compaiono nei confronti del primato assegnato da Einaudi alla libertà economica. Il pensiero e il programma politico del liberalsocialismo riflettono questa duplice presa di distanza e, al tempo stesso, rielaborano elementi teorici presenti in entrambi. Renato Treves ha individuato con precisione gli elementi di continuità fra Croce e queste nuove generazioni liberali:

27. Einaudi 2004, pp. 193-195.

28. Croce 1994, p. 372.

L'idea che il liberalismo vada inteso come un concetto etico-politico indipendente dalle istituzioni tradizionali del capitalismo borghese, e l'idea che il socialismo, come movimento di elevazione delle classi più povere, indipendente dal marxismo, debba compiere una funzione eminentemente liberale, costituiscono i principi fondamentali delle ideologie politiche di molti giovani intellettuali italiani²⁹.

3. IL LIBERALSOCIALISMO. GUIDO CALOGERO

L'idea di un socialismo "indipendente dal marxismo" non deve sorprendere. Mario Delle Piane ricorda che in Italia Antonio De Viti De Marco³⁰ aveva registrato l'esistenza di socialisti liberali sin dal 1904, e che il termine non era raro in Europa, tanto che la parola *Liberalsozialismus* veniva utilizzata da Max Scheler per designare il revisionismo socialista di Bernstein³¹. Norberto Bobbio ha esaminato sinteticamente le diverse radici teoriche del movimento e del pensiero liberalsocialista nel saggio *Tradizione ed eredità del liberalsocialismo*. La storia del liberalsocialismo, scrive Bobbio, «si potrebbe far cominciare da John Stuart Mill»³² e in Francia dal radicalismo politico di Charles Renouvier³³. Da parte sua, Calogero segnala che una storia del socialismo liberale «deve risalire molto più in su di quello stesso L. T. Hobhouse», dato che «di *liberaler Sozialismus* si parlava già al tempo di Marx»³⁴. Nella cultura politica italiana, entrambe le sue espressioni assumono comunque significati diversi. Il socialismo liberale di Carlo Rosselli, discepolo di Filippo Turati e Gaetano Salvemini, considerava «fondamentale la osservanza del *metodo liberale* o democratico di lotta politica; di quel metodo che, per la sua intima essenza, è tutto penetrato dal principio di libertà»³⁵. All'origine di

29. Treves 1998, p. 51. In questa mescolanza d'idee si crea un clima intellettuale propizio a un avvicinamento fra giovani di formazione e convinzioni diverse: «Allora ci trovavamo con giovani e con uomini di ogni corrente, o di nessuna corrente, perché non ancora in chiaro con se stessi nell'orientamento del loro antifascismo. Molti di essi presero poi la loro via, molti rimasero tra noi. Per non ricordare che l'ambiente romano, non c'è forse figura di rilievo, nella giovane generazione antifascista, che non abbia partecipato a qualcuna di quelle riunioni clandestine» (Calogero 1945, p. 196).

30. In merito a questo autore, cfr. *supra*, il capitolo di F. Felice [N.d.C.].

31. Delle Piane 1978, p. 420.

32. Bobbio 1997, p. 151.

33. Fatto notevole, Bobbio insiste sull'affinità fra *Giustizia e libertà* e l'anarchismo libertario di Francesco Saverio Merlino. [Sul socialismo liberale di Ch. Renouvier, cfr. *supra* il capitolo di M.-C. Blais [N.d.C.].

34. Calogero 1945, p. 62.

35. Rosselli 1997, p. 445.

Giustizia e Libertà, movimento laico d'opposizione al regime, sta dunque una lettura morale prima ancora che economica del pensiero di Marx³⁶. Ancor più esplicitamente, nelle tesi che concludevano il volume del 1930, Rosselli ribadiva che «tra socialismo e marxismo non v'è parentela necessaria»³⁷. Per un'intera generazione, la lezione di Rosselli si sovrappone così a quella di Gobetti. Tristano Codignola, uno dei protagonisti del movimento, ha ricostruito i fili del legame ideale che univa i liberalsocialisti ai loro predecessori:

I giovani crociani che andranno a formare in quegli anni il movimento liberalsocialista partono da sponde ideologiche liberali, e si spingono a separare i principi della libertà dalla connessa interpretazione economica liberistica fino a ritrovare proposte istituzionali di assetto della società che si avvicinano alla tradizione socialista. La conquista dell'indistruttibile nesso di socialismo e libertà, formulato nell'unità anche terminologica di liberalsocialismo strenuamente difesa da Guido Calogero, avvicina il loro iter mentale più all'esperienza di Gobetti che a quella di Rosselli; ma il loro attivismo è di stampo rosselliano e la degenerazione staliniana, più intuita che conosciuta, li avvicina più a Rosselli che a Gobetti nella valutazione dell'esperienza comunista (intorno alla quale si conosceranno più tardi le pagine di Andrea Caffi)³⁸.

Il movimento liberalsocialista prende forma intorno al 1936-1937 per iniziativa di Aldo Capitini e Guido Calogero. Più che di un partito organizzato si tratta di un movimento di idee, portatore di un'esigenza di rinnovamento morale e intellettuale, ampiamente condivisa nella costellazione di gruppi politici che gravitano intorno a *Giustizia e Libertà*³⁹. Ecco come Capitini,

36. Una lettura che permarrà nelle prese di posizione eterodosse di molti intellettuali italiani, fra i quali ci piace menzionare la «scandalosa affinità» che Giulio Preti volle stabilire in *Praxis ed empirismo* (1957) fra l'opera del giovane Marx e le altre filosofie della praxis, empirismo logico e pragmatismo in testa.

37. Rosselli 1997, p. 143.

38. Codignola 1978, p. 428-429.

39. Mario Delle Piane (1978, p. 418) ha tuttavia insistito sul carattere essenzialmente intellettuale del nesso fra i due movimenti: «Il liberalsocialismo è nato e si è sviluppato indipendentemente dall'elaborazione rosselliana. La quale ultima, pur facendo tesoro dell'esperienza fascista [...], tuttavia era l'ideologia di un movimento che pur sempre era espressione (anche se superamento) dell'antifascismo precedente la costituzione in regime del fascismo. Mentre il primo fu del tutto un movimento dell'antifascismo postfascista, senza il minimo rapporto con i partiti esistenti avanti il fascismo». Ciò è confermato da Capitini (1991, p. 71) nelle sue memorie laddove egli afferma: «Non ho letto che dopo la Liberazione il libro di Carlo Rosselli *Socialismo liberale*, e ho potuto fare molto tardi il confronto della ricerca che compivamo noi con quella». L'importanza del movimento sta nella profonda affinità che univa l'idea liberalsocialista a *Giustizia e Libertà*, tale che in certa misura i due gruppi si confondono. Nel dopoguerra la duplice esigenza di libertà e giustizia continuerà nella cultura italiana e nelle

allora giovane filosofo normalista, ha descritto la diffusione del movimento che aveva contribuito a creare:

Firenze, anzitutto. Tristano Codignola, Enzo Enriques Agnoletti si erano aggiunti agli altri e c'erano Luigi Russo, Piero Calamandrei, Ernesto Codignola, Carlo Furno, Luigi De Sarlo, Margherita Fasolo, Alberto Carocci, Piero Fossi, Napoleone Giordano Orsini e i già nominati. Inoltre, mediante Gianfranco Contini, avevo conosciuto Eugenio Montale, direttore della biblioteca Vieusseux, Carlo Emilio Gadda, Alessandro Bonsanti, il gruppo dei collaboratori di *Letteratura*, rivista nella quale scrissi anch'io e che giovò per diffondere una cultura non conformistica. Si può dire che Firenze fosse per il nostro lavoro più importante di Roma, perché era più libera dal peso che Roma esercita sempre come città ufficiale e del potere; aveva un maggior numero di antifascisti di sempre o divenuti fermissimi, senza compromessi; e si era anche impegnata nel liberalsocialismo, come congeniale. Non per nulla la prigionia di noi del Movimento liberalsocialista fu alla Murate di Firenze nel '42 (e la polizia di Firenze aveva trovato il bandolo per arrestarci); e non per nulla, nel periodo badogliano, la riunione decisiva per il Partito di Azione fu proprio a Firenze. A Roma c'era una forte divisione. Il liberal-socialismo, guidato da Calogero e con la compagnia, oltre che della bravissima Maria, di amici, aveva trovato un contrapposto nei giovani comunisti [...] il divario, a parte l'amicizia, era insuperabile; e non v'era nei giovani filocomunisti la possibilità di intravedere un'altra rivoluzione, più aperta, che avesse maturato tutte le ragioni dell'antifascismo, compresa quella contro lo stalinismo dittatoriale, i cui inconvenienti mi parve che essi sottovalutassero. Per la presenza di Raggianti, che dopo un incontro a Urbino di amici provenienti da Bologna, Perugia e altrove riprese con accresciuto vigore l'attività di collegamento, Bologna diventò il centro di un lavoro sistematico di grande efficacia, che costituì veramente i quadri per la successiva Resistenza nell'Italia settentrionale e in parte dell'Italia centrale. Un apporto di forze di valore lo dette la conoscenza di Umberto Morra. Molto vicino a Piero Gobetti nel tempo della *Rivoluzione liberale*, era stato poi con il gruppo fiorentino di *Non mollare* ed aveva anche aiutato a salvare Gaetano Salvemini, che poi si recò all'estero. Aveva molti amici liberali, laici, radicali, socialisti⁴⁰.

varie eterodossie politiche e intellettuali che l'hanno attraversata, trovando un primo momento di aggregazione nel movimento civile e filosofico neoilluminista ispirato principalmente da Nicola Abbagnano e Norberto Bobbio, che ricercherà nel pensiero civile di John Dewey il modello di una cultura democratica e di una società aperta.

40. Capitini 1991, pp. 81-82. Dalla lettura di questi nomi si vede con chiarezza come una nuova generazione si stia aprendo alla vita politica, come conferma Guido Calogero (1945, p. 191-192): «Sino allora, l'opposizione alla dittatura, e a tutto ciò che essa significava, era stata essenzialmente impersonata da uomini che avevano già formata la loro fede politica in età

Da parte sua, Guido Calogero, il principale estensore dei due manifesti liberalsocialisti che circolarono clandestinamente tra il 1940 e il 1941, ne racconta così la stesura:

Un primo breve schema in proposito fu redatto, durante un suo soggiorno a Roma, da Tommaso Fiore, il quale era notevolmente più anziano di tutti noi [...]. D'allora in poi Bari e la Puglia furono una delle roccheforti del movimento: così come poi divenne Firenze e gran parte della Toscana, per merito precipuo di organizzatori della tempra di un Tristano Codignola e di un Enzo Enriques Agnoletti, oltre che di uomini di studio come Ranuccio Bianchi Bandinelli, Piero Calamandrei, Mario Delle Piane; mentre nell'ambiente emiliano era attivissimo Carlo Ragghianti [...]. Ma la redazione definitiva del manifesto fu decisa e concretata a Roma, in una curiosa adunanza sulla costa laziale verso Pratica di Mare, il 21 aprile del 1940. C'erano, tra gli altri, Wolf Giusti, Giacinto Cardona, Paolo Bufalini. Venne così fuori il manifesto che, redatto da me ma lungamente rielaborato durante l'estate, fra le Dolomiti, insieme con molti altri (tra cui Giusti, Capitini, Federico Comandini, Mario Delle Piane), girò poi in tutta Italia impropriamente col mio nome, finché andò distrutto (superstiti risultano finora una sola copia a Palermo presso Vittorio Tumminello, e una a Roma presso Giulio Buttici)⁴¹.

L'opera di Calogero, uno dei maggiori filosofi morali della sua generazione, ci consente di osservare da vicino lo schema teorico del pensiero liberalsocialista. Calogero afferma continuamente la complementarità di due principi politici fondamentali. Innanzitutto il diritto di libertà, «il principio per cui si riconoscono le altrui persone di fronte alla propria persona, e si assegna a ciascuna di esse un diritto pari al diritto proprio»⁴².

Concretamente, il diritto di libertà corrisponde a «un pari diritto di opinare di parlare di votare», ma anche a «un pari diritto di valersi della ricchezza

anteriore al fascismo, o per lo meno sotto l'influsso di maestri, per così dire, prefascisti. Anche le due sole figure veramente nuove comparse nell'orizzonte politico italiano, Piero Gobetti e Carlo Rosselli, si richiamavano da un lato all'insegnamento dei Croce e dei Ruffini e dall'altro a quello dei Turati e dei Salvemini, sia pure in uno sforzo di alto e geniale rinnovamento. Ora, invece, l'antifascismo cominciava ad affermarsi in seno ad una nuova generazione, di giovani fra i venti e i trent'anni, i quali [...] avevano avuto la loro prima formazione mentale in un ambiente politico e scolastico, che per lo meno in molti suoi aspetti, non sempre soltanto esterni, era fascista».

41. Calogero 1945, p. 197. Ricordando quell'estate in montagna, Capitini (1991, p. 86) include nel gruppo anche Francesco Gabrieli.

42. Calogero 1945, p. 227.

del mondo»⁴³. Esso si trova pertanto sullo stesso piano di un altro principio, la giustizia, che consiste nella «equa ripartizione di tali sfere di libertà»⁴⁴.

I due principi sono indissociabili, ma non si può dedurre l'uno dall'altro. In particolare, facendo valere la natura religiosa della sua riflessione e riproducendo in tal modo un nesso già istituito da Croce, sarà Capitini ad affermare l'autonomia assoluta del principio di libertà, sciogliendola dai condizionamenti pragmatici e formulando il principio fondamentale per cui «la libertà ha altra origine dai fatti della situazione»⁴⁵.

La natura religiosa della meditazione di Capitini esercita un notevole influsso sui caratteri del liberalsocialismo. Per Capitini, il legame fra libertà e giustizia era in primo luogo un legame fra libertà e socialità. Egli mirava a determinare le condizioni per instaurare un piano di coesione e di relazioni morali fra gli individui:

Il problema politico ed economico rimanda a un compito morale: quello di portare l'anima alla libertà e alla socialità della civiltà futura; libertà, che è ricerca e affermazione del valore in tutti i campi della vita; socialità, che a questi valori incessantemente scoperti e affluenti nella storia fa partecipare esplicitamente tutti⁴⁶.

Per Capitini, l'instaurazione di un piano di fiducia richiede un atteggiamento attivo da parte dei singoli individui, mediante una sorta di volontarismo morale che sul piano della società si traduce in istituzioni pubbliche incaricate di difendere questo piano comune, così da «portare nella vita sociale quello che per una concezione religiosa è il fondamento intimo, già vissuto nell'animo: la socialità infinita e libera»⁴⁷.

Che la libertà individuale sia sufficiente, da sola, a creare la coesione sociale è un'idea che non lo convince affatto. I valori individualistici che si vorrebbero atti a creare questa coesione gli appaiono in contraddizione con le finalità stesse di essa, che sono sempre di ordine morale e tendenti a produrre una socialità che si colloca in primo luogo sul piano della moralità.

Sebbene Calogero riconosca a Capitini un'«influenza dominante» in seno al movimento liberalsocialista⁴⁸, l'impostazione religiosa e socializzante di quest'ultimo sarà all'origine delle sue progressive divergenze con l'ala laica del

43. Calogero 1945, p. 227.

44. Calogero 1945, p. 227. Sul fondamento altruista della giustizia nella filosofia morale di Calogero, cfr. Calogero (1945), pp. 3-25.

45. Capitini 1991, p. 85.

46. Capitini 1991, p. 87.

47. Capitini 1991, p. 87.

48. Calogero 1945, p. 120.

movimento, che lo condurranno a non aderire al Partito d'azione. Accanto al pensiero morale capitiniano, la sintesi fra liberalismo e socialismo proposta dai liberalsocialisti poggia in effetti su di un'interpretazione dell'ideale socialista che lo intende non tanto come una dottrina economica quanto come un'esigenza ideale di giustizia sociale: «Il socialismo vuole che nella coscienza morale degli uomini s'impanti energicamente il principio, che, anche sul piano della ricchezza, l'ideale è quello cristiano e mazziniano della giustizia e dell'eguaglianza»⁴⁹.

Il liberalsocialismo non è affatto un ibrido o una costruzione eclettica, esso è invece «l'integrazione logica» di quanto può esservi di antitetico e di unilaterale nel socialismo e nel liberalismo⁵⁰. Calogero può così enunciare il principio che

il miglior liberalismo è sostanzialmente concorde col miglior socialismo, e che quanto in essi non si concilia è solo il deteriore contenuto estremistico dell'uno e dell'altro⁵¹.

Liberalismo e socialismo, considerati nella loro sostanza migliore, non sono ideali contrastanti né concetti disparati, ma specificazioni parallele di un unico principio etico, che è il canone universale di ogni storia e di ogni civiltà⁵².

Gli estensori dei manifesti del 1940 e del 1941 sono consapevoli dell'esistenza di «un liberalismo che non si accorda col socialismo, e di un socialismo che non si accorda col liberalismo»⁵³. Essi prendono innanzitutto le distanze dal socialismo marxistico ed autoritario a cui, oltre alla dottrina della dittatura del proletariato, rimproverano di credere che «l'ideale della giustizia sociale debba esser dedotto dalla scienza dell'economia» (*ibidem*) e di non essersi accorto dell'«irrealizzabilità economica di un collettivismo totale»⁵⁴. In proposito la critica rivolta da Calogero al socialismo liberale di Carlo Rosselli è significativa. Il socialista Rosselli avrebbe peccato di economicismo, svolgendo l'analisi dei rapporti fra giustizia e libertà «prevalentemente sul piano economico [...]. Non si trattava più di una vera e propria ideologia liberalsocialista, che avesse investito tutti gli aspetti della vita sociale e politica, ma soltanto di una economia liberalsocialista»⁵⁵.

49. Calogero 1945, p. 203.

50. Calogero 1945, p. 65.

51. Calogero 1945, p. 206.

52. Calogero 1945, p. 227.

53. Calogero 1945, p. 205.

54. Calogero 1945, p. 206.

55. Calogero (1945, p. 64) aggiunge tuttavia che «in tale limitazione dell'orizzonte problematico, il Rosselli era anche mosso dalla profonda preoccupazione politica di costituire

Il liberalsocialismo nasce invece come presa di coscienza del valore politico dell'ideale di libertà. La coscienza politica di un'intera generazione si è risvegliata, scrive Calogero, quando ha compreso che «la questione più grossa non era quella del rapporto fra socialismo e liberismo, bensì quella del rapporto fra socialismo e liberalismo»⁵⁶. Questo primato della politica costituisce, come si è visto, il tratto fondamentale del nuovo liberalismo e, condiviso con altri movimenti nati in opposizione al fascismo, sarà uno degli elementi importanti della cultura italiana del dopoguerra.

4. LA CRITICA DELLA “MANO INVISIBILE”

Di particolare interesse appare la critica rivolta dai liberalsocialisti al «liberalismo antiquato e conservatore»⁵⁷. La questione riguarda qui l'articolazione tra libertà individuale e cittadinanza democratica. Il liberalismo individualista delle vecchie generazioni poteva funzionare in una società degli ottimati, in cui il suffragio era limitato e le redini del governo e dell'opinione pubblica in mano a un ristretto gruppo di persone: proprio quella società che il fascismo ha travolto. L'ingresso della massa sulla scena politica ha completamente trasformato le dinamiche sociali⁵⁸. Di conseguenza, si poneva il problema di consentire il massimo di libertà individuale evitando al tempo stesso i rischi di derive demagogiche e plebiscitarie rispetto a cui la società italiana si era mostrata così vulnerabile. Il problema essenziale del liberalsocialismo, che è stato anche il suo principale contributo alla ridefinizione del pensiero liberale in Italia, consiste nella difficile integrazione tra il principio dell'individualismo e una dinamica sociale sempre più condizionata da attori collettivi. I liberalsocialisti non credono alla teoria della “mano invisibile”. A loro giudizio, l'esperienza italiana ha dimostrato che la libertà economica può costituire la condizione necessaria a una libertà politica, ma in nessun caso ne è la condizione sufficiente. Da solo il liberismo economico non può funzionare in Italia, poiché andrebbe unicamente a beneficio delle forze centrifughe che tendono a disgregare il tessuto sociale della nazione. L'assenza di vincoli all'azione individuale non rinforzerebbe affatto per se stessa la struttura sociale della comunità nazionale: al contrario, la coesione sociale storicamente

un fronte antifascista unitario delle forze liberali, socialiste e repubblicane, senza mettere in discussione i più remoti presupposti ideologici, che avrebbero potuto contrapporre le une alle altre».

56. Calogero 1945, p. 193.

57. Calogero 1945, p. 205.

58. Il fenomeno si riscontra in numerosi Paesi europei. In merito all'esempio olandese cfr. *infra* l'articolo di Henk te Velde, [N.d.C.]

debole che caratterizza quest'ultima la farebbe collidere con l'interesse comune, rendendo antagonisti interesse individuale e interesse collettivo, patrimonio individuale e patrimonio collettivo. L'Italia soffre profondamente dell'assenza di un'autentica rivoluzione civile e *citoyenne*: è a partire da questa constatazione storica che il liberalsocialismo vede nella giustizia sociale ed economica un mezzo per limitare l'azione dei soggetti individuali, economici e collettivi e per stabilire uno spazio pubblico di riconoscimento dell'altrui libertà. Nonché esprimere un'esigenza egualitaria, questa giustizia sociale rappresenta un momento necessario nello sviluppo di una coscienza civile fondata sul rispetto dei diritti del cittadino. La vera libertà, scrive Calogero,

è sempre *norma della libertà*, sia essa norma di quella convivenza politica e costituzionale, a cui più immediatamente si pensa quando si parla di libertà, sia essa norma di quella vita del possesso e dello scambio economico, a cui piuttosto si allude quando si parla di giustizia⁵⁹.

Il regime della libera concorrenza va conservato e favorito in tutti quei casi in cui le condizioni necessarie per tale libera concorrenza sussistano in tal misura da promuovere il vigore dell'iniziativa individuale e da escludere insieme, col loro stesso gioco, una disuguaglianza eccessiva dei successi e dei premi; va ristretto ed abolito in tutti gli altri casi, in cui la minor funzionalità di un simile autoregolamento ponga l'esigenza di un regolamento diverso⁶⁰.

Il rapporto fra libertà di diritto e libertà reale è onnipresente:

Il liberalsocialismo respinge l'astratta tesi marxistica secondo la quale l'uguaglianza giuridica del liberalismo è uguaglianza vuota e soltanto l'uguaglianza economica del socialismo è uguaglianza piena (non ritenendo "vuota", p. es., l'eguaglianza che si è ottenuta con l'abolizione della schiavitù e della servitù della gleba), esso non cade tuttavia nell'errore opposto, di considerare quella prima conquista egualitaria, di carattere giuridico, come sufficiente a se stessa⁶¹.

Questo franco interventismo, che ispirerà la politica dalla maggior parte dei governi repubblicani, non ha nulla a che vedere con la pianificazione o il collettivismo economici. Esso intende piuttosto correggere le distorsioni generate dal «naturale accentrarsi tecnico e finanziario della moderna produ-

59. Calogero 1945, p. 19.

60. Calogero 1945, p. 208.

61. Calogero 1945, p. 217.

zione economica», il quale «viene necessariamente a determinare situazioni di più o meno grave disparità nelle condizioni di gara di fronte al mercato»⁶².

Ernesto Rossi, un economista molto vicino al movimento (era stato tra i fondatori di *Giustizia e Libertà*), nelle sue numerose opere dedicate all'attualità economica e politica italiana⁶³ ha evidenziato la difficoltà di conciliare dinamiche economiche particolari e interesse pubblico. Queste posizioni trovavano difensori inattesi. In un testo del 1941 intitolato *Comunismo e liberismo*, lo stesso Luigi Einaudi criticava un'impostazione rigidamente liberista:

L'intervento dello Stato limitato a rimuovere quegli ostacoli che impediscono il libero funzionamento della concorrenza non è perciò tanto "limitato" come pare. Esso si distingue in due grandi specie: rivolta la prima a rimuovere gli ostacoli creati dallo Stato medesimo e l'altra a porre limiti a quelle forze, chiamiamole naturali, le quali per virtù propria ostacolerebbero l'operare pieno della libera concorrenza. [...] Il legislatore liberista dice invece: io non ti dirò affatto, o uomo, quel che devi fare: ma fisserò i limiti entro i quali potrai a tuo rischio liberamente muoverti⁶⁴.

In breve, riassume Calogero, occorre «farla finita con l'idea che promuovere la libertà significhi *togliere limiti*, quando in realtà significa solo *equilibrare più giustamente i limiti*»⁶⁵.

Così, si legge nel manifesto del 1940, «risorgerà lo Stato liberale: ma non senza l'esperienza delle ultime prove»⁶⁶.

5. PROGRAMMA POLITICO

Da queste prese di posizioni il movimento liberalsocialista trae un programma d'azione politica che ne illustra il senso. I limiti all'esercizio della sovranità popolare, conculcata dal regime per via plebiscitaria, sono definiti con chiarezza: occorre un bicameralismo perfetto (con differenziazione dell'elettorato attivo e passivo in base all'età), un quarto potere indipendente, una Corte costituzionale e una disciplina sull'informazione, così da evitare la formazione di monopoli od oligopoli, specie nel settore della stampa:

62. Calogero 1945, p. 208.

63. Fra cui citiamo *Il malgoverno* (1954) e *I padroni del vapore* (1955). Ernesto Rossi fu autore insieme ad Altiero Spinelli e Eugenio Colorni del *Manifesto del federalismo europeo*, o *Manifesto di Ventotene*, e fu uno dei più stretti collaboratori di Luigi Einaudi.

64. Einaudi 2004, pp. 248-252.

65. Calogero 1945, p. 55.

66. Calogero 1945, p. 211.

Non può essere considerata compatibile colle normali condizioni di esercizio della libertà una situazione di dominio finanziario della stampa, che dia a una data potenza economica una posizione di pericoloso privilegio nella contesa per la conquista della pubblica opinione. La difesa della libertà di stampa dev'essere integrale: deve comprendere anche la tutela del diritto di contendere ad armi pari⁶⁷.

L'insistenza sul ruolo della giustizia, della Corte costituzionale e della magistratura ordinaria traspone in forma istituzionale la delimitazione del principio di maggioranza, che costituisce il contrassegno distintivo del liberalsocialismo⁶⁸. Secondo Calogero, le nazioni in cui è possibile attuare il liberalismo nella maniera migliore sono quelle

in cui il senso e le regole della convivenza politica si sono talmente radicate nella convinzione dei cittadini, da rendere sempre meno necessari organi ed istituti, atti a garantirli con la forza⁶⁹.

Il caso italiano è profondamente diverso. Se la condizione civile ideale è «quella degli Stati in cui il costume della ben regolata libertà sia ormai radicato per abitudine tanto secolare, da permetterne l'uso anche a quei pochi, che in un simile ambiente continuino a far propaganda contro la libertà», il nuovo Stato italiano dovrà tener conto

della delicata situazione storica a cui dovrà presumibilmente far fronte [...]. La futura Costituzione garantirà a tutti la libertà, salvo a coloro che intendano valersene contro la stessa libertà⁷⁰.

67. Calogero 1945, p. 226. Donde «il diritto di usare la forza in tutti quei casi in cui, non solo la libera formazione delle leggi attraverso il consenso, ma la stessa formazione del consenso e del dissenso attraverso il gioco della pubblica opinione (in cui ciascuno deve contare solo per l'autorità della sua intelligenza, esperienza ed onestà individuale) appaia infirmata o gravemente ostacolata dal prepotere acquisito di certe posizioni finanziarie o politiche. Qui, nella fase di instaurazione costituzionale, ha luogo il diritto della forza, così come, a Costituzione instaurata, deve aver luogo la ben regolata forza di un diritto che, attraverso il combinato intervento della Corte costituzionale e della magistratura ordinaria, chiamate ad applicare un nuovo apposito capitolo del Codice penale, colpisca severamente, soprattutto mediante l'espropriazione del mezzo finanziario, chi di tale mezzo si sia comunque valso per comperare le opinioni altrui» (Calogero 1945, p. 215-216).

68. I limiti del principio di maggioranza erano stati affrontati in un'opera fondamentale di Edoardo Ruffini Avondo, *Il principio maggioritario*, edita nel 1927. Ruffini Avondo era il figlio di Francesco Ruffini.

69. Calogero 1945, p. 22.

70. Calogero 1945, p. 211-212.

Aggiungiamo che il programma liberalsocialista, mentre limita il principio di maggioranza in sede di definizione dell'organizzazione democratica dello Stato, ne stipula l'applicazione senza restrizioni nella legislazione ordinaria⁷¹.

La riforma della pubblica istruzione, questione eminentemente politica in quanto strumento di formazione della coscienza civile⁷², costituisce una priorità del programma liberalsocialista. Questo promuove l'instaurazione di una scuola repubblicana, unitaria e nazionale, tesa a educare «ai più semplici e fondamentali principî della convivenza liberale, quale sua preparazione imprescindibile all'esercizio della vita politica»⁷³ attraverso «la selezione e lo sviluppo delle competenze»⁷⁴.

Sul piano fiscale, il liberalsocialismo auspica che un regime di tassazione «sostanzialmente proporzionale» venga sostituito da «un regime sostanzialmente progressivo»⁷⁵, specie per quanto riguarda il regime delle successioni⁷⁶, oltre a promuovere un vasto programma di nazionalizzazione delle imprese «d'interesse pubblico» («le aziende di assicurazione, di credito, di trasporti, di comunicazioni telefoniche, di produzione di energia, di estrazioni minerarie, di lavori pubblici, e le altre maggiori imprese industriali, oltre che i latifondi e le proprietà agrarie o immobiliari eccedenti un certo limite»⁷⁷), che sarà ripreso soltanto in parte dai governi repubblicani⁷⁸. Ultimo punto programmatico, comune anche ad altri partiti costituzionali, la riforma agraria, al centro del dibattito politico alla fine degli anni Quaranta.

71. «Quanto perciò, al di là del contenuto più strettamente liberale dell'ordinamento, sarà nel nuovo Stato istituzione di ulteriori doveri e norme, nel senso di una sempre più profonda realizzazione degli ideali sociali, dovrà normalmente acquistare forza di legge solo attraverso il consenso della maggioranza. Il principio fondamentale di tutte le riforme sociali, che il liberalsocialismo sia per proporre nella sua più specifica attività di partito, sarà quindi quello stesso principio, la cui osservanza esso esige anche da ogni altro partito» (Calogero 1945, p. 217). E nella seconda versione, «ogni norma di legge, ogni autorità di governo, trae il suo diritto solo dal consenso della maggioranza. Quando tale consenso può liberamente formarsi ed esprimersi, nessuna norma o autorità deve valere, che non derivi da esso» (Calogero 1945, p. 225).

72. Non sorprenderà quindi che la frammentazione regionale dei programmi e delle competenze in materia scolastica abbia costituito una priorità nel momento in cui l'organizzazione unitaria dello Stato è stata rimessa in discussione in nome di una struttura federale.

73. Calogero 1945, p. 218.

74. Calogero 1945, p. 219.

75. Calogero 1945, p. 220.

76. La riforma del regime fiscale delle successioni era stata uno dei primi atti "liberali" del governo Mussolini, che nel 1923 aveva abolito la tassa sulle successioni per gli eredi diretti (figli e coniugi).

77. Calogero 1945, p. 221.

78. L'ultima nazionalizzazione, avvenuta nel 1962, ha riguardato l'energia elettrica.

Per quanto riguarda la politica estera, il liberalsocialismo condivide le posizioni europeiste e federaliste di *Giustizia e Libertà*: basti ricordare gli stretti legami che univano il Movimento federalista europeo di Altiero Spinnelli, Eugenio Colorni ed Ernesto Rossi a *Giustizia e Libertà*. Limitandoci al liberalsocialismo, il manifesto del 1940 prevede «l'abolizione, o la massima riduzione possibile, delle barriere doganali» (Calogero 1945, p. 221), nonché la «progressiva estensione dei diritti di cittadinanza al di là dei confini delle singole nazioni» (Calogero 1945, p. 223).

In quanto movimento organizzato, il liberalsocialismo è stato un fenomeno effimero. Calogero e Capitini non erano figure politicamente influenti. La rivista "Liberalsocialismo", fondata a Roma nel 1946 come spazio di discussione storica e culturale del movimento, sopravvisse soltanto alcuni mesi. Nondimeno, l'innesto delle esigenze di giustizia sociale sul ceppo liberale, comune a tutta la generazione di *Giustizia e Libertà*, ha inciso il modo durevole sulla vita e sulla cultura politica dell'Italia repubblicana. Non è possibile comprendere l'evoluzione politica italiana e le dinamiche che l'hanno attraversata senza tener conto dell'articolazione peculiarmente italiana fra principi liberali, tensione civile e ideali di giustizia sociale – una sensibilità condivisa ben al di là del movimento liberalsocialista e dei partiti politici che ad esso si sono richiamati. Questi, del resto, hanno avuto vita breve. Si può richiamare un certo elitismo per spiegare, almeno in parte, il fallimento politico del Partito d'azione⁷⁹ ma, come rileva Norberto Bobbio, il tentativo di combinare per via teoretica liberalismo e socialismo peccava anche di artificiosità, poiché in ultima analisi si trattava di «costruzioni dottrinali e artificiali fatte a tavolino [...] il cui significato storico come reazione, per un verso, a un liberalismo asociale e, per un altro verso, a un socialismo illiberale, è innegabile», ma il cui valore teorico «è tuttavia debole» (Bobbio 1997a, p. 163).

6. GIUSTIZIA E LIBERTÀ. NORBERTO BOBBIO

Dinanzi a questa congiunzione di sistemi ideologici, Bobbio rivendica per sé «il motto: *Giustizia e libertà*»⁸⁰.

79. Un elitismo che, pur privo di questa dimensione sociale e pedagogica dell'istruzione, apparteneva anche alla tradizione liberale classica: cfr. *Lo snobismo liberale* di Elena Croce (Adelphi, Milano 1990). Per Bobbio (1990, p. 188), il dottrinarismo liberalsocialista era «in stretta connessione con l'esser nato in un momento di totale assenza di lotta politica».

80. Bobbio 1997a, p. 164. Una bibliografia completa delle numerose opere di Bobbio sul liberalsocialismo, che rinvia ad altri studi sull'argomento, è disponibile sul sito del Centro Studi

I motivi dell'abbinamento tra giustizia e libertà sono stati discussi da Norberto Bobbio muovendo dal tema dei rapporti fra liberalismo e democrazia. Le tesi principali di Bobbio possono essere richiamate a partire da *Liberalismo e democrazia*, un'opera del 1985. Per Bobbio il principio fondamentale del liberalismo consiste nella limitazione dei poteri dello Stato. In questo senso egli colloca la "libertà dei moderni" di Benjamin Constant, in cui viene affermato con energia il primato dell'individuo, all'origine della concezione moderna di libertà. D'altra parte, l'aver ignorato le fonti giusnaturaliste del pensiero liberale appare a Bobbio la principale critica che può essere rivolta al liberalismo di Croce. Per quanto discutibile, la teoria del diritto naturale rappresenta storicamente un potente strumento di limitazione dei poteri dello Stato e dunque di affermazione del principio fondamentale del liberalismo politico.

A parere di Bobbio, la dinamica tra liberalismo e democrazia si svolge tutta tra l'esigenza liberale di limitare il potere dello Stato e l'esigenza democratica di distribuire tale potere all'insieme dei cittadini. La democrazia, teoria e pratica della mediazione, è al limite un'autoregolamentazione dell'interazione sociale. In quest'ottica si intende per quale motivo la democrazia di Bobbio assomigli molto a un sistema liberale. Il problema può essere posto in termini di opposizione fra individualismo e organicismo, una dinamica che attraversa l'intera storia del pensiero. Il liberalismo e la democrazia poggiano entrambi su concezioni individualiste, ma «l'individuo del primo non è lo stesso individuo della seconda, o per meglio dire l'interesse individuale che il primo intende proteggere non è lo stesso di quello che viene protetto dalla seconda»⁸¹.

Bobbio si oppone alla concezione di un individuo-monade, un «individuo come microcosmo o totalità in sé compiuta»⁸², in favore di un individuo il cui rapporto con la società viene concepito dalla democrazia come «particella indivisibile (atomo) ma variamente componibile e ricomponibile con altre particelle simili in un'unità artificiale»⁸³.

Quest'individuo, la cui identità si forma attraverso un'incessante interazione o commercio con gli altri, non si oppone affatto a un'impostazione liberale. Vi è tuttavia una differenza tra far coincidere la formazione dell'identità con il processo d'interazione e concepire gli individui come monadi autonome che interagiscono in perfetta indipendenza reciproca. Nel primo

Piero Gobetti, all'indirizzo <http://www.erasmo.it/gobetti/>, scegliendo "liberalsocialismo" fra gli argomenti della pagina «Bibliografia degli scritti di Norberto Bobbio». Risultano 41 titoli.

81. Bobbio 1991, p. 33.

82. Bobbio 1991, p. 34.

83. Bobbio 1991, p. 34.

caso, l'intersoggettività costituisce la condizione di possibilità dell'identità; nel secondo, è soltanto una modalità contingente dell'agire storico. In altre parole, nel primo caso gli individui rappresentano i terminali di un'azione il cui senso si colloca pienamente sul piano della sfera pubblica; nel secondo, rappresentano il motore indipendente e libero di quest'azione.

L'identificazione tra libertà individuale e libertà economica (preminenza del liberismo sul liberalismo politico) conduce d'altra parte a considerare l'organizzazione democratica delle società come «un valore strumentale» e in qualche maniera accessorio rispetto alla libertà individuale. Un sistema di libertà economica avrebbe infatti in sé un valore intrinseco: la costituzione di istituzioni democratiche si ridurrebbe al problema in fondo secondario di «chi deve governare e con quali procedure»⁸⁴.

L'obiettivo della democrazia consiste invece nell'accrescere al massimo la partecipazione alla sfera pubblica ove si forma il senso, secondo due modalità diverse: modificando progressivamente le condizioni formali di tale partecipazione (accesso ai diritti) o proiettando quest'ultima sul piano pragmatico delle condizioni materiali di vita (accesso ai beni). Il secondo caso è quello di una democrazia egualitaria o sostanziale che Bobbio considera incompatibile con il pensiero liberale. Più complesso è il caso della democrazia formale. Bobbio sembra d'accordo con J.S. Mill circa il fatto che l'accesso universale ai diritti e «ai benefici della libertà» costituisce la condizione necessaria per garantire la partecipazione di tutti alla formazione della coesione sociale: una posizione

che mostra come più chiaramente non si potrebbe il nesso tra liberalismo e democrazia, o più precisamente tra una determinata concezione dello Stato e i modi e le forme di esercizio del potere che meglio ne possono assicurare l'attuazione⁸⁵.

In un secondo tempo Bobbio difende però posizioni vicine ai *reform liberals*, associandosi alla richiesta di ampliare l'agorà democratica, il luogo di partecipazione e distribuzione del potere, a «luoghi diversi da quelli in cui si prendono le decisioni politiche»⁸⁶. Si tratta di «conquistare nuovi spazi alla partecipazione popolare» (*ibidem*) ricalcando il modello evolutivo del processo di democratizzazione elaborato da Crawford B. Macpherson, che trova il proprio punto d'arrivo nella «democrazia partecipativa».

Il compito distributivo dei sistemi democratici si può quindi esercitare al di fuori di una concezione egualitaria della democrazia. Esiste una demo-

84. Bobbio 1991, p. 63.

85. Bobbio 1991, p. 48.

86. Bobbio 1991, p. 69.

razia liberale nel senso di una simbiosi fra liberalismo e democrazia formale (uguaglianza dinanzi alla legge e uguaglianza dei diritti) e di un'opposizione fra liberalismo e democrazia sostanziale ed egualitaristica. Questa compatibilità di liberalismo e democrazia formale determina un superamento della posizione liberalsocialista, dato che l'idea di democrazia liberale risulta svincolata da ogni rivendicazione di giustizia sociale come giustizia economica. D'altra parte, Bobbio mantiene la distinzione classica fra liberismo e liberalismo, laddove sembra ritenere che sul piano del liberalismo economico l'io si configura ancora come una monade autonoma, mentre l'autentica intersoggettività si realizzerebbe soltanto al livello della democrazia. La "democrazia liberale" a cui giunge supera il semplice piano dell'organizzazione economica o politica per divenire un vero e proprio sistema della coesistenza sociale: è nelle molteplici sfaccettature dell'interazione o scambio fra gli individui che si forma la personalità e si intrecciano le grandi strutture complesse della scienza, della cultura, delle istituzioni, della famiglia e così via.

Privo di democrazia, il liberalismo è monco: se l'individuo-universo, la monade nel senso liberale costituisce pur sempre il fulcro dell'azione sociale, una teoria dell'agire sociale e politico deve tenere conto della dinamica generale di formazione, manipolazione ed eventuale condizionamento delle identità. Bobbio si richiama qui al pensiero di Hayek, che ai suoi occhi rappresenta «la summa della dottrina liberale contemporanea» e

un'autorevole conferma di quello che è stato il nucleo originario del liberalismo classico: una teoria dei limiti del potere dello Stato, derivati dalla presupposizione di diritti o interessi dell'individuo, precedenti alla formazione del potere politico, tra i quali non può mancare il diritto di proprietà individuale⁸⁷.

Ma in Hayek egli ritrova anche una limitazione del principio maggioritario che mette al riparo da qualsiasi deriva populista o plebiscitaria. Proprio questa posizione cela una difficoltà di fondo. L'idea di un influsso esercitato da forze superiori su individui che beneficiano di una condizione di libertà mal si concilia con l'affermazione della libera autonomia delle coscienze individuali. Se sottoposta a condizionamenti o manipolazioni, la libertà cessa di essere autentica, e si apre la porta a ogni sorta di interventi pubblici. Ma questi condizionamenti esistono. La libertà di consumo non può essere limitata: ma le scelte individuali possono essere condizionate in maniera più o meno consapevole da attori economici o ideologici capaci di far presa

87. Bobbio 1991, p. 63.

sulle coscienze individuali e di influenzarle. Anche in ciò sta l'origine del rapporto difficile tra liberalismo e democrazia.

A giudizio di Bobbio, la possibilità di una democrazia liberale viene dunque rimessa in discussione dalla teoria dello Stato minimo, la quale, nella formulazione data da Nozick, rappresenta

il punto estremo cui è giunta la rivendicazione della tradizione autentica del liberalismo, come teoria dello Stato minimo, contro lo Stato-benessere che si propone, tra i suoi compiti, anche quello della giustizia sociale. Come tale, non può non fare i conti con la tradizione del pensiero democratico, non tanto nei riguardi della democrazia egualitaria, che, come si è detto sin dal principio, mal si concilia con lo spirito del liberalismo, quanto con la stessa democrazia formale, il cui esercizio avrebbe portato ovunque, anche là dove non si sono formati partiti socialisti, come negli Stati Uniti, a un eccesso d'interventismo statale incompatibile con l'ideale dello Stato che governi il meno possibile⁸⁸.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV., *Giustizia e libertà nella lotta antifascista e nella storia d'Italia. Attualità dei fratelli Rosselli a quaranta anni dal loro sacrificio*, Atti del Convegno (Firenze il 10-12 giugno 1977), La Nuova Italia, Firenze 1978.

Bobbio Norberto, "Benedetto Croce e il liberalismo", in *Rivista di filosofia*, luglio 1955.

- *Italia civile. Ritratti e testimonianze*, Lacaia, Manduria 1964.

- *Maestri e compagni*, Passigli, Firenze 1984.

- *Profilo ideologico del Novecento*, Garzanti, Milano 1990.

- *Liberalismo e democrazia*, Franco Angeli, Milano 1991.

- *Attualità del socialismo liberale*, in Rosselli Carlo, *Socialismo liberale*, a cura di Rosselli John, Einaudi, Torino 1997.

- *Tradizione ed eredità del liberalsocialismo*, in Rosselli Carlo, *Socialismo liberale*, a cura di Rosselli John, Einaudi, Torino 1997.

- *La mia Italia*, a cura di Polito Pietro, Passigli, Firenze 2000.

Boatti Giorgio, *Preferirei di no. Le storie dei dodici professori che si opposero a Mussolini*, Einaudi, Torino 2001.

Bobbio Norberto, *Trent'anni di storia della cultura a Torino, 1920-1950*, Einaudi, Torino 2002.

Bovero Michelangelo, Mura Virgilio, Sbarberi, Franco (a cura di), *I dilemmi del liberalsocialismo*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994.

Calogero Guido, *Difesa del liberalsocialismo*, Atlantica, Roma 1945.

Capitini Aldo, *Opposizione e liberazione. Scritti autobiografici*, Linea d'ombra, Milano 1991.

88. Bobbio 1991, p. 65.

- *Antifascismo tra i giovani*, Cèlèbes, Trapani 1966.
- Codignola Tristano, *GL e partito d'azione*, in *Giustizia e libertà nella lotta antifascista e nella storia d'Italia. Attualità dei fratelli Rosselli a quaranta anni dal loro sacrificio*, Atti del convegno internazionale (Firenze 10-12 giugno 1977), La Nuova Italia, Firenze 1978.
- Croce Benedetto, *Etica e politica*, a cura di Galasso Giuseppe, Adelphi, Milano 1994.
- *Contributo alla critica di me stesso*, Adelphi, Milano 1989.
- *Che cosa è il liberalismo. Premesse per la ricostituzione di un partito liberale italiano*, Artigianelli, Napoli 1943.
- Einaudi Luigi, *Liberismo e liberalismo*, a cura di Solari Paolo, Ricciardi, Milano 1957.
- Delle Piane Mario, *Rapporti tra socialismo liberale e liberalsocialismo*, in *Giustizia e libertà nella lotta antifascista e nella storia d'Italia. Attualità dei fratelli Rosselli a quaranta anni dal loro sacrificio*, Atti del convegno internazionale (Firenze 10-12 giugno 1977), La Nuova Italia, Firenze 1978.
- Dewey John, *Liberalismo e azione sociale*, trad. it., Ediesse, Roma 1997).
- Einaudi Luigi, *Diario dell'esilio, 1943-1944*, a cura di Paolo Soddu, Einaudi, Torino 1997.
- *Diario 1945-1947*, Laterza, Roma-Bari 1993.
- *Scritti economici, storici e civili*, a cura di Romano Ruggiero, A. Mondadori, Milano 1973.
- *Il Buongoverno. Saggi di economia e politica (1897-1954)*, a cura di Rossi Ernesto, Laterza, Roma-Bari 2004.
- Gentile Giovanni, *Origini e dottrina del fascismo*, Istituto nazionale fascista di cultura Roma 1934.
- Gobetti Piero, *La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*, a cura di Alessandrone Perona Ersilia, Einaudi, Torino 1983.
- Israel Giorgio, Nastasi Pietro, *Scienza e razza nell'Italia fascista*, il Mulino, Bologna 1998.
- Levi Della Vida Giorgio, *Fantasma ritrovati*, Neri Pozza, Venezia 1966.
- Maiocchi Roberto, *Scienza e fascismo*, Carocci, Roma 2004.
- *Gli scienziati del Duce. Il ruolo dei ricercatori e del CNR nella politica autarchica del fascismo*, Carocci, Roma 2003.
- Rosselli Carlo, "Liberalismo socialista", in *La Rivoluzione liberale*, 15 luglio 1924.
- *Socialismo liberale*, a cura di Rosselli John, Einaudi, Torino 1997.
- Ruffini Avondo Edoardo, *Il principio maggioritario. Profilo storico*, Adelphi, Milano 1976.
- Salvemini Gaetano, *Dai ricordi di un fuoriuscito*, a cura di Franzinelli Mimmo, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- Scalfari Eugenio, *La sera andavamo in via Veneto. Storia di un gruppo dal Mondo alla Repubblica*, A. Mondadori, Milano 1986.
- Spinelli Altiero, *Come ho tentato di diventare saggio*, il Mulino, Bologna 1999.
- Treves Renato, *Benedetto Croce filosofo della libertà*, Polistampa, Firenze 1998.
- Urbinati Nadia, Canto-Sperber Monique (a cura di), *Liberal-socialisti. Il futuro di una tradizione*, Marsilio, Venezia 2004.

Libertà e diritto nel pensiero di Bruno Leoni

1. ECONOMIA, DIRITTO E POLITICA

Bruno Leoni nacque nel 1913, si laureò a Torino in Giurisprudenza con Gioele Solari e nel 1945, dopo aver partecipato alla Resistenza, cominciò l'attività accademica all'Università di Pavia, ove insegnò dottrina dello Stato e filosofia del diritto. Nel 1950 fondò la rivista "Il Politico", destinata a rivestire un ruolo di spicco nel panorama scientifico internazionale. Nel 1960 divenne segretario della Mont Pelerin Society e arrivò a esserne nominato presidente nel settembre del 1967, pochi mesi prima della sua prematura scomparsa. Leoni visse tra Torino, ove svolse anche parte importante della sua attività culturale, e la Sardegna, con cui ebbe profondi legami familiari ed affettivi, insegnò a Pavia e viaggiò per il mondo, soprattutto negli Stati Uniti, alla ricerca di quegli stimoli e di quelle possibilità di confronto che l'Italia non sembrava offrirgli¹.

Ormai da alcuni anni il ruolo che egli svolse nella rinascita della teoria liberale nel secondo dopoguerra riceve sempre maggiore attenzione². Leoni infatti rappresentò un riferimento costante per gli autori che diedero luogo

1. Per una ricostruzione complessiva dell'opera di Leoni e per una valutazione del suo liberalismo rimando a A. Masala, *Il liberalismo di Bruno Leoni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.

2. La rinascita dell'interesse per il pensiero di Leoni ha avvio, nel mondo anglosassone, con il saggio di P.H. Aranson, "Bruno Leoni in Retrospect", in *Harvard Journal of Law & Public Policy*, XI, n. 3, 1988. In Italia la sua memoria sopravvisse in alcuni scritti del suo allievo Mario Stoppino, ma la rinascita dell'interesse per il suo pensiero è databile solo al 1995, quando Raimondo Cubeddu promosse la traduzione della sua opera più nota, *Freedom and the Law (La libertà e la legge*, Introduzione di R. Cubeddu, Liberilibri, Macerata 1995); da allora è seguita la riedizione di quasi tutte le sue opere, si sono avuti numerosi convegni e tavole rotonde e sono stati pubblicati molti saggi critici, tra i più recenti si ricordano: E. Capozzi, *La common law oltre la democrazia: Bruno Leoni*, in E. Capozzi *L'alternativa atlantica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, E. Baglioni *L'individuo e lo scambio*, ESI, Napoli 2004, e A. Masala (a cura di), *La teoria politica di Bruno Leoni*, Introduzione di A. Panebianco, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

a quella rinascita, in particolare Friedrich A. von Hayek, James M. Buchanan, Gordon Tullock, e Murray N. Rothbard. La fortuna di Leoni è stata tuttavia alterna, e questo per vari motivi. Il primo è che, per molti aspetti, la sua ricerca fu pionieristica, ed è sovente destino dei pionieri quello di non essere compresi a pieno nel proprio tempo e di essere per degli anni (quasi) dimenticati. Questo aspetto fu rilevante in particolare nel contesto italiano, ove la cultura liberale del secondo dopoguerra rimase per molti anni legata all'impostazione idealistica crociana e distante dalle nuove e fertili prospettive che si aprirono da più parti e in particolare oltreoceano, e dunque spesso incapace di comprendere le innovative idee di Leoni³. Tuttavia anche la cultura liberale anglosassone, con la quale egli prevalentemente si confrontava, non sembra aver sempre riservato ai suoi studi il posto che essi meritano, e ciò è dovuto soprattutto al fatto che Leoni non fu un pensatore sistematico, o meglio non fu un pensatore che riuscì a dare una veste sistematica alle sue importanti intuizioni, le quali si manifestarono in modo sovente frammentario, spesso senza poter essere un riferimento bibliografico preciso. Finché Leoni fu in vita, con la sua incessante attività all'interno della Mont Pelerin Society, con le sue numerose conferenze e con i suoi intensi rapporti epistolari, le sue riflessioni vennero tenute in grande considerazione, ma poi con la sua scomparsa tale interesse scemò.

Dopo i primi studi, che se pur non certamente convenzionali erano comunque nell'alveo della cultura accademica italiana, alla fine degli anni Quaranta Leoni incontra la Scuola austriaca⁴ e la nascente scienza politica americana, e da quel momento la sua riflessione assume una sempre maggiore originalità. A partire dalla fine degli anni Cinquanta, infatti, Leoni dedicò i suoi sforzi a elaborare una teoria in grado di spiegare come il diritto e lo Stato possano nascere a partire dalle pretese e dai poteri degli individui. Tale teoria non raggiunse una forma compiuta (e fu resa disponibile solo parzialmente ai suoi interlocutori di lingua inglese), anche se nella sostanza non era certo allo stato embrionale ma era anzi conosciuta e apprezzata⁵. La sua teoria generale del diritto e della politica ha una stretta relazione con *Freedom and the Law*, la più nota delle sue opere, che fu il risultato di un seminario tenuto nel 1958 in California, in cui Hayek presentò parte del contenuto di *The*

3. Su questi aspetti si veda l'introduzione a questa sessione del volume.

4. Questo incontro è simboleggiato dalle due lunghe recensioni a *Individualism and Economic Order* di Hayek e a *Human Action* di Mises, ora ripubblicate in B. Leoni, *La sovranità del consumatore*, Prefazione di Sergio Ricossa, Ideazione Roma 1997.

5. È stato di recente pubblicato un volume che ripropone tutti i testi, alcuni inediti, in cui tale teoria venne presentata: B. Leoni *Il diritto come pretesa*, a cura di A. Masala, con Introduzione di M. Barberis e Postfazione di A. Febbrajo, Liberilibri, Macerata 2004.

Constitution of Liberty e Milton Friedman quello di *Capitalism and Freedom*. Si trattò di un'occasione importante alla quale è possibile simbolicamente datare la rinascita del *classical liberalism*, rinascita a cui Leoni partecipò da protagonista, elaborando sia un modello conoscitivo di come il diritto e lo Stato nascano a partire dall'agire individuale, sia un modello normativo di come il diritto dovrebbe evolversi e di quali caratteristiche dovrebbe avere per garantire la libertà. Leoni fu dunque l'unico italiano a confrontarsi, dando un contributo importante, con le allora rinascenti teorie del *classical liberalism* e con quelle del *libertarianism*, che avrebbero dato frutti maturi negli anni Sessanta e Settanta e la cui influenza sembra anche essersi dispiegata negli avvenimenti politici degli anni Ottanta.

Il percorso scientifico di Leoni fu lineare, e già nei suoi primi scritti egli tentò di analizzare le possibili relazioni e analogie tra l'economia, il diritto e la politica. Nei primi saggi⁶ si trova già una forte critica del diritto positivo e del razionalismo giuridico (soprattutto sulla scorta degli insegnamenti di Friedrich Carl von Savigny, Julius Hermann von Kirchmann e Eugen Ehrlich), di cui si lamentano le conseguenze negative in termini di certezza del diritto nel lungo periodo. Ma il diritto positivo è anche indicato come il tentativo di fondare il diritto sull'arbitrio degli uomini, e a tale impostazione Leoni contrappone la ricerca di un diritto che abbia la sua radice nei «rapporti che si sviluppano spontaneamente nel popolo», forse una qualche forma di diritto naturale non ben definito (la stessa dottrina del diritto naturale infatti è soggetta a forti critiche), ma comunque un qualcosa che va nella direzione del restringimento del diritto a pochi e generali principi. Il diritto naturale, se pure non abbracciato compiutamente, viene apprezzato empiricamente, in contrapposizione all'idea che il diritto debba essere considerato il risultato delle decisioni del potere politico.

A questi saggi fanno seguito degli studi con i quali Leoni tenta di individuare la possibile relazione, in termini metodologici, tra diritto ed economia⁷. Egli vorrebbe costruire una «teoria dell'irrazionale nel diritto» (dove irrazionale sta per spontaneo, non progettato dalla mente umana), e lo fa cercando di capire come l'uomo riesca a fare previsioni attendibili sul comportamento dei propri simili, tentativo a suo giudizio già avvenuto in molti autori classici (Aristotele, Cournot, Pascal, Daniele Bernoulli, Leibniz) che

6. B. Leoni, *Il problema della scienza giuridica*, G. Giappichelli, Torino 1940 e *Per una teoria dell'irrazionale nel diritto*, Giappichelli, Torino 1942.

7. Id., *Norma, previsione e speranza nel mondo storico* (1943) e *Probabilità e diritto nel pensiero di Leibniz* (1947), ora in B. Leoni, *Scritti di scienza politica e teoria del diritto*, Introduzione di M. Stoppino, Giuffrè, Milano 1980; e B. Leoni, *Lezioni di filosofia del diritto. Il pensiero antico*, Ed. Viscontea, Pavia-Milano 1949.

intendevano studiare scientificamente la possibilità di individuare il diritto e le norme giuridiche a partire dall'agire degli uomini. Il riferimento è subito alla teoria economica, e Leoni ritiene che il meccanismo di individuazione dei prezzi in un libero mercato possa essere considerato come un meccanismo generale cui è soggetto anche il diritto, poiché anch'esso si forma con l'incontro delle previsioni degli individui. Si tratta di un'intuizione, ma l'idea di guardare alla scienza economica, che ha individuato nei prezzi di mercato un'unità di misura certa e calcolabile, e che al contempo tiene conto delle diverse aspettative soggettive ed emerge da esse, è un'intuizione che egli ha già in quegli anni.

A questo punto Leoni volge il suo interesse alla relazione tra la politica e l'economia, e individua nella coercizione l'elemento prevalente e ineliminabile della politica. Nonostante i suoi sforzi di confrontare le due scienze⁸, egli ritiene che l'economia e la politica vadano considerate qualcosa di radicalmente diverso poiché quest'ultima consiste nell'insieme delle scelte collettive, le quali sono inevitabilmente coercitive. Mentre nelle scelte economiche individuali si ha sempre qualcosa in cambio di ciò che si è dato, nella votazione politica colui che è in minoranza, e che quindi non riesce a far eleggere il candidato per il quale ha espresso la sua preferenza, non ottiene nulla in cambio del suo voto. Ma vi è anche un'altra importante differenza: le scelte economiche possono essere graduate, ossia una scelta non esclude necessariamente e completamente un'altra, ed esse si possono articolare secondo il criterio dell'utilità marginale. Le scelte politiche, al contrario, sono mutuamente esclusive, ogni individuo ha a disposizione solo un voto, con il quale può scegliere solo una delle alternative sacrificando tutte le altre, e da qui discende che tutti i procedimenti di decisione a maggioranza si fondano sulla coazione e sull'impossibilità per la minoranza di avere una contropartita in cambio del suo voto. A questa impostazione Leoni rimarrà fedele sino alla seconda metà degli Cinquanta, elaborando una prima definizione dei concetti della politica nella quale è centrale il problema della coercizione⁹.

8. Leoni si confronta con le prime importanti opere che tentano di individuare somiglianze tra la scelta economica che avviene nel mercato e la scelta politica che avviene tramite la votazione: D. Black *The Unity of Political and Economic Science*, in «The Economic Journal», settembre 1950 e *The Theory of Committees and Elections*, Cambridge University Press, Cambridge 1958; J.M. Buchanan, "Individual Choices in Voting and in the Market", in *Journal of Political Economics*, 1954; A. Downs, *An Economic Theory of Democracy*, Harper & Row New York 1957.

9. La critica alle analogie tra politica ed economia, e quella che Mario Stoppino ha definito «la prima definizione della politica» è contenuta in B. Leoni, *Lezioni di dottrina dello Stato*, Prefazione di R. De Mucci e L. Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, e in B. Leoni, *The Meaning of "Political" in Political Decisions (1957) e Political Decisions and Majority Rule*

2. POTERI E PRETESE: UN MODELLO DI ORDINE SOCIALE

Dalla critica del tentativo di analizzare le decisioni collettive, e dunque la politica, con gli stessi criteri con cui si analizzano le scelte economiche, prende piede la seconda fase della riflessione di Leoni, che consiste in una ripresa della tradizione della Scuola austriaca, la quale vede la nascita delle istituzioni, e in generale dei rapporti sociali complessi, non da un atto politico e da una scelta deliberata, ma da un processo di adattamento spontaneo e libero da parte dei singoli individui. A giudizio di Leoni lo studio della politica non può infatti prescindere «dall'utilizzazione delle tecniche di ricostruzione e d'interpretazione, nonché di previsione, della condotta umana, già elaborate dalla scienza economica» la quale

è forse l'unica scienza dell'uomo che ha elaborato uno schema interpretativo valido non soltanto per l'azione comunemente chiamata economica, ma per tutte le azioni umane degne di questo nome: ossia le condotte aventi uno scopo¹⁰.

Viene così alla luce la seconda fase della riflessione di Leoni, che consiste nell'indicare il processo di formazione ed evoluzione spontanea come lo schema interpretativo valido per tutte le scienze sociali. Egli individua, e qui sta anche la sua originalità all'interno della tradizione austriaca, la chiave di volta di tale processo nel concetto di scambio, che può essere applicato alla politica e al diritto in modo analogo a come viene applicato all'economia. Conseguentemente egli ricerca gli elementi propri dello scambio per questi due aspetti, ossia l'equivalente per la politica e il diritto di ciò che per l'economia sono i beni, e li individua nel potere (o meglio nel potere politico) e nella pretesa. Col tempo, scrive Leoni, «l'azione politica mi si è venuta configurando come uno scambio di poteri» in una società in cui tutti, anche il più umile dei soggetti, sono dotati di un qualche potere nei confronti degli altri: conseguentemente la scienza politica sarà «l'interpretazione e la spiegazione di questo scambio di poteri»¹¹.

In *Diritto e politica*, il suo scritto forse più importante, Leoni definisce lo Stato come la «situazione» in cui si trovano i poteri presenti nella società,

(1960), ora in *Scritti di scienza politica*, cit.; sull'argomento cfr. M. Stoppino *Potere e potere politico nel pensiero di Bruno Leoni* (1969), ora in *Potere ed élites politiche. Saggi sulle teorie*, Giuffrè, Milano 2000.

10. B. Leoni, *Oggetto e limiti della scienza politica* (1962), ora in *Le pretese e i poteri. Le radici individuali del diritto e della politica*, a cura di M. Stoppino, Società Aperta, Milano 1997, p. 66 e p. 59.

11. *Ivi*, p. 67.

e a tali poteri vengono attribuite tre caratteristiche: sono diffusi, possono essere scambiati e sono complementari (ossia dal loro scambio si ha un miglioramento per tutti coloro che partecipano al processo, come nel caso dell'economia in cui si ricava un'utilità marginale maggiore dal bene che si acquisisce rispetto a quello che si cede). Tutti gli individui hanno una certa quantità di potere politico, il quale consiste nella capacità di far rispettare la propria persona e i propri beni. Questi poteri vengono scambiati dagli individui, dando origine all'ordine sociale, ossia a una situazione in cui è possibile effettuare previsioni sui comportamenti altrui e sugli esiti dei propri comportamenti.

Lo Stato è dunque una situazione di potere o, se più piace, una costellazione, sovente assai complessa di poteri, i quali, cosa estremamente degna di nota, non si esercitano mai in una sola direzione, poiché coloro che obbediscono ottengono, o finiscono per ottenere a loro volta obbedienza.

Il potere politico sarà dunque

la possibilità di ottenere rispetto tutela o garanzia dell'integrità e dell'uso di beni che ogni individuo considera fondamentali e indispensabili alla propria esistenza: la vita, il possesso di taluni mezzi per conservare la vita, la possibilità di creare una famiglia e preservare la vita dei suoi membri e così via¹².

La vita sociale appare basata sullo scambio di poteri, i quali, per essere complementari, devono manifestarsi come capacità di tutelare la propria libertà. Ottenere rispetto da parte degli altri, che rinunciano a modificare la nostra situazione senza il nostro consenso e in cambio di una nostra corrispondente rinuncia, ha infatti una stretta relazione con la libertà intesa come non impedimento da parte altrui su questioni che riguardano la nostra vita privata. Dalla complementarità di questi poteri e dallo scambio di essi Leoni delinea, con notevole originalità, la nascita di organizzazioni sociali complesse, quali appunto lo Stato, inserendo elementi nuovi e quasi rielaborando empiricamente e concretamente la teoria delle istituzioni di Menger, la teoria dell'azione umana di Mises e le osservazioni di Hayek sull'importanza della compatibilità delle aspettative e delle previsioni individuali per la formazione di un ordine sociale.

Tale impostazione era già stata utilizzata, con risultati più lineari, nel caso del diritto, in cui l'analogia con l'economia austriaca è ancor più evidente e

12. B. Leoni, *Diritto e politica* (1961), ora in *Il diritto come pretesa*, cit., pp. 22-26.

ben riuscita. Leoni costruisce la sua teoria del diritto (in contrapposizione a Kelsen che partiva dall'obbligo) sul concetto di pretesa, ossia sulla

richiesta di un comportamento altrui considerato da chi lo richiede come probabile e corrispondente ad un proprio interesse (cioè utile), nonché come determinabile con una qualche specie di intervento, qualora esso comportamento non si verifichi spontaneamente, sulla base di un potere di cui chi pretende si considera dotato¹³.

In base a tale teoria avviene che ogni individuo avanza delle pretese riguardo ad alcuni comportamenti altrui, ed esse vengono rispettate (esaudite) perché si offre in cambio la disponibilità (e dunque si contrae l'obbligo) a rispettare le pretese simili esercitate dagli altri. Anche qui dunque si ha un meccanismo di scambio molto simile a quello cui si assisteva nel caso del potere, e infatti Leoni precisa che in questo senso si ha il potere di far rispettare le pretese legittime, e che ogni volta che si rispetta un determinato schema giuridico è perché si sta verificando un rapporto di potere.

Il processo è, ancora una volta, analogo a quello che si studia in economia: come in uno scambio tutto nasce dal bisogno che gli individui vogliono soddisfare, ossia dalla domanda, in risposta alla quale nasce l'offerta volta a soddisfare i bisogni; ugualmente, nel campo del diritto, l'obbligo oggetto della pretesa diviene

un mezzo per soddisfare determinati bisogni sia di colui che esercita la pretesa, che di colui che si adegua. L'adempimento dell'obbligo è la moneta di scambio con cui, a sua volta, colui che si adegua ad una certa pretesa fa valere la sua¹⁴.

Nel saggio *Il diritto come pretesa individuale*, Leoni non a caso scrive:

Gli economisti hanno fatto risalire i prezzi, come fenomeno sociale, alle scelte individuali tra beni scarsi. Propongo che anche i filosofi del diritto debbano far risalire

13. Id., *Appunti dal corso di lezioni di filosofia del diritto* (1966), ora in *Il diritto come pretesa*, cit., p. 186.

14. Id., *Lezioni di filosofia del diritto*, Prefazione di Carlo Lottieri, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, p. 53. Cfr. anche B. Leoni *Obbligo e pretesa nella dogmatica, nella teoria generale e nella filosofia del diritto* (1961), ora in *Il diritto come pretesa*, cit. In tale analisi vi è un ribaltamento totale rispetto alla teoria normativista kelseniana, poiché ponendo come *prius* logico del diritto la pretesa, il concetto di obbligo viene a dipendere da esso: non è possibile concepire un obbligo se non esiste prima una pretesa, così come nei fenomeni economici non può esservi offerta senza che prima vi sia la domanda. Per una dettagliata analisi di come la riflessione di Leoni si collochi nella storia della filosofia del diritto si veda M. Barberis, *Introduzione a B. Leoni, Il diritto come pretesa*, cit.

le norme giuridiche, come fenomeni sociali, a qualche atto o attitudine individuale. Questi atti si riflettono, in qualche modo, nelle norme entro un sistema giuridico, proprio come le scelte individuali tra beni scarsi si riflettono nei prezzi di mercato entro un sistema monetario [...] Propongo anche che quegli atti e attitudini individuali siano chiamate *domande o pretese*¹⁵.

Questo paragone è anche ripreso negli *Appunti* del 1966, in cui Leoni osserva come la norma giuridica altro non sia che la formulazione linguistica di una pretesa giuridica, o meglio dell'incontro tra due pretese:

la norma giuridica corrisponde al prezzo di mercato. Il prezzo di mercato esprime la condizione alla quale la stragrande maggioranza dell'offerta (che è anch'essa una domanda) si incontra con la domanda. Nello stesso modo la norma giuridica esprime la condizione alla quale le pretese si incontrano nella stragrande maggioranza dei casi e con la maggiore probabilità.

Ecco allora che l'ordinamento giuridico sarà «una risultante effettiva dei comportamenti e delle pretese di tutti»¹⁶. Nel mondo umano l'influenza dei singoli può talvolta apparire impercettibile, ma è in realtà sempre determinante: questo vale per l'economia, ove ogni agente con i suoi acquisti influisce in modo singolarmente impercettibile sul prezzo, vale per la lingua, ove il modo di parlare di ognuno può influire in modo singolarmente impercettibile sul linguaggio, e vale per il diritto, ove sono le pretese individuali, singolarmente impercettibili, che determinano ciò che è giuridico e ciò che non lo è. Ogni individuo

con il suo comportamento influisce sia pure impercettibilmente sulle norme giuridiche stesse. Ognuno di noi si trova davanti le norme oggettive, come risultante di tutte le pretese soggettive, ma ognuno di noi influisce su tali norme proprio perché esse sono la risultante anche delle sue pretese¹⁷.

Dunque anche la formazione del diritto, come già la formazione dello Stato, viene ricondotta all'azione e alle scelte dei singoli individui. Elaborando la

15. B. Leoni, *The Law as Claim of the Individual* (1964), ora in *Il diritto come pretesa*, cit., pp. 122-123.

16. Id., *Appunti dal corso di lezioni di filosofia del diritto*, cit., pp. 205-206. L'idea che esista un mercato del diritto, nel quale le regole corrispondono a quelli che nel mercato dei beni sono i prezzi, è ripresa da Leoni anche in una lettera a Hayek, datata 7 aprile 1962 e ora pubblicata in A. Masala, *Il liberalismo di Bruno Leoni*, cit., pp. 241-242.

17. B. Leoni, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., pp. 87-88.

teoria del diritto come pretesa, Leoni rivede, alla luce del concetto di scambio, l'intera impalcatura della sua concezione della politica e della società. A essere determinante, nel diritto come nella politica, non è più l'elemento coercitivo, ma quello cooperativo: gli uomini si scambiano beni (economia), pretese (diritto), poteri (politica). Da questi scambi scaturiscono degli assetti, delle situazioni che sono poi delle «costellazioni» composte dagli infiniti contributi individuali. Guardando insieme la teoria del diritto come pretesa e della politica come scambio di poteri emerge come ciò che ci offre Leoni sia una spiegazione di come possa sorgere un ordine sociale, costruita a partire dagli individui e dai loro scambi, volti a soddisfare bisogni e a rendere prevedibili i comportamenti e le azioni umane. Si tratta di una risposta alla domanda classica della filosofia politica su come sia possibile l'ordine sociale, domanda che precede logicamente lo stesso concetto di Stato, che infatti nella concezione leoniana è una delle risultanti del modo di svolgersi degli scambi individuali. Ciò che fa Leoni è applicare, al diritto e alla politica, con originalità e coerenza il concetto austriaco di «processo sociale spontaneo» in modo pratico e sino alle sue estreme conseguenze. Egli riduce il diritto e la politica ai loro elementi ultimi: la pretesa di un comportamento ritenuto doveroso e il potere che ognuno ha di tutelare i beni che ritiene fondamentali, incardina tali pretese e tali poteri sul concetto di scambio e così delinea un modello di società in cui le decisioni di gruppo, e quindi la coercizione, non rivestono più un ruolo primario.

Il paragone con la teoria hayekiana della conoscenza è evidente: l'ordine giuridico si crea a partire dalle azioni degli individui che non sono volte a realizzare quello scopo e nessuno ha una conoscenza di tutti gli elementi che compongono il sistema, ma avviene che frammenti di conoscenza dispersa riescono, tramite il meccanismo di scambio delle pretese e dei poteri, a coordinarsi e a dare luogo a un ordine sociale e giuridico. Ma evidente è anche il paragone con la teoria dell'evoluzione delle istituzioni come presentata da Menger: per Leoni anche il diritto, come tutte le più importanti istituzioni umane, è qualcosa che sorge dalle interazioni individuali, e non con l'atto di un'autorità o di una volontà deliberata. Esistono certo degli individui in posizione di vantaggio rispetto ad altri, come ad esempio i legislatori e i giudici, ma nessuno potrà avere il monopolio nella creazione del diritto.

Più complessa è invece l'influenza di Mises, analizzando la quale è possibile vedere quali siano i limiti dell'appartenenza di Leoni alla tradizione liberale classica e quali invece gli elementi che ci consentono di individuare nella sua opera un'originale combinazione di anarchia e conservatorismo. Nonostante Leoni faccia un largo utilizzo, nel suo concetto

di pretesa, dell'apriorismo misesiano¹⁸ bisogna rilevare come esso non si estenda mai al di là della logica delle azioni individuali. Se è vero che la norma giuridica è il risultato dell'incontro di pretese soggettive, è anche vero che a produrre il diritto sono solo le pretese legittime, e il requisito della legittimità può essere fissato solo *ex post*: solo le pretese reputate legittime dalla stragrande maggioranza degli appartenenti a quella comunità sono effettivamente tali. In questo senso, l'unico modo per passare dalla soggettività delle pretese individuali all'oggettività del diritto è ricorrere alla constatazione oggettiva, empirica, a una verifica a posteriori. «La giuridicità delle pretese può essere accertata, verificata, solo come fatto storico, e in base a una constatazione storica; non con metodi logici o scientifici»: in ultima istanza per Leoni il diritto è un fenomeno storico, e non una scienza logica (*a priori*)¹⁹. Proprio in questo suo richiamo così forte alla tradizione e nella sua sfiducia nella legislazione, che per Hayek era, almeno in parte, la capacità umana di correggere e migliorare il processo di evoluzione spontanea, si può individuare un «conservatorismo profondo e filosoficamente fondato»²⁰ che non si ritrova nella stessa misura negli altri esponenti della Scuola austriaca.

3. FREEDOM AND THE LAW

Nonostante *Freedom and the Law* sia precedente alla teoria della politica come scambio di poteri e del diritto come scambio di pretese, essa viene qui trattata per ultima poiché si presenta, almeno in parte, come una sorta di «ramificazione empirica» di quella visione del diritto e della politica. Se infatti con quella teoria viene in luce una spiegazione sul fondamento dell'ordine sociale, grazie ad una interpretazione di come possano nascere e svilupparsi le istituzioni sociali (Stato e diritto), nel libro del 1961, e in

18. Sull'argomento si veda C. Lottieri, *Da Mises a Leoni. Prasseologia e teoria della pretesa*, in L. Infantino, N. Iannello (a cura di), *Ludwig von Mises: le scienze sociali della Grande Vienna*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004. Per un'analisi di come tuttavia nella riflessione di questi due autori vi siano anche delle notevoli differenze rimando a A. Masala, *Su alcune differenze tra Mises e Leoni*, in L. Infantino, N. Iannello (a cura di), *Ludwig von Mises: le scienze sociali*, cit.

19. B. Leoni, *Appunti dal corso di lezioni di filosofia del diritto*, cit. pp. 211-213.

20. L'espressione si trova, rivolta appunto a Leoni, in J.M. Buchanan, *Freedom in Constitutional Contract*, Texas A & M University Press, College Station 1977, trad. it., *Libertà nel contratto costituzionale*, il Saggiatore, Milano 1990, p. 50, in cui viene anche analizzata la probabile influenza, anche se non esplicitamente riconosciuta, sull'opera di Richard Posner, *Economic Analysis of Law*, Little, Brown, Boston 1972.

altri brevi saggi dello stesso periodo²¹, si danno precise indicazioni pratiche su come, coerentemente con quelle idee, si dovrebbe produrre il diritto e considerare la rappresentanza politica. In questo senso la prima è una teoria conoscitiva, che spiega come sia possibile la nascita di un ordine, mentre la seconda è una teoria prescrittiva, in cui si dice cosa si dovrebbe fare per mantenere quell'ordine.

In *Freedom and the Law* Leoni analizza le riflessioni austriache sull'impossibilità di un'economia centralizzata, che non può tener conto dei prezzi, ossia delle informazioni provenienti da coloro che devono usufruire dei beni. Ciò appare a Leoni come un caso particolare di una teoria generale, poiché non si può arrivare a un vero ordine, giuridico e sociale, senza partire dagli individui, dalle loro esigenze e dai loro bisogni:

Il fatto che le autorità centrali di un'economia totalitaria non conoscano i prezzi di mercato quando fanno i loro piani economici è solo un corollario del fatto che le autorità centrali non abbiano mai una conoscenza sufficiente dell'infinità di elementi e di fattori che contribuiscono alle relazioni sociali fra gli individui in ogni momento e ad ogni livello²².

Leoni applica questa critica alla legislazione, che a suo giudizio fa perdere agli individui quella omogeneità di sentimenti e convincimenti giuridici che in altre epoche era esistita, e che aveva consentito di rendere prevedibili le azioni umane, ossia proprio quell'elemento necessario alla teoria della pretesa individuale. Contro la legislazione Leoni propone un'appassionata difesa del ruolo dei giudici, i quali, per il loro modo di operare e per i limiti entro i quali sono confinati, si prestano a essere considerati i veri rappresentanti del popolo, molto più rispettosi della libertà individuale di quanto non lo siano le assemblee legislative che procedono con votazioni di maggioranza e nelle quali la rappresentanza si palesa come falso mito, poiché «il "popolo" non ha alcun mezzo per giudicare la maggior parte delle leggi fatte dai propri rappresentanti»²³.

Un altro problema della legislazione è quello della certezza del diritto, rispetto al quale Leoni (e qui si coglie quanto profonda sia la differenza con Hayek) osserva come leggi scritte, generali e astratte non siano necessariamente

21. Cfr. in particolare B. Leoni, *La fabbrica del diritto* (1962) e A "Neo-Jeffersonian" *Theory of the Province of the Judiciary in a Democratic Society* (1963), ora in *Il diritto come pretesa*, cit., pp. 61-68 e 89-118.

22. B. Leoni, *La libertà e la legge*, cit., p. 101.

23. Id., A "Neo-Jeffersonian" *Theory*, cit. p. 96.

te in grado di garantire la certezza del diritto nel lungo periodo (una nuova legge si può sempre sostituire con facilità a un'altra precedente e «certa» sino al giorno prima), e non siano in grado di assicurare la libertà individuale dalle interferenze delle autorità, capaci di creare leggi tanto certe in senso formale quanto tiranniche e negatrici della libertà individuale. Quello che già i greci avevano capito, e che nel mondo contemporaneo sembra si sottovaluti, è che per essere veramente liberi dall'interferenza del potere politico bisogna essere in grado di poter prevedere le conseguenze delle proprie azioni in vista delle leggi future; la certezza di lungo periodo conta quanto e più di quella a breve termine e le due sono qualcosa di diverso e in ultima analisi incompatibile. Solo la certezza di lungo periodo, che Leoni vede realizzata nello *ius civile* romano e nel sistema di *common law* britannico, è connessa alla libertà individuale, intesa come «libertà dall'interferenza di chiunque, incluse le autorità».

Leoni sostiene dunque che il diritto può formarsi con un processo diverso da quello legislativo, ossia con un processo giurisprudenziale che privilegi, come nelle scoperte scientifiche, la libertà individuale e «la convergenza di azioni e decisioni spontanee da parte di un grande numero di individui»²⁴ per adottare quelle che si ritengono le soluzioni migliori. Era quella concezione che appunto caratterizzò la storia romana e quella inglese: il diritto era qualcosa che non andava creato (decretato), ma qualcosa di preesistente che andava scoperto tramite l'opera dei giureconsulti o dei giudici. Il processo davanti a un giudice, a differenza del procedimento legislativo, è molto più assimilabile al procedimento dell'economia di mercato. Esso, infatti, si fonda su una sorta di collaborazione tra tutte le parti in causa per cercare di scoprire quale sia la volontà delle persone in una serie di casi simili e così risolvere il caso concreto sollevato dalle parti. Leoni indica dunque una strada per ridurre il più possibile la sfera delle decisioni collettive e della legislazione e arrivare così a un sistema che sia veramente in grado di tutelare la libertà individuale, secondo l'idea che

più riusciamo a ridurre la vasta area attualmente occupata dalle decisioni collettive nella politica e nel diritto, con tutti i parafernali delle elezioni, della legislazione e così via, più riusciremo a stabilire uno stato di cose simile a quello che prevale nell'ambito del linguaggio, della *common law*, del libero mercato, della moda, del costume, etc., ove tutte le scelte individuali si adattano reciprocamente e nessuna è mai messa in minoranza²⁵.

24. Id., *La libertà e la legge*, cit., p. 10.

25. Ivi, p. 145. Per una dettagliata analisi di come nel pensiero di Leoni si arrivi a una contrapposizione tra la *common law* e la democrazia si veda E. Capozzi, *La common law oltre la democrazia*, cit.

Si devono dunque sottrarre alla sfera delle decisioni collettive tutte quelle decisioni che non sono tra loro incompatibili, poiché ogni volta che si sostituisce, senza una vera necessità, la regola di maggioranza alla scelta individuale, la democrazia si pone in contrasto con la libertà. Ciò che Leoni prospetta è allora una sorta di grande rivoluzione per la quale

il processo di formazione del diritto dovrebbe essere riformato in modo da diventare un processo principalmente, se non esclusivamente spontaneo, come il commerciare il parlare o il trattenere relazioni complementari da parte di individui con altri individui²⁶.

Lo strumento di questa «rivoluzione» consiste nel separare nettamente il potere giudiziario dagli altri poteri, restituendogli il compito di «scoprire» il diritto che si forma spontaneamente, infatti

il processo può essere descritto come una specie di collaborazione ampia, continua e per lo più spontanea fra giudici e giudicati allo scopo di scoprire qual è la volontà della gente [...] una collaborazione che può essere paragonata per molti aspetti, a quella che esiste fra tutti i partecipanti ad un mercato libero²⁷.

In alternativa alle decisioni collettive Leoni propone dunque la rivalutazione della volontà comune, ossia di quella «volontà che emerge dalla collaborazione di tutte le persone interessate, senza ricorso alle decisioni di gruppo e ai gruppi di decisione»²⁸, dunque senza che nessuno sia costretto coercitivamente ad accettare una certa decisione. È lo stesso processo che si verifica nell'economia, nelle scoperte scientifiche, nella moda, nell'arte e nel linguaggio. In questi ambiti nessuno viene costretto a comprare una determinata merce, ad adottare una determinata innovazione tecnologica o a usare una certa parola. Tuttavia da questi processi emergono spontaneamente le merci che più soddisfano i bisogni, le invenzioni più efficaci e le parole che più delle altre corrispondono a certi scopi (che risultano più intelligibili ecc.), e vengono adottate spontaneamente (senza coercizione) dalla collettività, che le trova più soddisfacenti delle altre.

26. B. Leoni, *La libertà e la legge*, cit., p. 147.

27. *Ivi*, p. 25.

28. *Ivi*, p. 151.

4. ORDINE SPONTANEO E SCELTE COLLETTIVE: IL “MODELLO LEONI”

Il problema delle decisioni collettive è dunque l'epicentro di tutto il ragionamento di Leoni. Mentre in un primo momento egli ritiene che l'elemento coercitivo sia ineliminabile nella politica, successivamente egli tenta sempre più, attribuendo maggiore importanza al concetto di scambio, e quindi alle azioni complementari, di trovare una possibile corrispondenza tra decisioni collettive e volontà comune, giungendo a porre la pretesa individuale a fondamento della teoria del diritto e definendo la politica come scambio di poteri. Leoni tenta dunque di superare l'elemento coercitivo presente nella politica e nel diritto sostituendo alle decisioni di gruppo delle decisioni frutto di una volontà comune, intesa come libera adesione da parte degli individui.

In *Freedom and the Law* questa idea assume soprattutto la forma della critica della legislazione, con l'obiettivo di ridurre le norme emanate dal potere legislativo e rivalutare il diritto che nasce spontaneamente e viene scoperto per via giurisprudenziale, con un processo che ricorda da vicino quello del mercato, in cui sono i consumatori a dettare la produzione di ciò di cui hanno bisogno: quel diritto che Leoni descrive con la sua teoria della pretesa. Il tratto saliente della riflessione di Leoni è nel rivalutare la possibilità che la formazione spontanea del diritto possa essere efficiente anche senza l'intervento del legislatore, e indicare nel diritto romano e nella *common law* degli esempi storici di una tale efficienza. Leoni individua questa possibilità, e ne fa il cardine per la tutela della libertà individuale, prima e più incisivamente di Hayek che sposterà tale prospettiva solo nel 1973.

Ma vi è anche qualcosa di qualitativamente diverso in Leoni, poiché egli oltre alla critica della legislazione ci propone una critica distruttiva della rappresentanza e dell'opportunità di cercare le soluzioni ai problemi «politici» (cioè comuni) tramite scelte collettive, ossia tramite il potere politico. In tal senso in Leoni si trova una «radicalità» che non si trova negli altri esponenti della Scuola austriaca: il suo è un tentativo di sottrarre la formazione del diritto ai politici e alla logica della maggioranza per ricollocarlo in un processo di evoluzione spontanea staccato dalla politica. Egli non solo sembra riconoscere che un ordine sociale possa nascere prima e indipendentemente dal potere politico (inteso come potere che fa capo all'apparato statale), ma sembra anche supporre che possa esistere ed evolversi senza scelte collettive, ossia senza coercizione e con un processo di adattamento spontaneo degli individui rispetto a quelle che appaiono le migliori soluzioni²⁹. Il suo

29. Sull'argomento si veda il saggio di R. Cubeddu, *Sul concetto di stato nella Scuola Austriaca* (1998), ora in *Politica e certezza*, Alfredo Guida, Napoli 2000, pp. 57-86.

rifutarsi, a differenza di Mises, di cercare la tutela del mercato e della libertà individuale nello Stato e nella coercizione, e il suo non seguire la strada di Hayek, che si concentra nella ricerca di nuove soluzioni costituzionali per la tutela di quelle libertà, lo porta dunque, e prima della fioritura del pensiero *libertarian*, a pensare alla possibilità di una politica che sia altro rispetto alle scelte collettive e alla necessità di individuare un principio ordinatore della società diverso dagli individui, prospettando un diritto e una politica che siano meramente descrittive della capacità umana di autoregolarsi.

Vi è dunque in Leoni una venatura libertaria, che non appare sopita neanche nel momento in cui egli sembra guardare alla tradizione del *rule of law* come un freno al proliferare delle scelte collettive, le quali sembrano idealmente scomparire dal suo orizzonte teorico. Nella sua riflessione vi è dunque l'avversione per lo Stato e un iniziale tentativo di pensare a un'associazione civile in grado di fare a meno di esso, la quale cosa è proprio ciò che differenzia gli anarchici dai liberali. Ed è questo, a ben guardare, che gli impedisce di cercare una mediazione con la tradizione democratica e che lo distanzia dalla tradizione storica della Scuola austriaca, per farci vedere nelle sue ultime opere uno dei primi momenti di passaggio a quel filone anarco-capitalista (da cui lo allontana la mancata adesione al *natural right*, di cui pure egli proponeva un non ben precisato «recupero empirico») che secondo alcuni rappresenta il coronamento della tradizione austriaca e secondo altri ne è una particolare diramazione. Con Leoni, almeno per quanto riguarda la produzione del diritto, il liberalismo austriaco finisce la sua corsa; oltre rimane soltanto il recupero del diritto naturale e la negazione di ogni funzione dello Stato.



DARIO ANTISERI

Due figure del cattolicesimo liberale nel xx secolo: Luigi Sturzo e Angelo Tosato

1. LUIGI STURZO

1. Gabriele De Rosa, parlando del saggio di Sturzo *La Comunità internazionale e il diritto di guerra*, ha scritto che

da noi lo Sturzo studioso del diritto internazionale resta del tutto “sotterraneo” perché non viene nemmeno letto e resta, comunque sia, nascosto; nascosto anche al mondo cattolico, quasi colpito da una tacita interdizione.

De Rosa ha ragione ad affermare questo. Da parte mia, tuttavia, estenderei la sua considerazione non a una sola opera di Sturzo, ma all'intero suo pensiero: ignorato dai marxisti e dai laici, il pensiero di don Luigi Sturzo resta sostanzialmente nascosto al mondo cattolico, «quasi colpito da una tacita interdizione». Questo, a mio avviso, è un fatto di una gravità enorme per la cultura cattolica e insieme per il più ampio ambito delle idee e degli ideali che sostengono la vita democratica di una società.

2. Luigi Sturzo nasce a Caltagirone il 26 novembre 1871. La madre, Caterina, era figlia di un medico. Il padre, Felice, barone di Aldobrando, aveva amministrato il comune di Caltagirone sino al 1870. Dal 1883 al 1886 Luigi è alunno del seminario di Acireale; successivamente, per due anni – 1886-1888 –, si trasferisce per motivi di salute nel seminario di Noto; nel 1888 torna, come alunno esterno, nel seminario di Caltagirone e si prepara per l'esame di licenza liceale. Nel maggio del 1894 viene ordinato sacerdote.

Trasferitosi a Roma per proseguire i suoi studi filosofici e teologici, il giorno del sabato santo del 1895 don Luigi Sturzo, nel corso della benedizione delle case in un quartiere al centro di Roma, si rende conto della miseria in cui versano tante persone. È qui che matura la sua decisione di dedicarsi alla questione sociale. Tornato a Caltagirone, sostenuto dal suo vescovo monsignor Saverio Gerbino, fonda il primo comitato parrocchiale e una sezione operaia. Si laurea nel 1898 presso l'Università Gregoriana. E

nello stesso anno dà vita a una federazione delle casse rurali della diocesi di Caltagirone. Professore nel seminario di Caltagirone, nel 1900, commenta i *Principi di economia politica* di Matteo Liberatore, che erano stati pubblicati nel 1889. Sturzo abbraccia l'idea per cui «senza capitali cesserebbe quasi del tutto ogni produzione di ricchezza e i popoli continuerebbero a rimanere schiavi della miseria» (G. De Rosa).

3. Persuaso della bontà del movimento di Romolo Murri, nel 1902 Sturzo guida i cattolici di Caltagirone alle elezioni amministrative: ottiene 7 seggi su 40. Nominato commissario prefettizio nel 1904, la vigilia di Natale del 1905 don Sturzo, in un discorso su *I problemi della vita nazionale dei cattolici italiani*, pensa già alla costituzione di un partito di ispirazione cristiana che sia in grado di riportare i cattolici all'interno della vita politica italiana. Nel 1906 pubblica *Sintesi sociali*, un insieme di saggi che si rifanno alle concezioni di Giuseppe Toniolo. E intanto crea associazioni comunali di elettori cattolici, nelle quali le decisioni dovevano venir prese nelle assemblee degli iscritti indipendentemente dall'autorità ecclesiastica. Lo scopo di Sturzo, sin dal 1897 – allorché cominciò a pubblicare il giornale «La croce di Costantino» – era quello di ottenere per i cattolici

un loro progressivo, generale inserimento nella vita civile dello Stato italiano, secondo un programma di riforme che doveva basarsi sul decentramento amministrativo e sulle autonomie regionali (soprattutto per risolvere la grave crisi delle aree sottosviluppate meridionali) (Arturo Colombo).

Favorevole alla guerra di Libia (1911), nel 1915 Sturzo viene eletto vice presidente dell'Associazione nazionale dei Comuni italiani. Durante la Prima guerra mondiale è segretario dell'Opera nazionale per gli orfani di guerra, un'istituzione voluta dall'Azione cattolica. Riguardo alle ragioni giustificative del conflitto, Sturzo era persuaso che l'Intesa era dovuta entrare in guerra contro la Germania «per la libertà, per la giustizia, per la civiltà».

4. Verso la fine del mese di novembre del 1918 Sturzo riunisce a Roma, in via dell'Umiltà 36, un gruppo di amici con l'intento di dar vita al nuovo partito dei cattolici. E il 18 gennaio del 1919, dall'albergo Santa Chiara di Roma, don Luigi Sturzo diffonde l'appello *Ai liberi e forti*. Con questo appello nasceva il Partito popolare italiano.

In una riunione preparatoria del programma e dello statuto del futuro Partito popolare – riunione tenutasi il 17 dicembre del 1918 –, Sturzo, tra l'altro, diceva:

Se formiamo un partito al di fuori delle organizzazioni cattoliche, e senza alcuna specificazione religiosa, non per questo noi oggi ripieghiamo la nostra bandiera, noi solo vogliamo che la religione non venga compromessa nelle agitazioni politiche e ire di parte [...]. Come Anteo toccando la terra centuplicava le sue forze nella lotta titanica, noi centuplichiamo la nostra attività politica, rifacendo il nostro partito agli ideali e alle attività religiose dell'azione cattolica.

Ed ecco come lo stesso Sturzo ricorda i momenti della fondazione del partito:

Nessuno dei quaranta presenti dimenticherà quella sera del dicembre 1918 in cui decidemmo la fondazione del Partito popolare. Eravamo a Roma in via dell'Umiltà (che nome adatto al nostro *pusillus grex!*). Era mezzanotte quando ci separammo e spontaneamente, senza alcun invito, passando davanti alla chiesa dei Santi Apostoli picchiammo alla porta: c'era l'adorazione notturna. Il fratel portinaio fu spaventato di veder tanta gente: la vista della mia sottana lo rassicurò. Durante quest'ora di adorazione rievocai tutta la tragedia della mia vita. Non avevo mai chiesto nulla, non cercavo nulla, ero rimasto semplice prete: per consacrarmi all'azione cattolica sociale e municipale avevo rinunciato alla cattedra di filosofia; dopo venticinque anni, ecco che abbandonavo anche l'azione cattolica per dedicarmi esclusivamente alla politica. Ne vidi i pericoli e piansi. Accettavo la nuova carica di capo del partito popolare con la amarezza nel cuore, ma come un apostolato, come un sacrificio. E perché no? Era una eccezione (specialmente in Italia) che un prete facesse della politica; ce n'erano stati altri in taluni Paesi d'Europa. In quel momento i cattolici rientravano in blocco nella vita nazionale, dopo un mezzo secolo di astensione in obbedienza al *non expedit* del papa. Un prete non era fuori della sua missione nell'intervenire. E questo perché il Partito popolare, pur evitando il titolo di cattolico e restando fuori della dipendenza della gerarchia ecclesiastica, si basava sulla morale cristiana e sulla libertà.

Nel primo congresso del Partito popolare che si tenne a Bologna nel giugno dello stesso anno, don Sturzo, deciso a difendere la natura laica e aconfessionale del partito, deve sostenere una serrata polemica con un'altra grande e influente figura di intellettuale cattolico: padre Agostino Gemelli. Il secondo congresso del partito ha luogo a Napoli: qui Sturzo delinea la prospettiva storica del partito nella sua funzione di salvaguardia della democrazia e del riformismo. Ostile a Giolitti, Sturzo non si unì con i socialisti; e così il fascismo trovò un ostacolo in meno nella sua avanzata nella conquista del potere. Le prime persecuzioni e gli ammonimenti ecclesiastici a non creare difficoltà alla Santa Sede – le gerarchie ecclesiastiche pensavano a intese con il nuovo potere – convinsero Sturzo dopo le elezioni del 1924, a lasciare l'Italia.

5. L'esilio di Sturzo dura ventidue anni: prima a Parigi, poi a Londra (1924-1940) e infine a New York, sino all'agosto del 1946. Nel periodo inglese i frutti della meditazione di Sturzo sono i seguenti scritti: *Italy and Fascism* (1926); *La comunità internazionale e il diritto di guerra* (1929); *La società: sua natura e leggi* (1935); *Politica e morale* (1938); *Chiesa e Stato* (1939).

Il 22 settembre del 1940 Sturzo lascia Londra, diretto a New York, dove arriva il 3 ottobre. Qui fonda l'American People and Freedom Group, un'associazione di cattolici democratici. E stringe rapporti con esuli quali Gaetano Salvemini, Carlo Sforza e Lionello Venturi. Nel 1943 esce *La vera vita. Sociologia del soprannaturale*. Alla fine dell'agosto del 1946 Sturzo si imbarca per l'Italia. È a Napoli il 5 settembre. Sempre nel 1946 pubblica *Nazionalismo e internazionalismo*. Del 1949 sono due opere: *La mia battaglia da New York* e *La regione nella nazione*. Del 1950 è *Del metodo sociologico*. Il 17 dicembre del 1952 il presidente della Repubblica Luigi Einaudi nomina Sturzo senatore a vita. Come senatore, Sturzo si iscrive al gruppo misto del Senato. Nel 1953 appare *Coscienza e politica*. Muore l'8 di agosto del 1959; viene sepolto in San Lorenzo al Verano. Il 3 luglio del 1962 la salma del sacerdote siciliano è stata tumulata nella chiesa del Santissimo Salvatore a Caltagirone. Di seguito un brano tratto dal suo *Testamento*:

A coloro che mi hanno criticato per la mia attività politica, per il mio amore alla libertà, il mio attaccamento alla democrazia, debbo aggiungere che a questa vita di battaglie e di tribolazioni non venni di mia volontà né per desiderio di scopi terreni né di soddisfazioni umane; vi sono arrivato portato dagli eventi, penetrando quasi insensibilmente senza prevedere un termine prestabilito o voluto, come portatovi da forza estranea. Riconosco le difficoltà di mantenere intatta da umane passioni la vita sacerdotale e Dio sa quanto mi sono state amare le esperienze pratiche di 60 anni di tale vita; ma l'ho offerta a Dio e tutto ho indirizzato alla Sua gloria e in tutto ho cercato di adempiere al servizio della verità. Difetti, colpe, miserie mi siano perdonati dagli uomini come son sicuro che mi sono stati e mi saranno perdonati da Dio per i meriti di Gesù Cristo e intercessione della Vergine Maria che sempre invoco ora e nell'ora della mia morte e così sia.

Sturzo fu sociologo antideterminista e antipositivista, studioso di una società in concreto fatta di persone concrete. Come politico, nei sette anni in cui sedette a Palazzo Madama,

riallacciandosi idealmente alle battaglie condotte contro l'ingerenza dello Stato nella vita amministrativa dei comuni e delle province, nelle scuole e nell'economia, e traducendo nella pratica quotidiana i concetti della funzione dello Stato elaborati nella

sua sociologia, Sturzo combatté l'ingerenza del potere politico nella vita produttiva, sottopose a severa critica gli enti a partecipazione statale che abbondano di privilegi e abusano di protezioni politiche, denunciò senza sosta lo strapotere dei partiti che inquinava il corretto svolgersi e affermarsi di un costume di vita democratica. Fu predicazione di alto valore etico e protesta di un inerme. (A. Colombo)

La sua, ha scritto di recente Francesco Malgeri, «fu una sorta di predica nel deserto: la predica di un profeta disarmato, scomodo e fastidioso».

6. Se l'abate Antonio Rosmini, in Italia, è la stella del pensiero liberale cattolico del secolo scorso, don Luigi Sturzo è il maestro del pensiero liberale cattolico del nostro secolo.

24 aprile 1951:

La democrazia vera non è statalista.

11 agosto 1951:

[...] smobilitiamo, appena vi sia la possibilità, tutti gli enti che potranno essere passati all'economia privata, ovvero resi perfettamente autonomi. A far ciò primo e unico passo: proibizione per legge che gli impiegati statali di qualsiasi rango possano essere nominati amministratori, commissari e sindaci degli enti statali, parastatali o con partecipazione statale.

4 ottobre 1951:

Io non ho nulla, non possiedo nulla, non desidero nulla. Ho lottato tutta la mia vita per una libertà politica completa ma responsabile. La perdita della libertà economica, verso la quale si corre a gran passo in Italia, seguirà la perdita effettiva della libertà politica, anche se resteranno le forme elettive di un parlamento apparente che giorno per giorno seguirà la sua abdicazione di fronte alla burocrazia, a sindacati e agli enti economici, che formeranno la struttura del nuovo Stato più o meno bolscevizzato. Che Dio disperda la profezia.

6 ottobre 1951:

Quel poco – Sturzo lamentava – che ci mette l'iniziativa privata da sola, al di fuori dei contatti ibridi e torbidi con lo Stato, è merito di imprenditori intelligenti, di tecnici superiori, di mano d'opera qualificata, della vecchia libera tradizione italiana. Ma va scomparendo sotto l'ondata dirigista e monopolista.

18 ottobre 1951:

Il paternalismo dello Stato verso gli enti locali, con sussidi, concorsi, aiuti e simili, toglie il senso della responsabilità della pubblica amministrazione e concorre in gran parte a deformare al centro il vero carattere del deputato. Era questi un servo degli elettori anche prima del fascismo, ma oggi arriva perfino ad essere il trafficante degli interessi dei parassiti dello Stato.

4 novembre 1951:

Oggi si è arrivati all'assurdo di voler eliminare il rischio per attenuare le responsabilità fino ad annullarle [...]. Gli amministratori, i direttori, gli esecutori degli enti statali sanno in partenza che se occorrono prestiti, garantisce lo Stato; se occorre lavoro dovrà trovarlo lo Stato; se si avranno perdite si ricorrerà allo Stato; se si produce male ripara lo Stato; se non si conclude un gran ché, i prezzi li mantiene alti lo Stato. Dov'è il rischio? Svaporato. E la responsabilità? Svanita. E l'economia? Compromessa [...]. In Italia oggi, solo le aziende dei poveri diavoli possono fallire; le altre sono degne di salvataggio, entrando per questa porta a far parte degli enti statali, parastatali e pseudostatali. Il rischio è coperto in partenza, anche per le aziende che non sono statali, ma che hanno avuto gli appoggi dello Stato. In un Paese, dove la classe politica va divenendo [...] impiegatizia [...]; dove la classe economica si statalizza; dove la classe salariale va diventando classe statale, non solo va a morire la libertà economica, ma pericola la libertà politica [...].

17 novembre 1952:

Abbiamo in Italia una triste eredità del passato prossimo, e anche in parte del passato remoto, che è finita per essere catena al piede della nostra economia, lo statalismo economico in intelligente e sciupone, assediato da parassiti furbi e intraprendenti e applaudito da quei sindacalisti senza criterio, che credono che il tesoro dello Stato sia come la botte di S. Gerlando, dove il vino non finiva mai.

6 dicembre 1952:

Lo *statalismo* non risolve mai i problemi economici e per di più impoverisce le risorse nazionali; complica le attività individuali, non solo nella vita materiale e degli affari, ma anche nella vita dello spirito.

27 marzo 1955:

L'errore fondamentale dello statalismo è quello di affidare allo Stato attività a scopo produttivo, connesse ad un vincolismo economico che soffoca la libertà dell'iniziativa privata. Se nel mondo c'è stato effettivo incremento di produttività che ha superato i livelli delle epoche precedenti ed ha fatto fronte all'incremento demografico, lo troviamo nei periodi e nei Paesi a regime libero basato sull'attività privata singola o associata.

3 maggio 1955:

[...] mi permetto di aggiungere il voto che [...] si tenga fermo il principio della libertà economica, elemento necessario in regime democratico, cardine di prosperità e spinta al progresso.

7. Si potrebbe seguitare a riportare pensieri di tono simile dagli scritti di Sturzo. Mi limito al più caustico e più breve: «Lo Stato è per definizione inabile a gestire una semplice bottega di ciabattino». (11 agosto 1951). E se lo Stato è incapace di amministrare una bottega di ciabattino, come è stato possibile

che in Italia i cattolici abbiano affidato allo Stato il quasi-monopolio della scuola? Ebbene, su «Giustizia e Libertà» del 1 febbraio del 1935 compare un duro attacco contro il Partito popolare italiano, a proposito della libertà di insegnamento. Il 15 marzo – sempre su “Giustizia e Libertà” – Sturzo replica affermando di non comprendere la ragione di un simile attacco. E aggiunge:

Che il Partito popolare italiano abbia mantenuto sempre la sua fede nella libertà [...] non credo che si possa dubitare. A parte ogni altra prova, ne fanno fede i due dei nostri capi morti in esilio, Giuseppe Donati e Francesco Luigi Ferrari. Che poi cattolici al potere sappiamo rispettare la libertà d'insegnamento che hanno sempre invocata, la prova è data dal Belgio, dove i cattolici da soli han governato per circa quaranta anni fino al 1914, e poi sempre in maggioranza fino ad oggi. In sì lungo periodo mai la libertà d'insegnamento è stata da essi rinnegata o menomata; al contrario, sempre sostenuta e difesa. Non desidero fare polemiche, ma solo rigettare una ingiusta insinuazione.

Il 23 gennaio del 1936 il corrispondente del “Times” dà la notizia da Milano che in Italia saranno militarizzati anche i bambini al di sotto dei sei anni, in un'organizzazione che si chiamerà pre-Balilla. In tal modo in Italia i bambini da 4 a 6 anni diventeranno pre-Balilla; da 6 a 8 anni erano Figli della Lupa; da 8 a 14 Balilla; da 14 a 18 Giovani italiani, e così – dopo 14 anni di indottrinamento – erano pronti a essere incorporati nella milizia fascista.

Ebbene, il 30 gennaio, da Londra, Sturzo invia un articolo a “El Matí” di Barcellona, articolo che il giornale pubblica l'8 di febbraio e che il 26 dello stesso mese verrà ripreso anche da “Popolo e Libertà” di Bellinzona. Si chiedeva don Sturzo: qual è lo scopo di siffatta completa militarizzazione dell'infanzia? Eccolo:

Si vuole formare un nuovo spirito: quello della disciplina assoluta, della dedizione completa allo Stato: l'altro scopo è quello di creare psicologicamente un obiettivo guerriero necessario e permanente.

Ma Sturzo faceva presente:

Obiettivi militari permanenti l'Italia non ne ha e non può averne. Solo obiettivi di difesa [...] Quando lo scopo è la difesa del Paese, l'educazione militare ha alla sua base un'idea morale, quando la guerra offensiva e la conquista sono scopi permanenti, l'educazione militare ha per base un elemento non morale. Trasportate questo elemento nell'educazione della gioventù e avverrà la perversione di fini ottimi e giusti in fini ingiusti e immorali. Che dire – così concludeva Sturzo il suo articolo

–, che dire quando si comincia a quattro anni a parlare di guerre e di conquiste, di nemici da combattere e da odiare? Quale base anticristiana alla vita di un popolo!

Il 5 marzo del 1947, sul numero 2 di “Belfagor” appare un lungo e impegnativo saggio di Sturzo dal titolo *Il problema dell'educazione degli Stati Uniti e l'educazione umana*. In quei giorni l'Assemblea costituente era nel pieno dei lavori e il saggio di don Sturzo voleva essere un contributo alla discussione sul problema dell'educazione. Sturzo punta innanzi tutto la sua attenzione sull'educazione morale dei giovani, e, proprio a questo fine, egli insiste sulla necessità di combattere, in quanto pericolosa per l'educazione di un Paese civile,

il rifiuto della conoscenza storica, del proprio Paese e degli altri, anzi dell'umanità. La società è quel che la storia l'ha fatta; noi siamo quel che la storia ci ha fatto. Noi siamo piantati nella storia, come l'albero è piantato nella terra.

La storia, insiste don Sturzo,

ci dà il senso della relatività e della continuità, dell'interdipendenza dei popoli e della loro creatività: ci dice come l'uomo ha superato e vinto gli ostacoli della natura e del vivere insieme; ci fa realizzare il valore della libertà e della moralità; quale sia stata nei secoli la lotta perenne per il bene, che è lotta per le grandi conquiste della civiltà.

Non è vero che la storia ci rende pessimisti. La storia – scrive Sturzo – ci rende ottimisti «perché ci mostra le enormi possibilità che gli uomini hanno ad intendersi». Per Sturzo,

chi sa leggere la storia vede che l'odio fra gli uomini è nato dalla paura e l'amore dalla conoscenza reciproca; l'odio dall'egoismo che segrega, e l'amore dall'altruismo che salda i contatti e li rende efficaci.

8. Un giorno un amico di Sturzo, colpito dalle aspre critiche di costui nei confronti della scuola monopolizzata dallo Stato, chiese quali fossero le sue proposte per riformarla. E la sua risposta fu «di aprire le finestre e fare entrare una buona corrente d'aria di libertà, altrimenti vi si morirà asfissati». Certo, Sturzo ben conosceva le radici e le ragioni della scuola di Stato in Italia. Egli non intendeva minimamente proporre l'abolizione. Voleva soltanto che il sistema scolastico venisse riformato «senza improvvisazione e con sani criteri didattici e sociali». Ma il punto principale era, a suo avviso, «quello dell'orientamento dell'opinione pubblica verso la libertà scolastica e contro il monopolio di Stato». Tutto ciò nella convinzione che

finché la scuola in Italia non sarà libera, neppure gl'italiani saranno liberi: essi saranno servi, servi dello Stato, del partito, delle organizzazioni pubbliche e private di ogni specie [...]. La scuola vera, libera, gioiosa, piena di entusiasmi giovanili, sviluppata in un ambiente adatto, con insegnanti impegnati alla nobile funzione di educatori, non può germogliare nell'atmosfera pesante creata dal monopolio burocratico statale.

Sull'*Illustrazione italiana* del 12 febbraio del 1950 Sturzo affronta (con un articolo dal titolo *Scuola e diplomi*) la questione dei diplomi, del pezzo di carta, del titolo rilasciato dallo Stato, visto come talismano in grado «di aprire le porte dell'impiego stabile». Sturzo è deciso: «Occorre capovolgere la situazione: sia lo studio, non il diploma ad aprire le porte dell'impiego». Ed ecco la sua proposta:

Ogni scuola, quale che sia l'ente che la mantenga, deve poter dare i suoi diplomi non in nome della repubblica, ma in nome della propria autorità; sia la scoletta elementare di Pachino o di Tradate, sia l'università di Padova o di Bologna, il titolo vale la scuola. Se una tale scuola ha una fama riconosciuta, una tradizione rispettabile, una personalità nota nella provincia o nella nazione, anche nell'ambito internazionale, il suo diploma sarà ricercato, se, invece, è una delle tante, il suo diploma sarà uno dei tanti.

Sturzo, inoltre, si poneva il problema degli insegnanti, e proponeva che sia le scuole statali che quelle non statali avessero «il diritto di partecipare alle scelte dei professori».

9. Il 23 settembre del 1950 Sturzo pubblica sul giornale «La via» un articolo dal titolo *Il sofisma della libertà*, dove, con estrema chiarezza, egli contesta le equazioni laiciste stando alle quali «scuola-di-Stato uguale libertà d'insegnamento; scuola privata uguale privazione della libertà di insegnamento». In questa sede riveste tuttavia grande rilevanza la lettera che lo stesso giorno, a completamento dell'articolo, don Sturzo invia all'on. Guido Gonella, altra grande figura del cattolicesimo liberale e allora ministro della Pubblica istruzione:

Caro Gonella,

ho letto articolo per articolo il progetto di riforma scolastica e, mentre apprezzo l'enorme lavoro compiuto e lo sforzo di dare ordine all'attuale sistema scolastico, ho parecchi dubbi, non poche perplessità e perfino delle serie obiezioni.

Forse, partendo da criteri diversi e da esperienze diverse, non troviamo il terreno comune di intesa in materia così grave e complessa.

Mi rendo conto che tu non sei libero di attuare un tuo ordinamento e sei vincolato da tutto il sistema burocratico che opprime la scuola statale, e che tende a rendere soggetta allo Stato la scuola non statale e tutte le iniziative culturali e assistenziali della scuola.

Io combatto lo *statalismo*, malattia che va sempre più sviluppandosi nei Paesi cosiddetti democratici, che in Italia (come in Francia) toglie respiro e movimento alla scuola.

Siamo arrivati a questo, che quella piccola e contrastata partecipazione civica nell'ordinamento della scuola (comune e provincia) che c'era nell'Italia prefascista, non ha più posto neppure nel tuo progetto, e che le poche attribuzioni date dalla Costituzione alla regione sono, nel tuo progetto, regolarmente e soverchiate con l'ingerenza burocratica del ministero e degli ispettori regionali (violando, perfino i diritti delle regioni a statuto speciale). Non ti dico quale disappunto per me leggere le disposizioni che riguardano l'insegnamento privato.

Un italiano andato in America, mi scriveva scandalizzato che là non c'è un ministero della pubblica istruzione. Gli risposi, a giro di posta, che, perciò, l'americano è un popolo libero e l'italiano no.

Comprendo bene che l'Italia, senza lo Stato (e il suo ministero della pubblica istruzione) sarebbe senza scuole sufficienti per una popolazione così densa e così povera; perciò bisogna rassegnarsi alla scuola di Stato, come il minor male, evitando, però, che resti così accentrata, burocratizzata e monopolizzata come l'abbiamo ereditata dai fascisti e come, purtroppo, sembra che venga tramandata (auspice la Democrazia cristiana) ai nostri posteri.

10. Il 6 maggio del 1952 si spegneva a Noordwijk, in Olanda, Maria Montessori. Nel giugno dello stesso anno, ancora su *La via*, viene pubblicato un articolo di Luigi Sturzo intitolato *Ricordando Maria Montessori*:

1907: ero da due anni sindaco di Caltagirone. La scuola mi interessava più di ogni altro ramo dell'amministrazione: non invano avevo insegnato per dodici anni al seminario vescovile, ed avevo già fatte le prime battaglie per la libertà della scuola. Le mie gite a Roma erano frequenti allora, sia per l'associazione nazionale dei comuni, della quale ero consigliere; sia per gli affari del mio comune; così mi capitò di incontrare presso amici la dottoressa Montessori che mi invitò a visitare la sua scuola nel quartiere S. Lorenzo. Sapevo che sospetti di naturalismo avevano ostacolato l'iniziativa; dopo un lungo colloquio decisi di visitare le scuole e rendermi conto del tipo di scuola e delle ragioni del metodo.

Andai più volte a S. Lorenzo; il mio interessamento si accrebbe di volta in volta; e Maria Montessori non dimenticò mai il piccolo prete che per il primo aveva preso diretto interesse alla sua iniziativa, l'aveva incoraggiata, ed aveva affermato che

nessuna pregiudiziale anticristiana fosse alla base di quell'insegnamento; cosa che poteva essere introdotta in questo e in altri metodi da maestri non credenti.

Da quel periodo iniziale non ebbi occasione di rivedere la Montessori che più tardi, in qualche sua sosta a Roma, dopo la fine della Prima guerra mondiale, con rapidi incontri per conoscere i progressi delle sue molteplici iniziative.

Poscia a Londra, il giorno di S. Luigi 21 giugno del 1925, in una casa religiosa di Fulham Road, mi vedo portare nella mia stanzetta, un bel mazzo di garofani bianchi: erano della Montessori ed io ignoravo ch'ella fosse nella stessa città. Mi si fece viva in un giorno a me caro; in un'ora di forte nostalgia, quando lontano dalla sorella e dagli amici, mi venivano in mente le care feste dell'onomastico, in un Paese dove l'onomastico non si ricorda e di amici a Londra non ne segnavo allora che pochi, anzi pochissimi.

Così ci rivedemmo; e si parlò dell'Italia, soprattutto dell'Italia, e delle vicende nostre e dello sviluppo del metodo Montessori nel mondo, e dei piani del futuro e ricordammo la visita del prete caltagirone alla scoletta di S. Lorenzo.

L'alone di simpatia e di fiducia che circondarono le varie iniziative all'estero della Montessori e la diffusione del suo metodo, il premio Nobel, tutto servì a far mettere in prima linea nel mondo la figura di questa italiana. La confrontavo con un'altra italiana, maestra, fondatrice di ordine religioso, allora beata e poscia santa Francesca Saverio Cabrini, che l'America del nord stima sua concittadina, e che ha fama anche presso il mondo protestante. L'avevo conosciuta anch'essa personalmente, dieci anni prima di aver conosciuto la Montessori, proprio per il mio interessamento alle scuole infantili ed elementari, nel desiderio di avere a Caltagirone una casa delle figlie missionarie del S. Cuore da lei fondate; così come avevo desiderato aprirvi una scuola Montessori.

Le mie iniziative fallirono allora, l'una e l'altra per mancanza di soggetti. Mi son più volte domandato perché da quarantacinque anni ad oggi, il metodo Montessori non sia stato diffuso nelle scuole italiane. Allora come oggi, debbo dare la stessa risposta: si tratta di vizio organico del nostro insegnamento: manca la libertà; si vuole l'uniformità; quella imposta da burocrati e sanzionata da politici. Manca anche l'interessamento pubblico ai problemi scolastici; alla loro tecnica, all'adattamento dei metodi, alle moderne esigenze. Forse c'è di più: una diffidenza verso lo spirito di libertà e di autonomia della persona umana, che è alla base del metodo Montessori. Si parla tanto di libertà e di difesa della libertà; ma si è addirittura soffocati dallo spirito vincolistico di ogni attività associata dove mette mano lo Stato; dalla economia che precipita nel dirigismo, alla politica che marcia verso la partitocrazia, alla scuola che è monopolizzata dallo Stato e di conseguenza burocratizzata.

11. Il 16 aprile del 1954, Giorgio La Pira – allora sindaco di Firenze – invia a Mario Scelba e a Giuseppe Saragat (rispettivamente presidente e vicepresidente-

dente del Consiglio) e al ministro del lavoro, Vigorelli, un telegramma – poi reso pubblico – nel quale esprime la sua indignazione per i licenziamenti decisi dalla Manetti & Roberts:

Prima che sia tardi – dice La Pira – invoco con quanta forza ho nel cuore per amore comune Patria et comune libertà giustizia che sia fermamente detto basta a questo stillicidio doloroso che porta turbamento et esasperazione presso tutti lavoratori. Questo non è telegramma di convenienza. È invocazione energica, fraterna perché siano evitati mali ineluttabili connessi alla prosecuzione questo regime di intimidazione instaurato da associazione industriali.

Il 22 aprile, Angelo Costa – allora presidente della Confindustria – invia a La Pira una lettera, facendogli notare che

con la carità, con l'amore del prossimo si può, si deve fare molto e tutti potremmo fare molto di più, ma in nome della carità non si può presumere di superare le leggi dell'economia. [...] Se Lei allargasse il Suo amore verso chi Le è meno vicino e valutasse gli effetti meno immediati delle Sue azioni, si renderebbe conto che, pur con le migliori intenzioni di far del bene, Lei fa del male perché, se anche allevia qualche miseria, altre e più gravi ne provoca: e delle miserie, anche quando non cadono direttamente sotto i nostri sensi, si ha il dovere di preoccuparsi.

La lettera di Costa è, appunto, del 22 aprile. Il giorno dopo La Pira invia a Costa una breve risposta. E una settimana più tardi, il 30 aprile, in una più lunga e impegnativa lettera, La Pira, tra altre cose, fa presente a Costa:

Libera concorrenza, iniziativa privata; legge della domanda e della offerta e così via: in uno Stato, come il nostro, nel quale la quasi totalità del sistema finanziario è statale e in cui i $\frac{3}{4}$ circa del sistema produttivo sono, direttamente o indirettamente, statali!

Qui, il nervo è ormai scoperto. Ed ecco la replica di Costa:

Lei ritiene di poter portare benessere alle masse per certe vie; noi riteniamo che le vie da Lei tracciate porterebbero alla miseria. Lei può benissimo pensare lo stesso su quelle che noi riteniamo le giuste vie. Abbiamo tutti e due il dovere di cercare di comprenderci a vicenda e di collaborare uno con l'altro alla ricerca della verità [...]. Lei parla di «economia moderna» basata su un'economia di Stato: Lei crede che, dopo che lo Stato avesse tolto all'individuo la libertà economica (per esempio, la libertà di impresa), l'uomo potrebbe continuare a godere delle altre libertà – quali

la libertà di religione, la libertà di educare i propri figli – e che non si arriverebbe inevitabilmente alla religione di Stato, all'educazione di Stato?

12. Sin qui, dunque, la polemica tra Giorgio La Pira e Angelo Costa. Il 13 maggio del 1954 scende in campo don Luigi Sturzo, con un articolo sul «Giornale d'Italia», dal titolo *Statalista, La Pira?*

La sicura affermazione di La Pira – scriveva don Sturzo – che il mondo civile vada verso la soppressione di ogni libertà economica, per affidare tutto allo Stato, deriva da una non esatta valutazione delle fasi monetarie, finanziarie ed economiche del dopoguerra sia in America che in Europa [...].

E di fronte alla dichiarazione che lo Stato moderno deve assorbire in sé tutto,

mi pare di sentire – confessa Sturzo – l'eco del motto mussoliniano: «Tutto per lo Stato e nello Stato; nulla sopra, fuori e contro lo Stato». Questo – sottolinea Sturzo – io chiamo *statalismo*, e contro questo *dogma* io voglio levare la mia voce senza stancarmi finché il Signore mi darà fiato: perché sono convinto che in questo fatto si annidi l'errore di fare dello Stato l'idolo Moloch o Leviathan che sia.

Intanto, fissiamo bene le idee: La Pira da buon cristiano non vuole altro dio fuori del vero Dio. Per lui, come per me, lo Stato è un mezzo, non è un fine, neppure il fine. Egli è lo *statalista* della povera gente; ed è arrivato, attraverso la povera gente, a pensare che lo Stato, tenendo in mano l'economia, possa assicurare a ciascun cittadino il suo minimo vitale [...].

Nessuno può mettere in dubbio che le gestioni statali o parastatali siano quasi tutte passive e nella migliore ipotesi, anche se attive, costino più delle gestioni private. Due le cause: mancanza di rischio economico che attenua il senso di responsabilità; interferenza politica che attenua o annulla, secondo i casi, la caratteristica dell'impresa [...]. Non riesco a comprendere quei cattolici che [...] per una socialità antieconomica trasformano il giusto e limitato intervento dello Stato in vero e proprio statalismo non solo economico ma conseguentemente anche politico.

13. Il 20 maggio La Pira risponde a Sturzo inviandogli una lettera di una travolgente forza morale. Eccone alcuni brani:

Rev. Don Sturzo,

bisognerebbe che Lei facesse l'esperienza – ma quella vera – che tocca fare al sindaco di una città di 400.000 abitanti, avente la seguente «cartella clinica»: 10.000 disoccupati (esattamente, in marzo, 9.740, di cui 5.686 di prima categoria, cioè disoccupati per effetto di licenziamenti; e 2.977 di seconda categoria, cioè giovani in cerca di

lavoro!); una grande azienda da quattro mesi crollata (Richard-Ginori con 950 licenziamenti); non parliamo, per fortuna, della Pignone; altre aziende con licenziamenti in atto (Manetti & Roberts) o con «tentazioni» di licenziamento (non faccio nomi per non turbare!); grosse crisi industriali nella periferia (tutto il Valdarno con migliaia di licenziati); ben oltre 2.000 sfratti (sfratti autentici, sa!); 17.000 libretti di povertà con un totale di 37.000 persone assistite dal Comune e dall'Eca.

Scusi: davanti a tutti questi «feriti, buttati a terra dai ladroni» – come dice la parabola del Samaritano (S. Luca x, 30 sgg.) – cosa deve fare il sindaco, cioè il capo ed in certo modo il padre ed il responsabile della comune famiglia cittadina? Può lavarsi le mani dicendo a tutti: scusate, non posso interessarmi di voi perché non sono statalista, ma un interclassista? Può «passare oltre» – come il fariseo o lo scriba della parabola – con la scusa che non essendo statalista ed essendo interclassista ed anticomunista egli non ha il «dovere» di fermarsi e provvedere? La parabola del Samaritano – sola norma umana! – non dice questo: dice, anzi, che il Samaritano scese da cavallo, prese il ferito (un nemico, un giudeo), gli somministrò le prime cure, lo portò dal farmacista al quale disse: curalo, tornerò domani e pagherò le spese.

Ripeto: che deve fare il sindaco di una città che si trovi ad avere la «cartella clinica» sopra indicata? [...]

Venga, venga; faccia Lei il sindaco, ma sul serio: vedrà allora come le cose assumeranno nel suo spirito cristiano e sacerdotale un rilievo forse impreveduto: diverranno aspetti dolorosi di ingiustizia; diverranno energico appello di intervento; clamore di chi cerca dolorante ciò che il Signore ci ha comandato di chiedere: il pane di ogni giorno!

14. Replica di don Sturzo, datata 21 maggio 1954:

Non nego l'interessamento per i disoccupati, gli operai, i contadini, gli artigiani, i piccoli ceti rurali e cittadini.

E neppure la controversia fra me e La Pira verte sull'intervento di Stato. Nel mio discorso al Senato del 20 febbraio dissi: «Non nego un misurato intervento nelle varie branche dell'attività privata, specialmente a scopo integrativo, e dove l'iniziativa privata non possa da sé corrispondere adeguatamente alle esigenze pubbliche». Io contesto a La Pira la sua concezione dello Stato moderno: egli scrisse la frase da me citata, che «l'economia moderna è essenzialmente di intervento statale». Se le parole valgono per quel che suonano, quell'essenzialmente toglie allo Stato moderno la caratteristica di Stato di diritto e lo definisce Stato totalitario.

La Pira nega di essere statalista e cita i precedenti antifascisti: gliene do atto, ricordando con quanta ansia leggevo all'estero la sua rivista che amici mi facevano arrivare dalla Svizzera.

Egli però non avverte che un'economia di Stato, se fosse perseguita sulla base di quell'essenzialmente, ci porterebbe a perdere la struttura di Stato di diritto e infine le stesse libertà politiche, che diverrebbero solo libertà formali ed esteriori, senza sostanziale contenuto. Già siamo per la strada, per via dei monopoli statali e della partitocrazia connessa all'interventismo statale.

L'intervento statale è vecchio quanto il mondo: basta leggere nella Bibbia quel che fece Giuseppe nell'Egitto. Quel che non è vecchio è lo statalismo moderno (l'ismo è per indicare la degenerazione, la mancanza di limiti), che si risolve o in socialismo di Stato o in comunismo.

La mia difesa della libera iniziativa è basata sulla convinzione scientifica che l'economia di Stato non solo è anti-economica, ma comprime la libertà e per giunta riesce meno utile, o più dannosa secondo i casi, al benessere sociale.

2. ANGELO TOSATO. LE FONTI DELLA LIBERTÀ IN UN ESEGETA CATTOLICO

1. Angelo Tosato nasce a Venezia il 29 dicembre 1938. Riceve la sua prima formazione religiosa, civica e scientifica in casa, alla scuola del padre, Egidio Tosato: uomo di rigorosi principi cristiani, insigne giurista e statista (Egidio Tosato è uno dei padri della Costituzione italiana e uno dei governanti negli anni della ricostruzione).

Compiuti gli studi liceali a Roma (liceo Tasso 1954-1957), Angelo Tosato intraprende studi giuridici presso l'Università "La Sapienza" di Roma (1957-1960), studi filosofici e teologici presso la Pontificia Università Gregoriana (1960, licenza in filosofia; 1964, licenza in teologia). In questi anni si rivelano molto importanti, per la sua formazione intellettuale, soprattutto i corsi e i seminari di Bernard Lonergan, S.J.; per la sua formazione ecclesiale e sacerdotale, le sessioni conciliari del Vaticano II, cui ha il privilegio di assistere sin dall'inizio, in veste ufficiale di stenografo.

Sacerdote per la diocesi di Roma (1963), don Angelo Tosato esercita il suo ministero prima come viceparroco (1964-1971), poi come assistente spirituale all'Università Cattolica di Roma (1972-1975). La lunga attività pastorale gli consente di constatare l'inadeguatezza del modo in cui vengono proposti il messaggio e l'insegnamento cristiani – in larga misura ripetizioni di stereotipi lontani dal linguaggio, dalla sensibilità e dalle problematiche dei contemporanei – e quindi di sperimentare tutta l'urgenza di muoversi sulla linea dell'aggiornamento promosso nella Chiesa cattolica da Giovanni XXIII e deliberato dal Vaticano II.

2. Incoraggiato dai suoi maestri Gesuiti, Tosato riprende quindi lo studio delle lingue bibliche e affronta una tesi di ricerca scritturistica (sulla meta-noia, sotto la direzione di P. Donatien Mollat, S.J.), che sfocia nel dottorato in teologia alla Gregoriana (1972); diventa alunno del Pontificio Istituto Biblico, avendo tra i suoi docenti i padri Alonso Schökel, de La Potterie, Gilbert, Lyonnet, Martini, Vanhoye, conseguendo la licenza in scienze bibliche (1975). Particolare attenzione dedica alla conoscenza dell'ambiente giudaico al tempo di Gesù: quindi all'aramaico (la lingua parlata in Israele a quell'epoca), e alle antiche traduzioni aramaiche della bibbia ebraica (i *Targumim*, che aiutano a recuperare quale fosse il senso in cui il testo sacro veniva inteso dagli israeliti a quell'epoca). Preziosa guida in questi difficili studi è P. Roger Le Déaut (il rinomato specialista dell'aramaico targumico). Prolungati soggiorni a Gerusalemme permettono un perfezionamento nelle lingue semitiche, la conoscenza dei luoghi biblici, il contatto coi ritrovamenti archeologici (in specie quelli delle grotte di Qumran). Gli studi scritturistici all'Istituto biblico proseguono fino al conseguimento del dottorato (1982, *cum summa laude*, con una tesi sull'istituto matrimoniale nell'Antico Testamento, direttore Le Déaut).

3. Comincia nel frattempo (1976) l'attività di docente: presso l'Università Lateranense, quale incaricato del corso di storia della Chiesa antica; presso la Gregoriana, quale guida di seminari scritturistici; presso l'Istituto di Spiritualità della Gregoriana, quale incaricato di un corso su *I discepoli di Gesù*. Dal 1985 è professore presso l'Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia (prima come incaricato; poi, dal 1988, come straordinario; dal 1990 come ordinario) e contemporaneamente al Pontificio Istituto Biblico (incaricato prima di aramaico biblico, poi di storia delle istituzioni dell'Antico Testamento: trattando ad anni alterni delle istituzioni familiari, politiche, economiche e religiose). Nel 1981 viene annoverato tra i consultori della Commissione Pontificia *De religione iudaica*, presso il Segretario per l'unità dei cristiani.

L'attività di studioso e di docente ha dato luogo a un'intensa attività di pubblicazioni in campo biblico, di carattere altamente scientifico, e ricche di implicazioni per la dottrina e le istituzioni cristiane. Ne segnaliamo qui alcune. Del 1975, su "Rivista Biblica Italiana", è il saggio sulla metanoia neotestamentaria (che rovescia l'interpretazione allora in voga, e mette in luce i difetti di impostazione degli articoli del *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*); del 1979, in "Lateranum", il saggio sulle radici giudaiche del Cristianesimo (che precisa i contenuti del grande patrimonio comune su cui può poggiare e svilupparsi un fruttuoso dialogo fra le due

religioni); del 1983, nella collana Studia Anselmiana, n. 87 (*I simboli dell'iniziazione cristiana. Atti del I congresso internazionale di liturgia*), il saggio sui sacramenti dell'iniziazione cristiana (che chiarisce, alla luce della prassi giudaica, l'originaria funzione del battesimo e della confermazione, e il corretto rapporto di complementarità che lega l'uno all'altra); ancora del 1983, in *Sangue e antropologia biblica (Atti della III settimana di studio, a cura di F. Vattioni)*, il saggio sull'antica concezione – sia giudaica, sia greca – del processo generativo umano (che mette in luce le connessioni di dipendenza, tutt'ora in parte esistenti, di istituzioni sociali (p. es. quelle relative alla condizione femminile) e di temi dottrinali (p. es. quello circa il peccato originale), dalle conoscenze imperfette di una cultura primitiva condivisa dalla Bibbia e perpetuata per suo tramite; del 1992 il saggio sul metodo dell'interpretazione biblica (che rende conto di come la Chiesa cattolica abbia adottato e debba ormai praticare il metodo storico-critico e illustra, con un esempio, vale a dire l'abbandono dell'obbligo biblico di sottomissione della moglie al marito e l'assunzione dell'obbligo moderno della parità tra i coniugi, le enormi potenzialità di innovazione che il nuovo metodo comporta per la teologia e la pastorale).

4. Ma l'ambito in cui maggiormente è venuta esplicandosi la ricerca di Angelo Tosato è quello della storia delle antiche istituzioni giudaiche e delle prime istituzioni cristiane: vuoi familiari, vuoi politiche, vuoi economiche. Quanto alle istituzioni familiari segnaliamo due libri (esauriti): *Il matrimonio nel giudaismo antico e nel Nuovo Testamento* e *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale* (essi mettono in luce le radici giudaiche e, più in là, veterotestamentarie dell'istituto matrimoniale del primo Cristianesimo, scoprendone valori e disvalori).

A questi due libri si aggiungono, tra i numerosi approfondimenti specifici:

1. saggi filosofici (sul linguaggio matrimoniale veterotestamentario, in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* del 1983; sul significato dei termini 'almanah [vedova], 'almanut [vedovanza] in *Bibbia e Oriente* del 1983);
2. saggi esegetici, relativi a passi particolarmente rilevanti per il tema matrimoniale (su *Mt* 1,19, su *Lev* 18,18 e su *Gen* 2,24; in inglese, rispettivamente in *Catholic Biblical Quarterly* del 1979, del 1984 e del 1990; su di un frammento ancora inedito proveniente dalla IV grotta di Qumran, in *Biblica* del 1983);
3. saggi relativi ad alcuni aspetti istituzionali (circa il consenso matrimoniale di figli e figlie di famiglia, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* del 1985; circa il trasferimento dei beni che avviene con il matrimonio israelitico, in *Bibbia e Oriente* del 1985).

Quanto alle istituzioni politiche segnaliamo gli scritti: su Gesù e gli zeloti, in *Bibbia e Oriente* del 1977; sulla teocrazia nell'antico Israele, in «Cristianesimo nella Storia» del 1987; sulla concezione politica del Cronista, in *Ricerche Storico-Bibliche* del 1989; sul problema del potere politico degli israeliti al tempo di Gesù, in *Estudios Biblicos* del 1990. Quanto, infine, alle istituzioni economiche, segnaliamo il libro *Economia di mercato e Cristianesimo*, uno dei Quaderni del Centro di metodologia delle scienze sociali della LUISS, (Borla, Roma 1994).

La direttiva fondamentale di tutti questi studi è unica: cogliere non soltanto il che cosa ma anche il come e il perché; e cioè, attraverso quale processo storico, in quali condizioni ambientali, per rispondere a quali esigenze e con quali condizionamenti culturali abbiano preso forma i modelli sociali biblici. E il fine della vasta ricerca è il seguente: fornire i prolegomeni necessari da una parte alla elaborazione di un fedele, illuminato e benefico insegnamento sociale della Chiesa, dall'altro a un ripensamento e ad una ristrutturazione delle forme istituzionali della Chiesa stessa.

Angelo Tosato è morto nel 1999. Nel 2002, con il contributo finanziario dell'Unione Industriale di Torino, presso Rubbettino è stato pubblicato il volume *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche*. Si tratta di un'opera di oltre 600 pagine, divisa in due parti: 1. L'interpretazione della Bibbia; 2. Società libera e Sacre scritture, in cui sono stati raccolti i saggi di maggior rilievo dell'illustre studioso.

5. Don Angelo Tosato: esegeta di prim'ordine e cattolico liberale nella grande tradizione di quel cattolicesimo liberale che va da Alexis de Tocqueville a Michael Novak, passando, tra altri, per Frédéric Bastiat, Antonio Rosmini, Wilhelm Röpke e don Luigi Sturzo.

Dunque, prima di tutto esegeta, ed esegeta cattolico. E allo statuto cattolico dell'interpretazione della Bibbia è opportunamente dedicato il primo capitolo del volume *Vangelo e ricchezza*. Qui Tosato si occupa dell'interpretazione della Bibbia «condotta debitamente dai membri della Chiesa cattolica in conformità al regolamento interpretativo vigente al suo interno». E di tale specifica interpretazione l'autore non si prefigge di esaminare la pratica, vale a dire il suo essere, quanto piuttosto lo statuto, il suo dover essere. Un intento, questo, che egli persegue esponendo la dottrina cattolica ufficiale così come essa «è venuta perfezionandosi sul campo in due millenni di storia e soprattutto in quest'ultimo secolo».

Il professor Tosato precisa subito che lo statuto cattolico dell'interpretazione della Bibbia è sostanzialmente determinato dalla fede cattolica nella Bibbia, da verità che riguardano l'origine e la natura della Bibbia, il suo fine

e le sue funzioni, le sue destinazioni. Relativamente all'origine, e quindi alla natura della Bibbia, due sono le verità di fede: la sua vera divinità e la sua vera umanità. I libri dell'Antico e del Nuovo Testamento, in quanto ispirati da Dio, hanno Dio per Autore e sono pertanto divine Scritture, sacre Scritture, Parola di Dio. La Bibbia ha natura divina. Tuttavia – ed ecco la seconda verità –, per quanto ispirati da Dio, i libri della Bibbia hanno per autori, per veri autori, anche i rispettivi scrittori umani: «Sono quindi Scritture divine in scritture veramente umane, Parola di Dio in parole veramente umane».

Afferma Tosato:

La fede riconosce [...] nella Bibbia la realtà di una «condiscendenza» divina, la presenza di un mistero di «incarnazione». Analogamente a Gesù Cristo, la Bibbia ha natura insieme veramente divina e veramente umana: ha natura «teandrica».

6. Questo per quanto concerne l'origine e la natura delle Sacre Scritture. Per quel che riguarda il fine della Bibbia, «la Chiesa crede che i libri sacri siano ordinati in definitiva alla salvezza degli esseri umani».

E, in ordine di perseguimento di tali fini, la Chiesa crede in una triplice funzione strumentale dei testi biblici. La prima è di carattere documentale: i libri biblici sono fonte di conoscenza della Rivelazione, documento di certificazione della Rivelazione. La seconda funzione è di carattere kerigmatico-didattico:

La Rivelazione cristiana, della quale i libri sacri sono testimonianza scritta, porta con sé un contenuto di comunicazione che è anzitutto annuncio (*kérigma*) e istruzione (*didaché*) di universale salvezza, è «Vangelo».

La terza funzione ha natura normativa, nel senso che la Rivelazione cristiana «è anche e inscindibilmente norma (*entolé*) del credere e dell'agire per l'acquisizione della salvezza», è Patto salvifico.

Circa poi le destinazioni della Bibbia,

la Chiesa – scrive Tosato – crede che Dio abbia destinato le sue Scritture non soltanto ad alcuni, bensì a tutti; e che abbia disposto non già un unico tipo di destinazione, bensì diversi e complementari tipi, distinguibili in base all'identità dei destinatari e al titolo per il quale la Bibbia è loro destinata.

Di conseguenza giova distinguere una destinazione universale benefica, e una destinazione ecclesiale ministeriale della Bibbia. Il primo tipo è quello fatto a tutti gli esseri umani in quanto semplici destinatari, puri beneficiari

della Parola biblica, il secondo tipo di destinazione è quello che si rivolge a tutti i cristiani: costoro sono, oltre che destinatari e beneficiari, anche servitori, vale a dire beneficiari onerati, della Parola biblica: destinatari ministri con l'incarico di espletare un servizio in beneficio altrui. E se a tutti i credenti la Bibbia viene assegnata in deposito e per la testimonianza – e per questo sono depositari e testimoni –, è il caso di porre attenzione non solo alla destinazione comune a tutti i credenti ma anche alle destinazioni riguardanti singole categorie di cristiani. E tra queste ultime Tosato distingue:

Una *destinazione* per la divulgazione, ed essa concerne specificamente la categoria vasta e varia dei predicatori e dei catechisti; costoro, oltreché beneficiari depositari e testimoni, sono costituiti anche nel ministero di *divulgatori* della Parola biblica; una *destinazione* per la ricerca scientifica del senso originario, ed essa concerne specificamente la categoria dei biblisti; costoro oltreché beneficiari, depositari e testimoni, sono costituiti anche nel ministero di *interpreti-esegeti* della Parola biblica; una *destinazione* per l'elaborazione prudenziale di un senso attualizzato, ed essa concerne specificamente la categoria dei teologi; costoro, oltreché beneficiari depositari e testimoni, sono costituiti anche nel ministero di *interpreti-hermeneuti* della Parola biblica; una *destinazione* per l'emissione del giudizio circa la correttezza dell'interpretazione (ermeneutica), ed essa concerne specificamente la categoria dei vescovi; costoro, oltreché beneficiari, depositari e testimoni, sono costituiti anche nel ministero di *interpreti-giuridici* della interpretazione (della *hermeneia*) biblica.

7. Delineate queste verità di fede – che determinano lo statuto cattolico della interpretazione della Bibbia –, Tosato precisa che la fede cattolica nella teandricità della Bibbia porta la Chiesa a distinguere questo testo da ogni altro, ma non la sottrae da tutta una serie di requisiti. Di questi Tosato ne esamina quattro: il requisito della fedeltà, quello dell'affinità, il requisito dell'esegesi e quello della *hermeneia*.

- Il requisito della fedeltà è il requisito di una virtù morale quale virtù della fedeltà al che cosa e al chi va interpretato. Depositaria delle Sacre Scritture, la Chiesa sa di essere vincolata anzitutto a Fedeltà verso la parola biblica nella sua «materialità». Deve avere grande cura per il testo, custodendo lo scritto nella sua integrità, conservando intatto (e, ove necessario, criticamente restaurando) il suo dettato. Le Sacre Scritture non ammettono manomissioni, sono definitive, immutabili e inviolabili.
- Il requisito della affinità è una dote spirituale, giacché non basta voler essere fedeli ai testi sacri, è necessario pure poterlo essere. In altri termini, l'interpretazione esige una qual certa affinità con il testo e il suo autore.

Tale requisito – fa presente don Tosato – vale anche per l'interpretazione cattolica della Bibbia, e vale in modo tanto stringente da esigere una particolarissima *virtus* interpretativa.

Ciò nel senso che

la fede nella vera divinità della Bibbia impone [...] che l'interprete goda di una qualche sintonia col divino, disponga quindi di una adeguata dotazione spirituale.

- Il requisito della esegesi: l'interpretazione fedele di un qualsiasi testo richiede una scrupolosa ricerca scientifica, e questa è l'esegesi, tramite cui si cerca di raggiungere il senso proprio e originario del testo sottoponendolo, con l'aiuto di opportune tecniche, a una analisi storico-critica che ne vagli lingua, forma letteraria, fine e funzioni, autore, destinatari, condizioni ambientali e culturali, circostanze storiche. Qui, annota Tosato, «il requisito della fedeltà si traduce [...] in requisito dell'esegesi». La Bibbia è Parola di Dio incarnata in parole veramente umane e, dunque, «non può essere compresa se non tramite la comprensione della concreta umanità, storicità e cultura degli scritti che la compongono». E l'esegesi è

un'indagine che resta sempre aperta a nuove e migliori acquisizioni, un'indagine che mai nessuno potrà presumere di fermare, dichiarandola *motu proprio* conclusa o chiusa.

- Il requisito della *hermeneia* riguarda l'effettiva corrispondenza tra senso originario e senso attuale di testi soprattutto didattici e/o normativi; requisito questo che vale, e in massimo grado, per l'interpretazione cattolica della Bibbia.

La Chiesa crede infatti che i suoi libri sacri, scritti in un passato a noi per tanti versi remoto, siano (debbano essere) perennemente validi, crede che essi mantengano (debbano mantenere) in *saecula saeculorum* il loro valore kerigmatico-didattico per l'«oggi» di ogni essere umano e il loro valore normativo per l'«oggi» della fede e della morale dei credenti.

8. Se la *hermeneia biblica* è compito dei teologi, i vescovi

in quanto giudici della *hermeneia* ecclesiale (ermeneuti di ultimo grado, oltreché destinatari e depositari-testimoni) della Bibbia, dotati di un loro particolare carisma per mantenere integra e viva la Parola di Dio e in forma del mandato apostolico

ad essi conferito, hanno la capacità e il dovere di «interpretare» i libri sacri, e cioè di prendere atto dei risultati acquisiti dai biblisti in fatto di senso originario della Parola biblica, di vagliare e giudicare, in sintonia col *sensus fidei* del popolo di Dio, le proposte dei teologi in fatto di senso attualizzato della parola biblica, e di applicarne con zelo, correttezza e responsabilità ecclesiale a garantire il corretto sviluppo della tradizione.

Lo statuto cattolico dell'interpretazione biblica riconosce ai vescovi – afferma Tosato – un ruolo speciale ed esclusivo. E

la ragion d'essere del giudizio episcopale sulle interpretazioni della Bibbia, e dello stesso mandato a giudicare in materia, è di mantenere «integra» la Parola di Dio, di offrire certezza sul suo significato; non di imporgliene uno a propria discrezione.

Ma, siccome l'interpretazione dei vescovi, assistita dallo Spirito, è parola umana, anche l'interpretazione giudiziale dei vescovi, per sua natura, pare essere sempre riformabile da parte del medesimo organo giudiziale che le ha emanate.

Una presa di posizione, quest'ultima, che Tosato, nell'orizzonte dei criteri sopra delineati, illustra in modo convincente e per mezzo di una grande quantità di puntuali richiami testuali, nel secondo capitolo del libro dal titolo *Magistero pontificio e Sacra Scrittura*, attraverso una serie di riflessioni sul superamento dell'obbligo biblico di sottomissione della moglie al marito. Il saggio

prende a suo oggetto, l'uso fatto dal magistero pontificio, da un secolo circa a questa parte, dei passi biblici che parlano dell'obbligo della moglie di stare sottomessa al marito; procede con *metodo* storico individuando, selezionando, proponendo e analizzando le fonti; e si prefigge un duplice *scopo*: l'uno, immediato, di documentare su esistenza, essenza, funzione, postulati, proprietà ed evoluzione di questo uso: l'altro, mediato, di offrire materia di riflessione in ordine alla opportunità di non confondere tra due diversi tipi di uso della Sacra Scrittura (l'uno “ripetitivo”, l'altro “interpretativo”) e di ben distinguere tra due diverse forme, essenziali e complementari, dell'interpretazione (la “esegesi” e la “ermeneutica”).

9. *Vangelo e libertà*¹ è la prima parte di un più ampio lavoro – progettato in quattro parti – che Angelo Tosato non poté portare a compimento. Il saggio si occupa, in prima battuta, di Vangelo e libertà secondo la lettura ingenua delle fonti, lettura ingenua nel senso di lettura acritica, prescienti-

1. *Vangelo e ricchezza*, pp. 189-251.

fica. È questa «la lettura normalmente praticata dalla Chiesa» e che «sta alla base spesso in modo inconscio, talvolta in forme aggiustate della dottrina e della mentalità dei cattolici». Una lettura ingenua degli scritti del Nuovo Testamento la quale «conduce a ritenere che tra Cristianesimo e liberalismo esista incompatibilità».

Di fronte ai diversi tipi di schiavitù (schiavitù sociale, schiavitù politica, schiavitù religiosa, schiavitù economica, schiavitù corporale, schiavitù intellettuale, schiavitù morale) la lettura ingenua del Nuovo Testamento ci fa vedere una Chiesa delle origini che annuncia il suo Vangelo: Dio offre all'umanità schiava la liberazione di Gesù Cristo.

La libertà, piena e definitiva, si raggiunge dopo la morte, in cielo, nel regno di Dio. Per raggiungerla, occorre qui in terra acquisire in Cristo la libertà spirituale, la libertà dal peccato. Non occorre invece acquisire le libertà temporali; qui in terra servono anzi le *schiavitù* temporali, perché esse promuovono la necessaria libertà spirituale. La via infatti della liberazione, la via unica, è quella di Gesù Cristo, quella della Croce.

A una lettura ingenua, il Vangelo proporrebbe, pertanto, una liberazione religiosa ottenibile per via religiosa. Una via, dunque, apparentemente incompatibile con la liberazione proposta dal liberalismo. Ne segue – conclude Tosato – che quanti intendono sostenere la compatibilità tra Cristianesimo e liberalismo «non possono farlo seriamente, proficuamente senza affrontare e risolvere, anzitutto, il problema costituito dalle indicazioni affatto contrarie e tassative che sembrano venir dalle fonti canoniche cristiane».

Questo uno dei compiti che, nella sua intensa, rigorosa e appassionata e non di rado incompresa perché controcorrente – e purtroppo breve – vita di intellettuale cattolico, seriamente preoccupato delle sorti dei disagiati e dei sofferenti, don Angelo Tosato si era prefisso.

10. Ne *Il Vangelo e la ricchezza*², Tosato rievoca per sommi capi la lettura ingenua – acritica, astorica e ascientifica – dei testi sacri, nella quale si perpetua l'opinione circa la condanna evangelica della ricchezza e dei detentori della ricchezza, e circa l'esaltazione dei poveri e l'esortazione ad abbracciare lo stato di povertà. Ebbene, dinanzi al quadro che viene fuori dalla versione *vulgata* dell'insegnamento evangelico relativo alla ricchezza, Tosato reagisce affermando che si tratta di una prospettiva dannosa e inattendibile. Dannosa, innanzitutto, sul piano teorico giacché rappresenta

2. *Vangelo e ricchezza*, pp. 307-422.

un sovvertimento nel modo di valutare ricchezza e povertà, attività e inattività economica, ricchi e poveri; un sovvertimento che è “pervertimento”, tanto esso risulta innaturale e catastrofico per le sorti umane in questo mondo.

La ricchezza, infatti, andrebbe considerata come un male da evitare e la povertà come un bene da ambire e ricercare in quanto privazioni e sofferenze «costituirebbero un prerequisito al conseguimento dei beni celesti». L'attività economica non sarebbe una pratica virtuosa, quanto una pratica viziosa da scansare. Virtuosa andrebbe invece considerata l'inattività economica. E mentre i ricchi dovrebbero venir commiserati come maledetti, i poveri andrebbero esaltati come beati e benedetti. Dannosa, dunque, sul piano teorico la versione *vulgata* sull'insegnamento evangelico relativo alla ricchezza lo è anche sul piano pratico. Ed è difficile, scrive Tosato, trovare un settore della nostra realtà che, sotto il suo influsso, resti immune da guasti. Difatti, sotto il profilo economico si ha a che fare con una prospettiva equivalente e un programma di impoverimento, di indigenza e di mendicizia. Sotto il profilo individuale si avvia un processo di disumanizzazione. «Lo statuto umano è insieme terrestre e storico. Implica relazione con questo mondo e un'opera di una sua valorizzazione, utilizzazione e trasformazione; opera vitale e nobilitante».

Di conseguenza, assumere un atteggiamento di estraneità – l'*exire de saeculo*, o addirittura tenere un atteggiamento di ostilità – il *contemptus mundi* – «significa spezzare quella relazione, e così anche distruggere la propria umanità». E se sotto il profilo sociale «si intacca l'integrità della società civile», sotto il profilo ecclesiale «si sfigura il volto della Chiesa», in quanto si fomenterebbe in essa uno spirito di settarismo (la Chiesa sarebbe solo «la Chiesa dei poveri»), con l'introduzione di una discriminazione di tipo classista, e promuovendo un sistema di ipocrisia, «a mascheramento della effettiva e talvolta anche larga disponibilità dei beni». E si va oltre, giacché sotto il profilo politico la prospettiva presentata dalla lettura ingenua dei testi sacri implicherebbe, necessariamente, «statalismo e statalizzazione, fiscalismo, collettivismo, clientelismo». Il governo sarebbe costretto

a calpestare i fondamentali diritti di libertà economica dei cittadini, a inaridire le fonti (quelle etiche, anzitutto) della ricchezza della nazione e a precipitare l'intera popolazione nella rovina non soltanto economica, ma anche politica.

E non va sottovalutato il fatto – prosegue Tosato – che sotto il profilo religioso si provocherebbe la diffusione dell'ateismo militante, e ciò per la ragione

che «la religione viene rispettata o all'opposto combattuta a seconda che si manifesti benefica oppure malefica per il genere umano».

11. Dannosa sul piano teorico e sul piano pratico, l'opinione diffusa relativamente all'insegnamento evangelico circa la ricchezza è anche inattendibile in quanto contraria al più elementare buon senso e in quanto largamente contraddetta dalla prassi e combattuta dalla dottrina ufficiale della Chiesa. Dannosa e inattendibile, tale opinione – afferma Tosato – è anche falsa. È «una *congerie* di luoghi comuni» che vanno smascherati tramite un attento studio esegetico. E la lettura esegetica dei testi evangelici – si tratta di pagine stupende per acutezza e rigore – porta Tosato a concludere che il Vangelo non condanna come demoniaca la ricchezza terrena, ma denuncia piuttosto il fatto che essa sia caduta nelle mani del Demonio e dei suoi servitori; che il Vangelo non condanna i ricchi in quanto tali, né impone loro di sbarazzarsi della loro ricchezza; il Vangelo piuttosto esalta il tradizionale loro dovere di fare elemosine. Così, tanto per esemplificare, l'*aut aut* (si pensi al detto evangelico «Non si può servire a due padroni... non potete servire Dio e a mammona») non sta secondo Tosato

tra Dio e la ricchezza, né tra il «servire» (*douléuein*) a Dio e un «servire» la ricchezza che non sia *douléuein*, ma perseguire la ricchezza nell'ambito del proprio fedele «servizio» a Dio; *sta* invece tra il «servire» (*douléuein*) a Dio e il «servire» (*douléuein*) alla Ricchezza (= farsi schiavo della ricchezza, eleggendola a proprio *Kyrios*, elevandola al rango di Ricchezza, promuovendola a proprio Dio).

Soltanto in questo secondo caso – scrive Tosato – sussiste l'incompatibilità. Ed è così, allora, che

appare del tutto arbitrario leggere il detto in esame come una condanna radicale del perseguimento della ricchezza, quasi che la ricchezza sia di per sé demoniaca. Quel che il detto condanna è che il fedele proceda, lui, a modificare la natura della ricchezza, trasformandola in anti-Dio, rendendola demoniaca, Demonio.

12. La critica nei riguardi dell'interpretazione ingenua, dannosa e diffusa dei testi sacri relativi alla problematica della ricchezza e del denaro rappresenta un contributo di fondamentale importanza delle ricerche esegetiche di Tosato. E gli esiti da lui ottenuti lo hanno avvicinato al pensiero di Michael Novak, la cui opera *Lo spirito del capitalismo democratico e il Cristianesimo* apparve in traduzione italiana nel 1987 con una pregevole Presentazione proprio di Tosato. Qui egli scriveva:

Dal confronto tra i socialismi reali (anche i più “liberalizzati”) e i capitalismi reali (anche i meno “socializzati”) emerge un’indicazione univoca: la strada che più e meglio conduce i popoli al benessere, elevandone maggiormente il tenore generale di vita, non è il sistema economico socialista, ma quello capitalistico.

E aggiungeva:

L’anticapitalismo e il filosocialismo, che fino a ieri potevano venire ostentati come distintivi di elevatezza di mente e di nobiltà di animo, appaiono oggi non di rado come indizio di arretratezza culturale e di asservimento a interessi di parte.

Certo, Tosato è d’accordo con Novak nell’affermare che il sistema capitalistico non riproduce l’Eden né tanto meno rappresenta il regno di Dio. Ma, insieme a Novak, egli sostiene che, in ogni caso, «è quanto di meno peggio si sia riusciti finora ad attuare».

E se i risultati del lavoro esegetico hanno avvicinato Tosato alla prospettiva cattolico-liberale di Novak, questi stessi risultati hanno sicuramente arricchito, ampliato, l’orizzonte offertoci da Novak e, soprattutto, con la demolizione della lettura ingenua dell’insegnamento evangelico circa la ricchezza e i ricchi, hanno strappato dalle mani degli avversari di Novak e degli aderenti alla tradizione del cattolicesimo liberale l’arma più insidiosa.

Favorevole, dunque, nei riguardi del tentativo di Novak circa la conciliazione tra cattolicesimo e civiltà liberale, Tosato, pur apprezzando l’enorme contributo dato alla causa del liberalismo da Ludwig von Mises, non condivide la visione che costui, nel suo monumentale lavoro *Socialismo*, offre sui rapporti tra Cristianesimo e civiltà liberale. Per Mises l’auspicata conciliazione tra Cristianesimo e civiltà liberale non potrà trovare la sua base a opera di un’esegesi storica della Bibbia; essa, piuttosto, potrà aversi da una interessata decisione dell’Autorità ecclesiastica. Ed ecco la replica di Tosato:

Bisogna anzitutto riconoscere con franchezza che *di fatto* le cose sono andate come Mises aveva previsto; ma subito anche esprimere a questo riguardo tutto il nostro disappunto e affermare con vigore che *di diritto* le cose *debbono* procedere in modo diverso – è infatti semplicemente inaccettabile per i cristiani che tra Cristianesimo e mercato venga raggiunto un opportunistico compromesso a prescindere dalla fedeltà al Vangelo. E non soltanto le cose *debbono*, ma anche *possono* procedere in modo diverso – sono infatti infondate le ragioni che hanno indotto Mises a negare la possibilità di conciliare Vangelo e mercato tramite una corretta interpretazione biblica.

13. Con le precedenti poche considerazioni ho inteso unicamente porre in luce due aspetti della figura di don Angelo Tosato: il Tosato esegeta cattolico e il Tosato che, in base agli esiti del suo lavoro esegetico, va coraggiosamente contro l'inveterata idea di quanti hanno sostenuto e sostengono – con tutti i guasti che ne conseguono – che il Cristianesimo – e più in particolare il cattolicesimo – e il capitalismo siano incompatibili. Il lettore troverà nell'opera di Angelo Tosato molto di più di quanto questa scarna presentazione offre. Ho voluto solo prospettare la direttrice di fondo di una preziosa ricerca teorica ricolma di frutti pratici che, una volta compresi, non potranno non arricchire la cultura e la politica dei tanti cattolici ancora al traino di concezioni anticapitalistiche d'accatto fattualmente disastrose, razionalmente inconsistenti e prive di basi scritturistiche.

Al termine de *Il Vangelo e la ricchezza* Tosato scriveva:

Il vangelo annunciato da Gesù a Israele, e affidato alla comunità cristiana per l'annuncio a tutte le genti è «il vangelo della grazia di Dio». Della «grazia» e non della «disgrazia». Questa «grazia» divina presuppone la bontà della natura umana e la perfeziona, non la distrugge; segna un nuovo inizio della storia umana, non la sua fine; promuove ogni tipo di ricchezza, combatte ogni tipo di povertà. Possa il nostro mondo riscoprire il vangelo, linfa di civiltà. Possano i cristiani tutti, con un annuncio fedele, aiutare questa riscoperta.

Ed è proprio questa riscoperta che don Angelo Tosato ci ha donato.

BIBLIOGRAFIA

1. *Bibliografia su Luigi Sturzo*

L'*Opera omnia* di Luigi Sturzo è stata pubblicata presso Zanichelli, Bologna. Presso l'Editore Laterza sono apparsi, in questi ultimi anni, sei volumi di *Opere scelte*: «una scelta antologica della vasta saggistica e pubblicistica di Luigi Sturzo, in grado di offrire l'essenziale dell'opera e dell'attualità politica del sacerdote di Caltagirone» (G. De Rosa). Sulla polemica Sturzo-La Pira, si consulti Luigi Sturzo, Giorgio La Pira, *Cattolici e mercato. La grande polemica*, a cura di Dario Antiseri, Ideazione, Roma 1996. Per la critica sturziana allo stalinismo si veda Luigi Sturzo, *Contro lo stalinismo. Federalismo e regionalismo*, a cura di Luciana Dalu, Rubbettino, Soveria Mannelli 1995. Pensieri significativi di Luigi Sturzo sono stati antologizzati da Massimo Baldini e Giovanni Palladino nel volume: Luigi Sturzo, *La libertà: i suoi amici e i suoi nemici*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001; Luigi Sturzo, Mario Einaudi, *Corrispondenza americana, 1940-1944*, a cura di Corrado Malandrino, Olschki, Firenze 1998; Luigi Sturzo, *Contro la pro-*

porzionale, a cura di Luciana Dalu, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998; Luigi Sturzo, Mario Sturzo, *Carteggio*, a cura di Gabriele De Rosa, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1985.

Su Sturzo si consultino: Gabriele De Rosa, *Sturzo*, UTET, Torino 1977; dello stesso autore: *L'utopia di Luigi Sturzo*, Morcelliana, Brescia 1975; *Sturzo mi disse*, Morcelliana, Brescia 1982; Giorgio Campanini, Nicola Antonetti, *Luigi Sturzo. Il pensiero politico*, Città Nuova, Roma 1979; Nicola Antonetti, *Sturzo, i popolari e le riforme istituzionali del primo dopoguerra*, Morcelliana, Brescia 1988; Alberto Di Giovanni, *Attualità di Luigi Sturzo pensatore sociale e politico*, Massimo, Milano 1987; Francesco Malgeri, Francesco Piva, *Vita di Luigi Sturzo*, Cinque Lune, Roma 1972; Francesco Malgeri, *Luigi Sturzo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993; Sergio Zoppi, *Il mezzogiorno di De Gasperi e Sturzo, 1944-1959*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998.

Nei giorni 28, 29 e 30 ottobre 1999 si è tenuto a Roma un Congresso internazionale di studio su Sturzo e gli Atti del convegno sono stati pubblicati nel volume *Universalità e cultura nel pensiero di Luigi Sturzo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001; Vittorio De Marco, *Sturzo e la Sicilia nel secondo dopoguerra, 1943-1959*, SEI, Torino 1996; AA.VV., *Luigi Sturzo e la democrazia europea*, a cura di Gabriele De Rosa, Laterza, Roma-Bari 1990; Alfred Di Lascia, *Filosofia e storia in Luigi Sturzo*, Cinque Lune, Roma 1981; Gabriella Fanello Marcucci, *Luigi Sturzo. Vita e battaglie per la libertà del fondatore del Partito popolare italiano*, Mondadori, Milano 2004.

2. Bibliografia di Angelo Tosato

- Il matrimonio nel giudaismo antico e nel Nuovo Testamento*, Città Nuova, Roma 1976.
- “La teocrazia nell’antico Israele. Genesi e significato di una forma costituzionale”, in *Cristianesimo nella storia*, 8, 1987.
- Presentazione dell’edizione italiana di Michael Novak, *Lo spirito del capitalismo democratico e il Cristianesimo*, Studium, Roma 1987.
- “Cristianesimo e capitalismo. Il problema esegetico di alcuni passi evangelici”, in *Rivista Biblica*, 35, 1987.
- “Il problema del potere politico per gli Israeliti del tempo di Gesù”, in *Estudios Bíblicos*, n. 48, 1990.
- “Il vescovo è economista?”, Intervista rilasciata ad Angelo Mieli per il *Giornale di Sicilia*, 7 febbraio 1994.
- Economia di mercato e Cristianesimo* Quaderni del centro di metodologia delle scienze sociali Luiss, 11, Borla, Roma 1994.
- “Solidarietà e profitto: il ruolo degli imprenditori”, in *Biblioteca della libertà*, 133, 1996.
- Il Vangelo e la ricchezza*, in Antiseri Dario, Novak Michael, Tosato Angelo, Zoller Michael, *Etica cattolica e società di mercato*, a cura di Angelo M. Petroni, Marsilio, Venezia 1997.
- Vangelo e libertà*, in AA.VV., *Cattolicesimo e liberalismo*, a cura di Cardini Antonio, Pulitini Francesco, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000.
- “Lo statuto cattolico dell’interpretazione della Bibbia”, in *Ars interpretandi. Annuario di ermeneutica giuridica*, 4, 1999.
- Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche*, a cura di Antiseri Dario, D’Agostino Francesco e Petroni Angelo M., Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.

QUARTA PARTE
IL LIBERALISMO TEDESCO



Introduzione

Sin dagli inizi del ventesimo secolo, gli storici francesi, anglosassoni e tedeschi hanno considerato il movimento liberale tedesco la causa di tutti gli aspetti negativi della storia della Germania. Il movimento liberale viene generalmente accusato di aver inibito lo sviluppo di una democrazia parlamentare liberale analoga a quella inglese o francese. Si tratta di critiche che vertono, più che su questioni teoriche o dottrinarie, sull'incapacità dimostrata dal liberalismo tedesco di contrastare le tendenze autoritarie e imperialiste che si manifestarono sia in epoca prussiana, sia durante i periodi successivi. Le stesse critiche vengono solitamente rivolte anche alla borghesia, cioè alla classe sociale che si presume sia il vettore privilegiato delle idee liberali. La causa delle derive antiliberali e autoritarie dell'impero guglielmino, prima, e del Reich nazista, poi, andrebbe quindi ricercata nell'incapacità, dimostrata dalla borghesia tedesca, di assumere stabilmente il potere. Inoltre, proprio gli intellettuali borghesi, i membri della cosiddetta *Bildungsbürgertum*, avrebbero spinto la Germania a rigettare, in nome dei valori di una cultura organica specifica del popolo tedesco, l'eredità politica liberale anglosassone e, in generale, la civiltà occidentale – civiltà percepita come lontana da quei valori, in quanto fondata esclusivamente sull'industrialismo e sul razionalismo.

Il combinarsi di questi fenomeni avrebbe portato la Germania su una sua “strada particolare” (il *Sonderweg*) propriamente tedesca: quella dell'autoritarismo. Partendo da Lutero e dal Protestantismo, e passando per Bismarck, si arriverebbe così direttamente a Hitler. È in questo modo che la Germania sarebbe stata esclusa dalle grandi correnti del liberalismo occidentale¹.

Ma quali sono esattamente le accuse mosse al liberalismo tedesco?

1. In Francia è il germanista Edmond Vermeil il principale interprete della tesi secondo cui il *Sonderweg* risalirebbe a Lutero: «Di fronte al mondo erasmiano, un mondo di tolleranza e di umanesimo universali, di liberalismo spirituale e di tendenze internazionali, che ricerca i valori eterni al di là degli individui, delle nazioni e delle epoche, si erge l'universo oscuro e torbido di Lutero. Donde la netta separazione tra l'eroismo attivo di un'élite dirigente e la rigorosa obbedienza delle masse, da essa guidate...» (*L'Allemagne. Essai d'explication*, 2^a ed., Gallimard, Parigi 1945).

- Innanzitutto, esso sarebbe “tardivo”, essendosi sviluppato per terzo, dopo quello inglese e quello francese. Inizialmente intimorito dagli eccessi della Rivoluzione Francese, quindi fieramente avverso all’occupazione napoleonica, il liberalismo tedesco si sarebbe distanziato dal modello di sviluppo capitalistico, industriale e politico tipico dell’Europeo occidentale, per imboccare il famoso *Sonderweg*².
- Inoltre, il liberalismo tedesco avrebbe “fallito” politicamente. Prova ne sarebbe il mancato tentativo, al Parlamento di Francoforte nel 1848, di istituire un potere legislativo centrale democraticamente eletto a suffragio universale e affidato all’autorità del re di Prussia. In seguito a questo fallimento, tra il 1850 e il 1870, il liberalismo si sarebbe dunque disperso e diluito nel nazionalismo, dividendosi tra i sostenitori di una Piccola Germania, stretta attorno alla Prussia, e quelli di una Grande Germania, basata sull’annessione dell’Austria. Esso si sarebbe poi definitivamente snaturato intrattenendo rapporti di collusione con tutti i regimi autoritari imperialisti che la Germania ha conosciuto; inoltre, la destra liberale si sarebbe dimostrata impotente dinanzi alle crisi economiche degli anni Venti e Trenta.
- Infine, la divisione dei partiti liberali, e la loro mancanza di attaccamento alla Repubblica, sarebbero stati direttamente responsabili del fallimento della Repubblica di Weimar.

Solo nel 1945 riemerge finalmente un liberalismo economico “puro” che rivendica la propria affiliazione al liberalismo di tipo anglosassone: l’*ordoliberalismo* prima, l’*economia sociale di mercato* poi. Sono però gli stessi liberali, tra i quali il ministro dell’economia Ludwig Erhard, ad evitare il termine “liberale”, facendo attenzione a parlare di «economia di mercato» piuttosto che di “liberalismo”. La Germania torna così alla normalità e si apre, anche se in ritardo, all’influenza della tradizione anglosassone, abbandonando finalmente il famigerato *Sonderweg* e accodandosi sulla retta via dell’Europa occidentale. Dapprima sotto l’influenza di Hayek, poi con l’ordoliberale Walter Eucken, anche in Germania si afferma il liberalismo economico, legandosi indissolubilmente al liberalismo politico.

2. B. Faulenbach, *Ideologie des deutschen Weges. Die deutsche Geschichte in der Historiographie zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus*, C.H. Beck, Monaco 1980. Del resto, si deve notare che, dopo la Seconda Guerra mondiale, negli Stati Uniti, il «Joint Committee on Post-War Planning», composto da medici e psichiatri, afferma che le origini del nazismo risiedono in «una inclinazione alla sottomissione e all’autoritarismo...». Il Luteranesimo sarebbe in sostanza «la manifestazione dello spirito tedesco, instabile, emozionale e romantico». Si veda, a questo proposito, l’analisi di Jean Solchany, *Comprendre le nazisme dans l’Allemagne des années zéro. 1945-1949*, Presses Universitaires de France, Parigi 1997, pp. 12 e ss.

Ma perché il liberalismo tedesco è potuto diventare in qualche misura il capro espiatorio della storia tedesca? Chi e quando ha imputato al liberalismo tutti gli aspetti negativi di questa storia?

Innanzitutto i cattolici, ostili ai liberali protestanti sia a causa della vittoria della Prussia sull’Austria, sia per l’appoggio fornito al *Kulturkampf*, la radicale opera di distruzione del cattolicesimo religioso e politico intrapresa da Bismarck. Per esempio, il deputato centrista cattolico Windhorst parla di «bancarotta liberale» per quanto riguarda il periodo fra il 1879 e la fine del *Kulturkampf*. In secondo luogo, e del tutto naturalmente, saranno i socialisti ad addebitare al liberalismo le miserie dell’industrializzazione, l’antisemitismo e il fallimento di Weimar. Ma sono soprattutto i liberali stessi, divisi sulla questione della lotta antisocialista e delle leggi sociali, ad accusarsi reciprocamente degli insuccessi della fine degli anni Ottanta. Il deputato liberale Eugen Richter parla anch’egli di «catastrofe liberale». La partecipazione al potere politico sotto la Repubblica di Weimar, e i fallimenti delle diverse coalizioni liberali negli anni Venti del Novecento, saranno all’origine di un totale rifiuto del liberalismo, che viene percepito come una posizione di compromesso, impotente, a livello sia politico sia economico, di fronte alla crisi della giovane democrazia tedesca. Nell’atmosfera corrotta e isterica dell’inizio degli anni Trenta, in cui risuonano gli appelli al radicalismo e il rifiuto totale e generale di ogni pensiero liberale, i nazisti non avranno alcuna difficoltà ad associare il liberalismo all’internazionalismo, al marxismo e al giudaismo³.

Del resto, gli stessi liberali vittime del nazismo, emigrati in Inghilterra e negli Stati Uniti, come il conte Ralf Dahrendorf, criticano fortemente l’incapacità del liberalismo tedesco di impedire l’ascesa dei totalitarismi e di far fronte alle crisi economiche degli anni Venti. Tale critica riprende forza negli anni Sessanta e Settanta, in Germania, quando una generazione di storici non esita ad addossare i fallimenti della democrazia tedesca a quelli della borghesia e del suo liberalismo⁴.

Nel tentativo di salvare almeno parzialmente il liberalismo tedesco, gli storici hanno classificato i liberali in diverse categorie. Esisterebbero pertanto dei liberali “buoni” (o “veri”) e dei liberali “falsi”. Friedrich Sell,

3. L’antiliberalismo era il tratto dominante della vita politica agli inizi degli anni Trenta. Si veda, su questo tema, Kurt Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933*, Nymphenburger Verlagshandlung, Augsburg 1968.

4. Gli storici del dopoguerra ritengono i liberali, a causa delle loro divisioni, responsabili del fallimento della Repubblica di Weimar. Si veda Friedrich Sell, *Die Tragödie des deutschen Liberalismus*, Friedrich Naumann Stiftung, Stuttgart 1953.

per esempio, considera con favore gli autori liberali che si ispirarono alla Rivoluzione Francese, così come il liberalismo moderato del sud della Germania, di ispirazione Giuseppina; mentre condanna la Prussia luterana che, fedele alla sua tradizione di *Obrigkeit*, di autorità e obbedienza, non avrebbe potuto sviluppare un liberalismo degno di questo nome. Tuttavia, esistono anche alcuni autori protestanti che difendono la Prussia⁵, ricordando la tradizione liberale del Paese che ha accolto non solo gli ugonotti dopo la revoca dell'Editto di Nantes, ma anche gli ebrei, e che, all'inizio del diciannovesimo secolo, ha realizzato alcune riforme politiche sotto la pressione dell'occupazione napoleonica. Esisterebbe, infine, un altro genere di liberalismo «buono», il liberalismo intellettuale, ereditato dall'*Aufklärung*, influenzato dallo spirito rivoluzionario francese, ma concentrato sulla produzione culturale e radicato nella borghesia intellettuale o *Bildungsbürgertum*. Questo liberalismo sarebbe "buono" perché non avrebbe le mani sporche: è la visione idealista dell'intellettuale lontano dall'azione, che rafforza peraltro l'idea del *Sonderweg* tedesco, giustificando il ritardo e il deficit democratico della Germania, così come l'incapacità dimostrata dalla borghesia nel prendere il potere.

Negli anni Ottanta dello scorso secolo, gli storici anglosassoni David Blackbourn e Geoff Eley demoliscono magistralmente la tesi del *Sonderweg* tedesco⁶. Per farlo, smantellano innanzitutto il mito di un modello democratico liberale inglese o francese, che sarebbe nato nel diciottesimo secolo e rimasto intatto e privo di difetti fino al diciannovesimo. Mettono poi in dubbio il luogo comune del successo delle rivoluzioni liberali (come fa, più o meno nella stessa epoca, François Furet, che rimette in discussione il carattere emancipatore e liberale della Rivoluzione Francese). Essi sottolineano, inoltre, l'esistenza di un liberalismo riformista nella stessa Germania. E, *last but not least*, distinguono liberalismo e borghesia, rifiutando l'idea che il primo sia appannaggio di una sola classe sociale e ponendo l'accento sulla specifica diversità della "borghesia" tedesca. Da esperti di storia sociale, svelano la grande complessità interna della cosiddetta «borghesia», che ha sì una componente intellettuale, ma anche una industriale e una amministrativa. Essi pongono peraltro l'accento sulla capacità dello Stato imperiale bismarckiano di prendere, naturalmente per via autoritaria, le misure legislative, politiche ed economiche necessarie al consolidamento del capitalismo industriale tedesco.

5. Rudolf von Thadden, *La Prusse en question*, Actes Sud, Arles 2001.

6. David Blackbourn, Geoff Eley, *The Peculiarities of German History, Bourgeois Society and Politics in Nineteenth-Century Germany*, Oxford University Press, Oxford 1984, 1985 e 1987.

Nella prospettiva della storia delle idee, il contributo, in questo stesso libro, di Ralph Raico sull'«autentico liberalismo tedesco» si iscrive nello stesso solco dei saggi di Geoff Eley e David Blackbourn sulla storia sociale. Anche Raico rifiuta la tesi del *Sonderweg*, mostrando che il liberalismo tedesco non era racchiuso nelle frontiere nazionali, ma anzi è stato fin dal diciannovesimo secolo molto aperto alle suggestioni anglosassoni, arrivando persino a influenzare il movimento liberale francese. Per questo, il liberalismo tedesco sotto l'Impero guglielmino è un fenomeno molto vario, che non può in alcun modo venir ridotto alla mera partecipazione al sistema di potere di Bismarck, che ha anzi suscitato una vivace opposizione da parte liberale (Eugene Richter, Ludwig Bamberger ed altri). L'influenza del liberalismo anglosassone sul pensiero tedesco è sottolineata anche nel contributo di Detmar Doering, il quale mostra, ad esempio, come Wilhelm von Humboldt abbia recuperato e rivalutato il pensiero di Edmund Burke.

L'influsso del liberalismo anglosassone e austriaco (Hayek) sul liberalismo economico della Repubblica Federale Tedesca dopo il 1949 viene ampiamente discusso da Viktor Vanberg ("La Scuola di Friburgo: Walter Eucken e l'ordoliberalismo") e da Michael Wohlgemuth: quest'ultimo, in particolare, mostra i legami tra l'insieme del pensiero economico liberale tedesco-occidentale del dopoguerra e l'approccio teorico americano e, più in generale, anglosassone.

D'altra parte, l'accusa spesso rivolta al liberalismo tedesco di ignorare i problemi sociali è contestata anche da Nils Goldschmidt, che fa risalire a Alfred Müller-Armack, consigliere del ministro Ludwig Erhard, la nascita di un vero e proprio «liberalismo sociale», a partire almeno dal 1949. La tesi che il liberalismo tedesco si configuri anche come «umanesimo» è sostenuta con forza da Gerd Habermann nel capitolo su "L'umanesimo economico di Wilhelm Röpke e Alexander Rüstow", sociologi e storici vicini alla Scuola di Friburgo e sostenitori della politica economica di Ludwig Erhard durante gli anni Cinquanta. Il fatto che questo umanesimo sia legato anche a Wilhelm von Humboldt e al suo deciso rifiuto dello Stato assolutista è sottolineato nel capitolo di Detmar Doering.

Nel presente capitolo, più che approfondire un particolare autore o periodo del liberalismo tedesco, proporremo alcuni spunti di riflessione sui liberalismi tedeschi. Anche noi metteremo in discussione l'idea del *Sonderweg* tedesco applicata alla storia del liberalismo, sottolineando la grande varietà del pensiero liberale tedesco, che non va concepito soltanto come l'espressione di una borghesia industriale o intellettuale, ma come un movimento che coinvolge diversi ambienti socio-economici e politici.

1. IL RIFORMISMO LIBERALE NEGLI STATI TEDESCHI TRA DICHIOTTESIMO E DICIANNOVESIMO SECOLO

1.1 *Il Sacro Romano Impero germanico: uno Stato centrale poco strutturato*

Contrariamente a quello francese, il liberalismo tedesco assume raramente il carattere di una rivolta contro gli eccessi del potere dello Stato centrale. Da una parte, perché l'unità tedesca viene realizzata solo nel 1871, dall'altra, perché il potere centrale nel Sacro Romano Impero germanico non era mai stato realmente oppressivo. Si era instaurato piuttosto un potere di natura collegiale, nel quadro di una monarchia divenuta costituzionale già dalla metà del quattordicesimo secolo.

La desacralizzazione del potere centrale iniziò molto presto in Germania: la concorrenza tra diversi centri di potere (l'Imperatore, il Papa, i principi elettori, le città libere organizzate in leghe) portò infatti all'instaurazione di una monarchia imperiale elettiva che divenne progressivamente costituzionale, con l'introduzione, tra il tredicesimo e il quindicesimo secolo, di una costituzione scritta. Il processo cominciò nel 1231 con il privilegio concesso da Federico II in favore dei sette principi elettori. A ciò seguì poi la *Bolla d'oro*, promulgata da Carlo IV nel 1356 col fine di rigettare qualunque interferenza del Papa nell'elezione dell'Imperatore. La *Bolla d'oro* sarebbe rimasta in vigore fino alla dissoluzione dell'Impero, per opera di Napoleone, nel 1806.

La tradizionale fragilità del potere centrale nel Sacro Romano Impero non creò dunque le basi per un liberalismo strutturato come opposizione allo Stato centrale. Esisteva piuttosto una tradizione di lotta per il potere, fatta di negoziati con lo Stato centrale, e per la promulgazione di una costituzione. Le rivolte si indirizzavano contro i poteri locali dei principi e dei piccoli potentati, che, a partire dal Cinquecento, si rafforzarono grazie alla Riforma e al suo principio del *cuius regio, eius religio*, che univa assieme potere politico e potere religioso. Ma l'autorità del sovrano si apre talvolta a riforme liberali, come nel caso della Prussia del "despota illuminato" Federico II o dell'Austria di Giuseppe II. D'altra parte, vedremo che l'ingerenza del potere, che tenta di riformare ogni ambito della società civile, suscita a sua volta una reazione contro lo Stato assistenziale e, in generale, contro ogni pretesa del potere politico di garantire la felicità a tutti gli uomini. Tuttavia, non tratta di idee liberali che nascono da una collisione violenta fra la società civile e un potere centrale chiuso al cambiamento e alla modernizzazione: è questa la differenza principale tra la storia della Francia e quella degli Stati tedeschi.

1.2 *Il riformismo liberale in Prussia (1740-1815)*

Lo Stato prussiano, che sarà il cuore dell'Impero tedesco del 1871, nasce nel 1701. Mentre Federico Guglielmo I, detto il "Re Sergente" (1713-1740), mira all'affermazione della potenza militare prussiana, suo figlio Federico II (1740-1786), in contrasto con un padre duro e autoritario, si nutre delle letture dei filosofi francesi. Invita alla propria corte Voltaire e intrattiene con lui una corrispondenza regolare fino alla morte dello scrittore. Ha uno scambio epistolare anche con d'Alembert e arriva a offrire asilo politico a Rousseau nel principato di Neuchâtel⁷. Federico II, soprannominato il "Re Filosofo", è il prototipo del "despota illuminato". Dichiara guerra alle superstizioni, ai pregiudizi e, dunque, a tutte le forme di credenza religiosa che avrebbero potuto intralciare lo sviluppo e la modernizzazione del suo Stato. La monarchia non è più "di diritto divino": il dispotismo illuminato è figlio della generale «crisi della coscienza europea»⁸, che vede nascere dapprima la nozione di progresso e poi il pensiero liberale, entrambi al servizio del miglioramento delle condizioni di vita degli uomini.

Non appena arriva al potere, nel 1740, Federico II sopprime la tortura, vieta gli atti di nonnismo nell'esercito e mitiga le pene inflitte alle donne colpevoli di aborto (negli altri Stati tedeschi continuavano i processi per stregoneria, come quelli celebrati a Würzburg, nel 1749). Introduce la libertà religiosa e arriva persino a istituire una loggia massonica a corte. È il primo sovrano a concedere la libertà di espressione. Richiama il filosofo illuminista Christian Wolff dal suo esilio e riforma l'Accademia delle Scienze, invitando Maupertuis. È vero che questa libertà d'espressione viene limitata a più riprese dalla censura, in particolare durante i lunghi periodi di conflitto con l'Austria per la conquista della Slesia. In effetti, la libertà di espressione viene rispettata quando serve a criticare le religioni e le tendenze reazionarie e ostili al cambiamento, mentre lo è molto meno quando si fa strumento di critica del potere politico. Nonostante tutto, però, sotto Federico II gli scrittori acquisiscono progressivamente una notevole autonomia anche economica: a partire dal 1771, per esempio, il re garantisce ufficialmente la proprietà letteraria e i diritti d'autore⁹. Il filosofo Immanuel Kant, che passa l'intera

7. Pierre Gaxotte, *Frédéric II*, Fayard, Parigi 1972 (trad. it. *Federico II, re di Prussia*, Istituto geografico De Agostini, Novara 1990).

8. Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Boivin, Parigi 1935 (trad. it. *La crisi della coscienza europea*, UTET, Torino 2007); *La pensée européenne au XVIII^e siècle de Montesquieu à Lessing*, Fayard, Parigi 1963; René Pomeau, *L'Europe des Lumières* (1966), Hachette-Pluriel, Parigi 1995.

9. François Bluche, *Le despotisme éclairé*, Fayard, Parigi 1969.

vita nella città prussiana di Königsberg, approfitta ampiamente della relativa libertà di stampa e di espressione che regna sotto Federico II. Per questo, il suo grido d'allarme, *Was ist Aufklärung*¹⁰?, apparso nel 1784, non va considerato un appello alla rivolta contro il sovrano, quanto piuttosto come un monito contro le tendenze conservatrici e reazionarie, che ritornano a galla alla fine del regno del re filosofo. Infatti, il successore Federico Guglielmo II, introdurrà, nel 1788 e nel 1789, editti di censura che vietano ai filosofi "illuminati" di commentare la Bibbia e di discutere di religione e politica. Una delle prime vittime è proprio Kant: il suo libro *La religione nei limiti della sola ragione*¹¹, fu vietato e verrà pubblicato soltanto nel 1793¹².

In sintesi, è vero che, nella Prussia della metà del diciottesimo secolo, il movimento liberale si può sviluppare grazie alla libertà di espressione concessa da Federico II a partire del 1740. Tuttavia, come si è detto, tale sviluppo si scontra con il divieto di criticare la politica economica e di espansione militare del monarca, che, come del resto gli altri sovrani della sua epoca, ritiene che la conquista militare sia l'unico modo di promuovere lo sviluppo economico e demografico del Paese. D'altra parte, è nel quadro di questo sviluppo a tappe forzate che si spiega la tolleranza religiosa inaugurata nel 1740: l'accoglienza degli ebrei, degli ugonotti e di tutte le minoranze religiose perseguitate è in primo luogo funzionale alla crescita economica dello Stato e, solo secondariamente, al benessere dei soggetti in questione. Dopo la conquista della Slesia, per esempio, la politica di tolleranza religiosa favorisce l'integrazione pacifica della regione, a forte maggioranza cattolica. L'opera di riforma giuridica dello Stato, con il progetto di stabilire e valorizzare i principi del diritto naturale, resta invece soltanto un abbozzo. Il cancelliere Koch [Cocceji] muore nel 1755, poco dopo aver pubblicato un importante trattato teorico: *Il nuovo sistema della giurisprudenza naturale e romana*. Importante la sua opera di creazione di un corpo giuridico, a cui i giudici non accedano più sulla base della propria appartenenza sociale, ma per la reale competenza mostrata nel campo della giurisprudenza. Da allora, i giudici nei principati e nei municipi vengono scelti tra i laureati in diritto e i magistrati reclutati sulla base di un esame. Il che non impedisce a Federico II di intervenire talvolta nei conflitti giuridici: nel 1779, il suo impegno personale a favore del famoso mugnaio Arnold, il quale rifiutava di pagare l'affitto del suo mulino al conte proprietario, gli valse le lodi di d'Alembert, che ne fece un difensore dei

10. Trad. it. Immanuel Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, trad. it., in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1965.

11. Trad. it., TEA, Milano 1997.

12. Michèle Crampe-Casnabet, *Kant. Une révolution philosophique*, Bordas, Parigi 1989.

deboli e degli oppressi. Tale intervento del despota illuminato in questioni sociali e civili è però contrario all'evoluzione verso una società liberale, che esige una netta separazione del potere politico da quello giuridico, come affermato in Francia da Montesquieu.

Il secondo periodo di liberalizzazione della Prussia è quello di Federico Guglielmo III. Il suo Ministro dell'Economia e delle Finanze, il barone von Stein, promuove una politica economica di tipo liberale, che culmina nella soppressione delle dogane interne nel 1804. Anch'egli, però, inciampa sulla questione della separazione dei poteri, fallendo nel tentativo di sostituire al gabinetto ministeriale prussiano un vero governo indipendente dal re. La disfatta subita da Napoleone e la pace di Tilsitt del luglio 1806 riducono il territorio del Paese al Brandeburgo, alla Prussia orientale e alla Slesia. L'eccezionalità della situazione permette a Stein, e poi a Hardenberg, di concedere l'autonomia amministrativa alle province e ai comuni, a partire dal 1808. Le riforme introdotte negli anni 1808-1810 rispondono alla necessità di annientare le forze contrarie alla modernizzazione economica, considerata la chiave del risanamento della Prussia. Viene soppresso il servaggio e abolito, nel 1810, il regime delle corporazioni, sancendo la libertà di costituzione per le imprese. Si instaura il libero commercio dei beni fondiari, misura che pone fine alla divisione tra nobiltà terriera e borghesia. Tuttavia, proprio come Stein, Hardenberg fallisce nell'impresa di dare alla Prussia una costituzione e delle istituzioni rappresentative. Si dovrà aspettare l'entrata in vigore del Codice Napoleonico, a partire dal 1807, perché l'abolizione del servaggio e l'uguaglianza di tutti i sudditi davanti alla legge, così come la sicurezza e l'invulnerabilità della proprietà privata, fondamenti del liberalismo economico, siano introdotte in tutti gli Stati della Confederazione del Reno.

Veniamo ora all'Austria, dove Giuseppe II (peraltro buon conoscitore della filosofia del diritto naturale), proclama nel 1781 l'uguaglianza di tutti i cittadini davanti alla legge e la tolleranza religiosa; nel 1787, sopprime la tortura e la pena di morte, mentre combatte le corporazioni e favorisce l'unificazione doganale. Il suo scopo principale è l'eliminazione delle barriere che ostacolano l'evoluzione demografica e tecnologica della società austriaca.

Così, alla vigilia del 1789, l'Europa è divisa in gruppi di Paesi dalle caratteristiche molto diverse. Alcuni sono riformisti e si rispondono con le liberalizzazioni (talvolta minime) al processo di forte espansione demografica, urbana e industriale avviatosi alla fine del Settecento. La Francia, al contrario, si chiude al riformismo liberale del fisiocratico Turgot e subisce una sequenza di scossoni rivoluzionari, ai quali però succedono violenti contraccolpi reazionari. Questi episodi testimoniano la ricorrente incapacità di questo Paese di cambiare, se non attraverso guerre civili o violente

rivolte contro l'autorità dello Stato centrale. Piuttosto che di un *Sonderweg* tedesco, non sarebbe più appropriato parlare di una malaugurata *voie particulière* della Francia?

Va detto, comunque, che anche gli Stati tedeschi subiscono il vento reazionario che soffia sull'Europa dopo la sconfitta di Napoleone nel 1815. Il blocco di tutte le riforme liberali, in Prussia come negli Stati della Confederazione germanica uscita dal Congresso di Vienna, è dovuto a Metternich, il quale, nel 1819, fa votare dalla rappresentanza degli Stati le "risoluzioni di Karlsbad". È il ritorno della censura, con l'interdizione di tutti i giornali liberali e democratici e la stretta sorveglianza delle università. Tutte le idee liberali e nazionali, in particolare, sono perseguibili per legge.

È in questo periodo, per l'effetto della reazione austriaca e cattolica, e dello choc dovuto alla fine dell'occupazione napoleonica, che le idee liberali e quelle di unità nazionale cominciano a diffondersi. Il liberalismo politico tedesco nasce dalla confluenza di queste due correnti e sviluppa, perciò, una vocazione patriottica e persino nazionalista. Nasce insomma dalla duplice rivolta contro Napoleone e contro Metternich. Per questo, non si esprime nella contrapposizione verso uno Stato centrale ancora inesistente, ma, al contrario, proprio nella ricerca di uno Stato in grado di dargli una patria.

1.3 *Il Parlamento di Francoforte (1848-1849)*

I professori del Baden Rotteck e Welcker sono tra i principali promotori del futuro Parlamento di Francoforte. Il 5 marzo 1848 si riuniscono a Heidelberg alcuni leader liberali e democratici per redigere un appello ai governi. Una commissione di sette membri, molti dei quali del Baden, è incaricata di preparare e far svolgere le elezioni per l'Assemblea nazionale. Alla guida del Parlamento di Francoforte si trova il liberale Max von Gagern.

Su esplicita richiesta dei liberali, si decide di fare a meno del parere dei vari Stati tedeschi per instaurare un potere esecutivo centrale provvisorio. Sempre i liberali si oppongono alla proposta democratica di proclamare una Repubblica, che considerano sinonimo di disordine, e propongono la costituzione di una monarchia parlamentare. Accettano, tuttavia, l'idea del suffragio universale per compiacere i democratici, i quali, dal canto loro, scendono a un compromesso con i monarchici che propongono il re di Prussia come sovrano. Il risultato del progetto è una monarchia costituzionale che si sarebbe dovuta basare su una separazione dei poteri giuridico e amministrativo e su un sistema bicamerale, in cui la Camera alta sarebbe stata espressione della nobiltà. Il rifiuto del re di Prussia di accettare l'esistenza di un potere legislativo, le molte rivolte popolari e, infine, le divisioni interne

tra i sostenitori di una grande Germania e quelli di una piccola Germania incentrata sulla Prussia, annientano però il progetto puramente costituzionale del Parlamento di Francoforte. Questo fallimento rappresenta anche il fallimento provvisorio del liberalismo costituzionale. Ma anche il liberalismo politico subisce una battuta d'arresto, perdendo la prima occasione nella storia tedesca di creare una "cittadinanza imperiale" unitaria, per cui la nobiltà sarebbe stata abolita e i tedeschi sarebbero stati dichiarati "uguali davanti alla legge". Va così a vuoto il primo tentativo di portata nazionale per garantire i diritti dell'individuo di fronte allo Stato.

A fronte di questo fallimento, Carl Theodor Welcker, con la maggioranza dei liberali tedeschi, richiede la creazione di uno Stato tedesco centrale intorno alla Prussia: senza Stato nazionale, nessuna costituzione e, senza costituzione, nessun liberalismo politico o economico. La ritirata della Prussia di fronte all'Austria a Olmütz, il 28 novembre 1850, provoca, però, l'exasperata reazione dei liberali nazionalisti prussiani, già delusi dal fallimento del progetto costituzionale di Francoforte. L'aspirazione al costituzionalismo si lega allora ad un nazionalismo appassionato, come sostiene lo storico protestante Johann Gustav Droysen:

Il tempo degli Stati lillipuziani e del sistema dei piccoli Stati in Europa è terminato. Proprio come nell'ambito della produzione industriale arriva il tempo delle grandi produzioni di massa. Accanto agli Stati a dimensione mondiale come l'Inghilterra, la Russia, l'America del Nord e la nascente Cina, la razza romana e quella germanica o si riuniranno o andranno in rovina¹³.

Alla nostalgia per l'antico Impero romano germanico ormai decaduto, si sostituisce la speranza in uno Stato nuovo, destinato a nascere sotto l'egemonia prussiana. Heinrich von Sybel evoca addirittura l'idea di una guerra purificatrice contro il vecchio mondo austriaco cattolico. Isteria e pathos rivoluzionario si scatenano contro la vecchia civiltà autoritaria che rifiuta di aprirsi alla modernità.

Il liberale Ludwig August von Rochau¹⁴ riconosce amaramente il fallimento del movimento costituzionale puro. Non è così che la borghesia arriverà al potere. Le speranze dei nazionalisti liberali devono ormai rivolgersi alla Prussia.

13. J.G. Droysen, *Briefwechsel*, hrsg. von R. Hübner, 1967, p. 300, citato da Dieter Langewiesche, *Liberalismus in Deutschland*, Suhrkamp Verlag, Francoforte sul Meno 1988, pp. 68 e ss.

14. August von Rochau, *Grundsätze der Realpolitik*, 1853 (Ullstein, Berlin 1972).

1.4 *Il riformismo liberale negli Stati tedeschi del sud*

Nonostante le reazioni isteriche e la violenta delusione di un nazionalismo che rinfocola il mito prussiano e assume toni passionali, un liberalismo riformatore e costituzionale riesce comunque a sopravvivere, e prosegue la propria opera nell'ambito dei piccoli Stati e in Austria. Qui, negli anni Cinquanta, si traduce in concrete riforme liberali della società agraria, dell'amministrazione, della giustizia, delle università e dell'economia intera. Questo liberalismo riformista è destinato però anch'esso a fallire, poiché, alla morte di Giuseppe II, sarà apertamente contrastato dall'aristocrazia terriera alleata ad una Chiesa cattolica fortemente reazionaria.

Sopravvivono ancora, tra il 1819 e il 1848, alcune eccezioni sparse di Stati in cui le risoluzioni di Karlsbad non vengono applicate e in cui si sviluppa, sotto la protezione di principi in qualche modo convertiti al liberalismo, una politica riformista e costituzionale. Il Granducato di Baden, creato da Napoleone nel 1803, ne è un eccellente esempio. Dopo aver adottato il Codice Civile napoleonico basato sui principi di individualismo, libertà e proprietà, e che resterà in vigore fino al 1900, nel 1818 il Granducato promulga una costituzione che è forse la più liberale della Germania dell'epoca. Karl von Rotteck (1775-1840), professore liberale di diritto naturale e di scienze politiche e uno dei due curatori del famoso *Staatslexikon*, pubblicato tra il 1834 e il 1840, contribuisce in prima persona alla stesura e all'adozione di questa costituzione.

Negli anni Sessanta, il Granduca Federico I, allievo di Ludwig Häusser, professore di storia a Heidelberg e curatore delle opere complete di Friedrich List, intraprende una politica di riorganizzazione delle strutture statali con la collaborazione di un gabinetto in cui spiccano i liberali August Lamey e Franz von Roggenbach (anch'egli formatosi a Heidelberg): tra le riforme adottate, l'eliminazione del sistema burocratico ereditato dall'epoca assolutista, la decentralizzazione (con la creazione di un'amministrazione locale indipendente), una separazione dei poteri tale da rendere la giustizia autonoma rispetto all'amministrazione, l'istituzione di processi civili e penali pubblici con l'intervento dei giurati e una legge sulla polizia (1863). La legge scolastica del 1864 mette fine all'autorità della Chiesa sul sistema educativo. La reazione cattolica, alla fine degli anni Sessanta, interromperà bruscamente questo periodo di riformismo liberale.

Il *Deutsche Fortschrittspartei* (Partito Progressista Tedesco), nato nel 1861, riprenderà il programma di liberalismo costituzionale, impegnandosi a favore di uno Stato di diritto, dell'autogoverno di comuni, distretti e province, della protezione contro l'ingerenza dello Stato nella sfera scolastica e, infine, della responsabilità dei ministri davanti alla legge.

1.5 *Le battaglie riformiste del liberalismo politico e costituzionale in Prussia (1861-1914)*

Alle elezioni del 1861 in Prussia, le tre compagini liberali (i “nazional-liberali”, il “partito progressista tedesco” e i “liberali di sinistra”) ottengono complessivamente i due terzi dei seggi e un indubbio successo elettorale. Tuttavia, l’assemblea viene sciolta nel giro di qualche mese, per aver osato opporsi a Bismarck in merito all’approvazione preliminare del bilancio militare. Durante tutta l’epoca bismarckiana, i liberali continueranno ad arenarsi sulla questione della responsabilità dei ministri davanti al Parlamento, che non verrà mai riconosciuta, così come sul controllo delle spese di guerra. La loro azione risulterà però abbastanza efficace da spingere Bismarck a sbarazzarsene definitivamente all’inizio degli anni Ottanta.

Dalla nascita dell’Impero tedesco, nel 1871, i liberali non avevano cessato di promuovere la costruzione di uno Stato di diritto. Tra il 1873 e il 1878, l’introduzione del Codice Penale, della legge sulla giustizia e i tribunali civili e di quella sulla stampa pongono le basi di una monarchia costituzionale. Sul piano economico, la legge sulla liberalizzazione del diritto azionario è essenziale per lo sviluppo del capitalismo, anche se la politica riformista liberale verrà rimessa in discussione dalle ricadute della crisi economica del 1873, che spiega l’improvvisa opposizione della grande industria al libero scambio. La crisi economica provoca una battuta d’arresto per il riformismo liberale e priva il movimento di una parte della sua base sociale. Mentre era stato quasi unanime il sostegno al *Kulturkampf* e alla lotta contro il comune nemico cattolico, le diverse correnti liberali si dividono in merito alle nuove iniziative di Bismarck in politica interna: la lotta contro i socialisti e, parallelamente, le leggi sociali promulgate a partire dagli inizi degli anni Ottanta.

Si oppongono così i “liberali di sinistra” (Eugen Richter), che temono il dominio dello Stato autoritario sulla società e sono quindi ostili a ogni proposta bismarckiana in materia sociale, e i “nazional-liberali”, che invece collaborano alla politica sociale del governo (la legge sull’assicurazione sociale, l’assicurazione contro la vecchiaia e l’invalidità e quella contro le malattie). Tuttavia, i nazional-liberali vigilano affinché tali leggi non vengano finanziate dallo Stato, bensì da un sistema di contributi, pagati in parte dal datore di lavoro e in parte dal lavoratore. Solo l’assicurazione contro l’invalidità e la vecchiaia deve ricevere una sovvenzione statale; quella contro la malattia (1883) sarà finanziata per un terzo dal datore di lavoro e per i restanti due terzi dai lavoratori dipendenti; l’assicurazione contro gli incidenti (1884), invece, sarà totalmente a carico delle imprese. Viene inoltre creato un sistema di

casce locali e professionali autogestite: lo Stato stabilisce il quadro generale, ma sono le persone interessate – datori di lavoro e lavoratori – a gestire le casce. In questo modo, i liberali al potere si adoperano affinché le misure sociali non contraddicano i principi del liberalismo economico, ponendo le basi dei futuri sistemi di cogestione. Allo stesso modo, il futuro Ministro delle Finanze liberale Miquel richiede, in qualità di sindaco di Francoforte, una legge sugli alloggi (1888), che permetta la costruzione di abitazioni salubri per gli operai. Egli si impegna a favore di una politica che unisca aiuti statali, comunali e corporativi. In generale, se i liberali raggiungeranno solo risultati modesti a livello politico nazionale, il loro impegno sul piano comunale sarà al contrario più significativo, in particolare sulle questioni della salute pubblica – costruzione di nuove condutture idriche in seguito a un'epidemia di colera ad Amburgo nel 1882, sorveglianza dei mattatoi da parte dei veterinari municipali, costruzione di centrali elettriche e a gas, di scuole, di piscine, e così via.

Occorre però sottolineare che questa politica sociale progressista si accompagna ad un'opposizione alla soppressione del suffragio per censo. Se sono sociali, i liberali non vogliono però né la democrazia, né la Repubblica, che vedono come minacce al loro potere a livello statale e comunale. Solo alcuni gruppi liberali, i *Linksliberale* (liberali di sinistra) o il *Deutsche Volkspartei* (Partito Popolare Tedesco), richiedono il suffragio universale (maschile, s'intende).

Ma l'impossibilità, in cui si trovano i liberali, di instaurare un'autentica monarchia parlamentare – così come la loro difficoltà nell'assicurarsi maggioranze elettorali – dà loro la sensazione del fallimento. Il teologo protestante liberale Friedrich Naumann (nato nel 1860) pubblica così a Berlino, nel settembre 1902, un articolo sul declino del liberalismo. Dopo aver constatato il fallimento del liberalismo costituzionale, che egli attribuisce alla sua incapacità di formare maggioranze politiche stabili e di prendere atto del funzionamento della società industriale, Naumann pone le basi di una riflessione sul liberalismo sociale, il solo in grado, a suo avviso, di avere l'appoggio delle masse, di permettere ai liberali di riprendere il potere e di opporsi contemporaneamente alle forze reazionarie degli *Junkers* e dei clericali e a quelle dei socialisti¹⁵. Occorre, secondo Naumann, prendere atto della nuova era imperialista e proletaria, e creare un partito popolare tedesco liberale, al contempo democratico e nazionalista, che si richiamerà a un nuovo idealismo, rinvivendo la fiducia nell'umanità, nel

15. Su queste tendenze verso un "social-liberalismo" in Francia e in Italia nella stessa epoca, si veda *supra*, i capitoli di M.-C. Blais, R. Cubeddu & A. Masala, e L. Scarantino [N.d.C.].

progresso e nel senso del dovere. Si deve mettere in pratica una politica di interesse nazionale, contro quella dei privilegi praticata da Bismarck; attaccare i conservatori, angosciati dalla modernità, e gli *Junkers*, responsabili dell'alto costo del pane, delle carestie e delle cattive condizioni sanitarie della popolazione. Si richiamerebbero così all'unità la borghesia e la classe contadina, le città e le campagne: sarebbe una soluzione allo stesso tempo politica, sociologica e psicologica, che permetterebbe di lottare contro le paure della modernità e dell'industrializzazione. Si abbandonerebbe il liberalismo individualista e si riconoscerebbe non più negli individui, ma nell'associazione, il vero soggetto economico. La concorrenza non avverrebbe più tra gli individui, ma tra le corporazioni. Si dovrebbe dunque, ad esempio, creare una buona regolamentazione delle associazioni, più che difendere il diritto di proprietà. Gli industriali, in particolare, dovrebbero costituirsi in una classe politica propria e liberarsi della vecchia aristocrazia; per creare un vero Stato industriale, essi dovrebbero allearsi con gli strati medi e inferiori della società. Per questa ragione, dovrebbero comportarsi in modo liberale con i loro lavoratori. La base dello Stato industriale sarebbe il compromesso tra industriali e lavoratori, ad esempio sotto forma di accordi collettivi. Una politica sociale fondata dunque sul rispetto, sul dialogo tra le classi sociali, tra industriali e lavoratori, piuttosto che volta alla creazione di uno "Stato sociale" alla Bismarck.

Friedrich Naumann fonda il *Nationalsozialer Verein* e il giornale *Die Hilfe*, che diffondono l'idea di un liberalismo sociale. Egli è il primo presidente del partito liberale di sinistra, il DDP, costituito all'inizio della Repubblica di Weimar. Muore nel 1919, ma le sue idee faranno scuola e sfoceranno nella nozione del «partenariato sociale», che inizierà a svilupparsi nella Repubblica di Weimar e decollerà davvero con la Repubblica federale.

Peraltro, il liberalismo costituzionale sfocia, dopo una lunga eclissi sotto la Repubblica di Weimar e il nazionalsocialismo, nell'ordoliberalismo, che punta a gettare le basi di una costituzione economica. Il liberalismo deve essere organizzato e inquadrato da alcune rigorose regole di controllo dei monopoli. L'opposizione ai monopoli e, in generale, al grande capitalismo è l'eredità del primo liberalismo del *Vormärz*¹⁶. La tradizione dei grandi giuristi liberali prosegue, ad esempio, con Franz Böhm, fondatore insieme a Walter Eucken della Scuola di Friburgo¹⁷.

16. *Vormärz*, il "pre-marzo", indica il periodo antecedente al marzo 1848.

17. Questi autori sono presentati più avanti, nei contributi di Viktor Vanberg e Nils Goldschmitt.

2. I PENSATORI LIBERALI DEL DICIOTTESIMO E DICIANNOVESIMO SECOLO

2.1 *Tra emancipazione individuale e rispetto di un ordine sociale: dalla Riforma all'Aufklärung*

Proprio come in Francia, anche in Germania vi fu, fin dalla fine del quindicesimo secolo (quando Jan Hus e il movimento ussita affermano la sovranità del popolo cristiano al di là della Chiesa istituzionale), un'alternanza di movimenti di emancipazione individualisti e di ritorni all'autorità e all'ordine. Questi ultimi furono la conseguenza della mancata traduzione dei movimenti individualisti in autentiche soluzioni collettive e sociali. Spesso, d'altra parte, è uno stesso autore ad aver vissuto una fase di rivolta individuale contro l'autorità, seguita da un richiamo all'ordine o da un'evoluzione politica verso la maturità e l'azione politica riformatrice. È il caso di Lutero, che, dopo aver proclamato la capacità dell'individuo di leggere e di decifrare da solo il messaggio di Dio, condanna poi le rivolte dei contadini, con le quali questi ultimi tentavano di utilizzare il messaggio luterano per ottenere un'emancipazione collettiva (ossia la soppressione della decima e di tutti i balzelli). Lutero inventa allora il concetto di *Obrigkeit*, vale a dire di autorità sia temporale, sia religiosa del Principe degli Stati protestanti (*cuius regio, eius religio*). La grande maggioranza dei pensatori liberali, però, conserverà di Lutero principalmente il messaggio dell'emancipazione grazie all'uso della ragione e alla formazione individuale, che permette l'accesso di ciascuno al sapere e lo sviluppo dello spirito critico. In questa logica, i liberali si sentiranno vicini al protestantesimo.

È il caso degli autori dello *Sturm und Drang*. Se Schiller conosce una fase di entusiasmo per le idee rivoluzionarie francesi, richiedendo al Principe, nella sua celebre pièce *I Masnadieri*¹⁸, la libertà di pensiero, vive in seguito una fase di rigetto e di estetizzazione del problema della libertà. La libertà morale deve in definitiva essere raggiunta tramite la scappatoia dell'Arte. Allo stesso modo, Goethe, passa dall'entusiasmo rivoluzionario dell'*Erminio e Dorotea*¹⁹ ad un pacato romanticismo. Nel primo *Faust*²⁰, egli difendeva l'ideale del superamento permanente dei limiti, mentre nel secondo²¹ finisce per propugnarne uno opposto, ovvero la gioia proveniente dalla terra di una società agraria, incarnata nella coppia di anziani Filemone e Bauci, che insieme hanno raggiunto

18. Trad. it. Mondadori, Milano 2006.

19. Trad. it. Sansoni, Firenze 1990.

20. Trad. it. Sansoni, Firenze 1989.

21. Trad. it. Rizzoli, Milano 1951.

la felicità attraverso il lavoro all'interno della loro proprietà agricola. La felicità non consiste più nella libertà dei saperi, né nelle conquiste permanenti; è un giardino che si costruisce e si cura con quotidiana dedizione.

Il testo di Kant *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* (1784) è un manifesto di emancipazione intellettuale rispetto a tutte le forme di autorità, religione, Stato, filosofia, scienza e persino rispetto alla storia o all'attualità.

L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di *minorità* che egli deve *imputare* a se stesso. *Minorità* è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. *Imputabile* a se stessi è questa minorità se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di servirsi del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! È questo il motto dell'illuminismo²².

Questo movimento di emancipazione intellettuale è profondamente etico. Più che suggerire un metodo teorico, rimette in discussione dalle fondamenta l'universo di pensiero tradizionale. Ciò comporta ben più che una semplice rivendicazione: l'uomo deve prendere coscienza della propria condizione e delle proprie paure di fronte alla tutela e ai mentori di ogni tipo, deve essere dotato di senso dell'autocritica, di coraggio e di volontà. Queste le condizioni che deve imporsi per trovare la libertà. Libertà e autonomia morale sono essenziali. L'idea, molto luterana, dell'errore implica un'alta pretesa nei confronti dell'individuo. La sua liberazione dipende solo da lui stesso. In Kant, si osserva questo duplice movimento di emancipazione e di accettazione dell'ordine. Il filosofo non vede contraddizione nel fatto che un funzionario esegua gli ordini che gli sono imposti nell'ambito del suo lavoro e che poi esprima il suo spirito critico nella stampa, la quale deve, per questa ragione, essere libera. La prima condizione politica e sociale dell'esercizio della libertà è infatti proprio la libertà di espressione: mediante la libertà di stampa si può, indirettamente, intraprendere un processo di liberazione della società nel suo insieme. Questo liberalismo kantiano non è affatto rivendicativo, ma, al contrario, riformista. Per la maggioranza dei liberali tedeschi, la libertà è una realtà di ordine morale. Essa esige una condotta morale, vale a dire un senso del compromesso, che permetta di far evolvere l'ordine sociale nel dettaglio, senza comprometterlo globalmente. È proprio questo il messaggio di Goethe nelle sue ultime opere e, in particolare, come abbiamo visto, nel secondo *Faust*. Etico in questo senso, il liberalismo umanista dell'*Aufklärung*

22. I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, op. cit., p. 141.

sfocia comunque nella creazione di uno spazio pubblico, grazie al progressivo riconoscimento delle libertà di espressione, di stampa e di riunione.

In Francia, si conosce soprattutto Kant. Esistono, però, molti altri pensatori dell'*Aufklärung* che sviluppano una filosofia pratica simile, con un programma concreto di liberazione dell'uomo e di formazione all'indipendenza intellettuale. È il caso di Christian Wolff, esiliato da Federico Guglielmo I, ma richiamato in patria da Federico II a partire dal 1740. Egli contribuisce allora allo sviluppo di periodici (le *moralische Wochenschriften*), che indicano crociate contro i pregiudizi e le superstizioni. Il moltiplicarsi delle pubblicazioni in lingua tedesca, le innumerevoli società di lettura, l'aumento delle logge massoniche frequentate da alti funzionari, nobili, medici, professori universitari e commercianti assicurano lo sviluppo delle idee di emancipazione e, talvolta, anche di quelle della Rivoluzione francese (come nel caso dell'Ordine degli Illuminati). Ma i salotti e le società segrete non sono i soli centri di propagazione delle idee liberali dell'*Aufklärung*: ad essi si affiancano i pulpiti e le biblioteche dei pastori protestanti. Le società sembrano avere un carattere interclassista, facendo incontrare funzionari, nobili e borghesi. Tuttavia, va notato che il bassissimo tasso di alfabetizzazione, in particolare nella Prussia della metà del Settecento, impedisce di parlare di una grande diffusione delle idee dell'*Aufklärung*. Queste si manifestano anche nella creazione di società di studiosi come la *Leipziger Ökonomische Societät* (Società economica di Leipzig) o la *Hamburger patriotische Gesellschaft* (Società patriottica di Amburgo), che si impegnano nel risanamento delle città, nella costruzione di scuole o nell'organizzazione di corsi di divulgazione delle scienze naturali²³.

2.2 *Il liberalismo culturale e universitario*

Nel 1792, all'età di venticinque anni, Wilhelm von Humboldt²⁴ scrive una critica tagliente dello Stato dispotico, il *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*. Vi si trovano espresse le seguenti idee: la libertà è un diritto naturale e libertà economica e libertà personale sono le condizioni necessarie per la prosperità. Lo Stato deve essere limitato alle sue prerogative regie: garantendo la sicurezza individuale e la proprietà, esso non deve in alcun caso occuparsi del benessere di ognuno o assumere funzioni sociali. Il ruolo dello Stato deve essere limitato anche in materia d'istruzione. Humboldt si oppone all'educazione di massa e a tutte le istituzioni che tentino di far naufragare l'individuo nella massa.

23. Si veda Heinz Duchhardt, *Das Zeitalter der Absolutismus*, Oldenburg, Monaco 1992.

24. Su Humboldt, si veda più avanti il capitolo di Detmar Doering, pp. 759 e ss. Si veda anche: Wilhelm von Humboldt, *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, Giuffrè, Milano 1965.

Humboldt è uno degli esempi di intellettuale liberale tedesco che mette coerentemente in pratica le proprie idee, almeno in materia di formazione scolastica (egli diventerà, a partire dal 1809, Ministro del Culto e dell'Istruzione in Prussia), introducendo il principio di un'istruzione libera da ogni influenza dello Stato. Si trova allora applicato il principio di *Forschung und Lehre* (Ricerca e insegnamento), che pone l'istruzione non più al servizio della formazione dei funzionari statali, ma della preparazione alla ricerca. Per questa ragione, i professori sono completamente liberi di scegliere programmi e metodi di insegnamento. La filosofia, lo studio dei classici (i Greci, in quanto i maestri del Vero e del Bello), così come le lingue antiche e la filologia, diventano le basi dell'insegnamento universitario in Prussia. Peraltro, e malgrado la sua riluttanza a occuparsi di insegnamento di massa, Humboldt svilupperà le scuole elementari secondo il metodo Pestalozzi, ancora seguito ai giorni nostri: rispetto dell'individualità del bambino e contributo allo sviluppo dei suoi talenti personali, secondo la sua età e la sua personalità. Le nuove scuole sono agli antipodi di quelle tradizionali prussiane, basate su metodi quasi militari.

Il liberalismo universitario è sopravvissuto in Germania fino ai giorni nostri. D'altra parte, l'importanza accordata alla cultura non riguarda soltanto lo sviluppo personale, ma anche quello nazionale, dal momento che i romantici (Klopstock, Herder...) sognano una *Kulturnation*, una nazione fondata sulla cultura tedesca. L'umanesimo humboldtiano, che consiste in un ritorno alle lingue antiche e alla filologia, rappresenta tuttavia un'apertura rispetto a questo rigoroso nazionalismo culturale.

2.3 *Il liberalismo economico*

Il liberalismo economico assume i caratteri di una lotta per la libertà del commercio, nel solco del "cameralismo". Secondo Johann Gottlob von Justi (1717-1771), è necessario limitare i diritti delle corporazioni; il commercio e l'artigianato hanno certamente bisogno di sicurezza, ma anche di libertà. La concorrenza è importante per far scendere i prezzi, migliorare la qualità delle merci e diversificare la produzione.

Esistono alcuni tentativi di liberalizzazione del commercio, ben prima di quelli di Friedrich List e dello *Zollverein* del 1834. Ad esempio, sotto Federico II, possiamo ricordare il ministro Friedrich Anton von Heinitz (1740-1786), noto per la sua politica liberale di accoglienza degli immigrati ugonotti, la soppressione della tortura e per altre misure in linea con il dispotismo illuminato del sovrano. Heinitz fu tuttavia costretto a dimettersi per essersi pronunciato contro le tariffe doganali esorbitanti e la politica di transito

perseguita da Federico II. In Austria, fin dal 1755, sotto Giuseppe II, si vieta la creazione di nuove corporazioni e vengono soppresse le leggi che limitano la produzione. Dopo la carestia del 1771, in molti Stati tedeschi nascono delle società di commercio, sotto l'impulso dei fautori del libero scambio. Con lo stesso spirito, John-Prince Smith diffonde in Germania le idee di Adam Smith: è anche grazie ai suoi sforzi, posteriori a quelli di Friedrich List, che, dal 1840 fino alla sua morte nel 1875, si forma un vasto movimento favorevole all'unificazione doganale e al libero scambio tra i diversi Stati tedeschi.

Si deve qui sottolineare che questo liberalismo economico è più interessato all'atto dello scambio e ai suoi vantaggi per l'uomo, che non all'istituzione di un libero mercato. Esso si inserisce soprattutto nel quadro di un liberalismo umanista. È una delle ragioni per cui, oltre alla reale necessità di superare le difficoltà commerciali legate alla moltiplicazione degli Stati, nel liberalismo economico tedesco l'accento è sempre stato posto principalmente sull'importanza del libero scambio.

L'idea secondo cui lo scambio insito nel commercio apre gli uomini ad una migliore conoscenza degli altri e del mondo è un'idea fondamentale nel *Wilhelm Meisters Lehrjahre*²⁵ di Goethe (1796), così come nell'opera del pensatore liberale Georg Forster (*Ansichten von Niederrhein e Die Nordwestküste von Amerika*, 1791). L'istinto di trovare nuove fonti di guadagno è stato utile alla scienza. Così, il grande commerciante ha il dovere di essere un uomo illuminato. Forster condivide con Jacobi e Humboldt (che conosce personalmente) il rifiuto dell'assolutismo e del regime poliziesco, reo di reprimere ogni libertà di creazione. Sogna la libertà dell'individuo, ma affronta le questioni economiche senza porre il problema politico in quanto tale.

La libertà del commercio contribuisce all'arricchimento sia materiale che intellettuale e umano. Essa deve, tuttavia, conoscere dei limiti. È il tema delle «dogane protettive» di Friedrich List²⁶. Tali dogane devono intervenire per proteggere le industrie nascenti. L'idea di uno sviluppo economico equilibrato, senza rotture sociali, è un'idea chiave in molti liberali tedeschi.

Nell'ambito, già menzionato, del Baden si sviluppa, negli anni Trenta, un liberalismo economico moderato, diffidente nei confronti dello sviluppo eccessivo delle grandi industrie e delle masse di lavoratori che esse creano. Questa sfiducia, un tema ricorrente nel liberalismo tedesco, è legata alla situazione sociale del Baden dell'inizio del diciannovesimo secolo, che vede fiorenti l'artigianato e la piccola industria. L'ideale di una società industriale moderata è all'origine della preminenza accordata alla piccola e media indu-

25. Trad. it. *Wilhelm Meister: gli anni dell'apprendistato*, Adelphi, Milano 2006.

26. Friedrich List, *Il sistema nazionale dell'economia politica*, ISEDI, Milano 1972.

stria, il famoso *Mittelstand*, sviluppato ancora oggi, principalmente nel sud della Germania (Baden-Württemberg, Baviera e Franconia).

Il liberale Karl Heinrich Rau, professore di economia a Heidelberg, pubblica nel 1828 i *Grundsätze der Volkswirtschaftspflege, mit anhaltender Rücksicht auf bestehende Staatseinrichtungen* («Fondamenti della cultura dell'economia nazionale. Studio approfondito dei suoi legami con le istituzioni pubbliche»). Si noti l'utilizzo del vocabolo *Pflege* – “cura” da somministrare a qualcosa o a qualcuno – per indicare gli inizi dell'economia politica. L'economia è qualcosa che si “coltiva”, che si “tratta” con attenzione. Vi si ritrova, seppure moderato, l'ideale umanista goethiano della prosperità guadagnata in proporzione allo sforzo individuale. Non si tratta di un liberalismo economico universalista e sostenitore di un libero scambio incondizionato, bensì di un liberalismo integrato in una nascente economia nazionale. È al tempo stesso il protezionismo di Friedrich List, con le sue “dogane protettive”, e il liberalismo goethiano della misura e della tranquilla prosperità. Ecco, ad esempio, che cosa afferma Karl Heinrich Rau, nei suoi *Fondamenti della cultura economica nazionale*:

Il benessere di tutto un popolo, come quello dell'individuo, è in relazione con il suo livello di fortuna o con la sua prosperità. Più il reddito nazionale cresce, meglio è ripartito tra i diversi cittadini; più la giustizia, fondamento della moralità [*Sittlichkeit*], potrà radicarsi, più ci saranno i mezzi per ottenere numerosi vantaggi e promuovere tutte le forme di formazione umana; più la sensibilità ai beni superiori dell'esistenza potrà svilupparsi e più il governo disporrà dei mezzi per sostenere le proprie istituzioni....

Esiste così un legame tra prosperità economica e moralità, tra moralità e cultura. L'obiettivo di una società deve essere la ricchezza materiale moderata, ma anche, e soprattutto, la ricchezza culturale e spirituale. Si avverte chiaramente lo scetticismo di Rau nei confronti degli sviluppi di una società capitalistica industriale. Di qui, il problema consistente nel limitare l'arricchimento di una parte della società, che sia l'aristocrazia fondiaria o i nuovi capitani d'industria, e nel ripartire equamente la ricchezza per l'insieme della popolazione.

Nell'articolo “Proprietà”, nello *Staatslexicon* del 1836, Karl Rotteck esprime la propria paura del disordine e della guerra dei non possidenti contro i possidenti. Per salvaguardare l'ordine sociale, occorre rafforzare la classe media contadina, ponendo fine ai privilegi accordati alla grande proprietà terriera. D'altra parte, ci si deve anche opporre alla concentrazione di grandi capitali finanziari o industriali nelle mani di un solo uomo. Si deve evitare di creare una nuova aristocrazia del denaro, affinché i più non diventino

dipendenti dalla benevolenza o dai calcoli egoistici dei grandi proprietari e degli speculatori finanziari. Karl Rotteck arriva persino a chiedere un'uguale ripartizione della proprietà e un accesso garantito ad essa per tutti i padri di famiglia. La libertà dell'individuo passa, certo, per la libertà di acquisizione della proprietà, ma anche per la sua limitazione.

Si trova anche in Rotteck una certa diffidenza nei confronti della modernizzazione industriale, che si traduce nella proposta di limitare la meccanizzazione del lavoro. Va garantita la libertà di accesso alle corporazioni, senza cadere negli eccessi della sola libertà d'impresa. La concorrenza ad oltranza significherebbe

la fine della tranquilla felicità domestica fondata sulla misura e su un sentimento di sicurezza alimentare... Si rischierebbe di ottenere una società divisa in due campi, quello degli imprenditori fortunati e avidi e quello dei lavoratori terrorizzati, abbandonati alla precarietà e mai felici.

È pertanto necessario distruggere la società feudale dei privilegi, senza ricostruire una società industriale dei privilegi. Nei liberali del Baden è dunque già presente l'idea di un controllo della concentrazione industriale e dei monopoli privati, che sarà al centro della dottrina ordoliberalista dei fondatori della Scuola di Friburgo, Walter Eucken e Franz Böhm. Questo ideale di equilibrio e di misura presuppone un interventismo dello Stato che dovrebbe correggere le sproporzioni e gli squilibri tra capitale e lavoro. È così che, nel 1842, il celebre deputato liberale Karl Mathy propone al Parlamento del Baden una riforma fiscale che punta all'introduzione di un'imposta progressiva, al fine di venire in aiuto dei più indigenti, tassando i più ricchi. Egli richiede anche un maggiore decentramento, così come la riduzione dell'orario di lavoro, un'assicurazione contro le malattie e l'invalidità e la creazione di istituti di formazione per i più poveri. Una politica sociale liberale non consiste nell'offrire ai nullafacenti un piatto di zuppa nei monasteri, ma nel rendere i poveri intelligenti. La formazione e l'educazione, così come lo sviluppo della piccola e media industria, sono le risposte dei liberali del Baden alla povertà e ai problemi sociali. In definitiva, è questa la politica che sarà applicata nell'intera Repubblica Federale, a partire dal 1949.

L'integrazione del liberalismo economico in un ideale culturale umanista si ritrova anche nel liberalismo di sinistra dell'inizio del ventesimo secolo, incarnato, ad esempio, da Eugen Richter e dal suo *Nationalverein für das liberale Deutschland*, per il quale pubblica, nel 1910, un programmatico *Was ist liberal?*. Esso fotografa la situazione sociale nell'Impero tedesco del suo tempo: la suddivisione delle rendite in Germania lascia i due terzi della popolazione a vivere al di sotto della soglia di povertà. Tale povertà è da

condannare non tanto per ragioni materiali, quanto per ragioni culturali e morali. I poveri non sono in grado di sviluppare né le proprie capacità, né la propria moralità. L'ideale culturale dell'uomo libero presuppone che una parte crescente della popolazione abbia quantomeno il minimo indispensabile per poter condurre una vita dignitosa (*sittliche Lebensführung*).

CONCLUSIONI

Così, i liberali tedeschi, che siano pensatori o uomini politici, non si sono tenuti ai margini della vita politica e sociale, ma sono stati innanzitutto dei riformatori. I loro successi, però, sono stati limitati. Non avevano pretese universaliste o un programma sociale grandioso. Peraltro, in Germania, il liberalismo economico è raramente connesso ad un liberalismo politico, com'è invece nella tradizione anglosassone. Esso si trova come legato e moderato dalla paura dei danni di un'industrializzazione all'anglosassone, quali li descrivono un Friedrich List o un Karl Marx. Il commercio deve concorrere a sviluppare gli scambi umani, ma non deve cadere negli eccessi di una concorrenza sfrenata od obbedire alle leggi della divisione internazionale del lavoro. Se la ricchezza sviluppa il benessere degli uomini, l'eccesso di potere economico che si traduce nei monopoli deve essere condannato, poiché rischia di soffocare la libertà sotto il peso di una concorrenza disonesta. La lotta contro i monopoli può permettere, come pensarono gli ordoliberali, una concorrenza giusta e leale, dunque una più autentica uguaglianza delle possibilità nell'accesso alla prosperità. Il liberalismo sociale non è una contraddizione in termini, ma una soluzione che i liberali tentano a più riprese di raggiungere, di fronte alle difficoltà legate alla società industriale di massa. Tale liberalismo sociale, tuttavia, sarà realmente messo in atto solo con i teorici dell'economia sociale di mercato, a partire dagli anni Cinquanta del Novecento.

Vi fu, certamente, un deficit di liberalismo politico organizzato, che si manifestò nell'esplosione dei partiti e fu dannoso per la sopravvivenza della Repubblica di Weimar. Ma laddove avviene un'esplosione, esistono pure vitalità e diversità. La difficoltà consiste nel circoscrivere tale profusione di liberalismi, di cui il presente contributo non può dare che un quadro generale e molto incompleto. Fin dalla metà degli anni Trenta del secolo scorso, si assiste ad un lento e spettacolare rinnovamento del liberalismo tedesco, che arriverà a sintetizzare tutte quelle correnti e tendenze – culturali, costituzionali, politiche ed economiche – che, fino ad allora, raramente si erano espresse insieme. L'idea di una società prospera, fondata sul controllo dei

monopoli e sullo sviluppo di una piccola e media industria, viene sostenuta dagli ordoliberali. L'ordoliberalismo si riallaccia anche al pensiero liberale anglosassone, in quanto il legame tra liberalismo economico e liberalismo politico viene riaffermato. L'economia sociale di mercato, che ha fatto la prosperità tedesca da più di cinquant'anni a questa parte, si trova al punto di confluenza di molteplici influenze: il pensiero liberale anglosassone, l'ordoliberalismo, l'eredità del liberalismo nato nel sud-ovest della Germania durante l'era pre-capitalistica, e, infine, un "capitalismo renano", adattato alla società industriale tradizionale e fondato su un partenariato sociale, come già rivendicato da Friedrich Naumann all'inizio del Novecento. Questo capitalismo renano, legato all'esistenza di una società industriale tradizionale, è largamente rimesso in discussione dalla scomparsa della società industriale stessa, spazzata via dalla concorrenza mondiale. Invece, a causa dell'avvento di una società post-industriale, è il liberalismo dei primi ordoliberali che oggi sembra essere tornato in auge.

Wilhelm von Humboldt e le origini del liberalismo tedesco

È senza dubbio più facile individuare le origini storiche e intellettuali del liberalismo tedesco, che dire quando esso sia nato. Le tradizioni che hanno portato al suo sviluppo sono infatti ben note. Esse vanno dalle libertà rivendicate dai comuni medievali alle teorie giusnaturaliste di Samuel Pufendorf nel Settecento, dalla nozione di sussidiarietà di Johannes Althusius al movimento illuminista. È invece più difficile individuare il momento in cui il liberalismo tedesco diventa un movimento autonomo, indipendente da queste tradizioni. In Inghilterra, si è soliti citare come “atto di nascita” del liberalismo la pubblicazione dei *Two Treatises of Government*¹ di John Locke (1690). Per la Germania, non è possibile dare una risposta altrettanto precisa, anche se molti citerebbero il famoso trattato *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*² di Wilhelm von Humboldt, scritto nel 1792, cioè al tempo della Rivoluzione francese. La maggior parte dei commentatori considera infatti questo libro l'equivalente tedesco dell'opera di Locke; e in effetti, sarebbe difficile trovare, nella tradizione liberale tedesca, un'opera altrettanto eccezionale per qualità e significato.

Naturalmente, alcune idee liberali erano già diffuse fra i pensatori di diversi principati tedeschi; è però la Rivoluzione francese a suscitare la prima ondata di un vero e proprio liberalismo nel mondo politico del vecchio Impero. Alcuni pensatori tedeschi come Kant (1724-1804) o Fichte (1762-1814) iniziano proprio in quest'epoca ad esprimersi in favore dei diritti dell'uomo e della più ampia libertà di pensiero e di stampa. In particolare, Fichte (che più tardi, durante il periodo delle guerre napoleoniche, svilupperà però una forma nazionalista di socialismo) propone una concezione molto radicale del «contratto sociale» (un concetto allora molto di moda), arrivando a sostenere che il cittadino possa considerarsi libero da ogni obbligo nei confronti dello Stato. La sua opera del 1792, *Beitrag zur Berichtigung des Urteils des Publikums*

1. Trad. it. *Due trattati sul governo*, PLUS, Pisa 2007.

2. Trad. it. *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, Giuffrè, Milano 1965.

*über die französische Revolution*³, anticipa parecchie idee dell'odierno liberalismo anarco-capitalista, idee che seducono non solo i sostenitori più radicali della Rivoluzione (alcuni dei quali si spingono fino a richiedere l'annessione del loro principato alla Francia!), ma anche alcuni suoi critici conservatori. Come in molti altri Paesi europei, inizia in quel momento un acceso dibattito sulla Rivoluzione francese, destinato ad influenzare gran parte del pensiero politico del diciannovesimo secolo.

Nell'ambito di questo dibattito, il *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato* (d'ora in poi solo *Saggio*, [N.d.T.]) di Humboldt occupa senz'altro un posto particolare – e forse quello centrale – per almeno tre ragioni. Innanzitutto, l'attenta analisi svolta dall'autore è esposta in tono del tutto pacato. In secondo luogo, il *Saggio* può essere considerato il maggior contributo della filosofia politica dell'epoca. Infine, ciò rimane vero nonostante l'opera sia rimasta quasi sconosciuta alla maggior parte dei contemporanei del suo autore: Humboldt, infatti, aspettandosi di avere problemi con la censura prussiana, divenuta più rigida proprio a causa della Rivoluzione, pubblica dapprima soltanto alcuni capitoli dell'opera in due riviste, la *Berlinische Monatsschrift* (*Rivista mensile di Berlino*) e la *Neue Thalia* (*Nuova Talia*) di Schiller e solo nel 1851 – ossia sedici anni dopo la morte dell'autore – il libro vedrà la luce integralmente.

Wilhelm von Humboldt nasce il 22 giugno 1767 a Postdam, in una famiglia della piccola nobiltà. Insieme a suo fratello, il famoso esploratore e scienziato Alexander von Humboldt, viene educato nel contesto dell'assolutismo illuminato, in un'atmosfera intellettuale piuttosto tollerante. Dopo alcuni mesi passati a Francoforte sull'Oder, Humboldt comincia nel 1788 gli studi di diritto e lettere classiche all'Università di Göttingen. Anche all'università trova condizioni decisamente favorevoli allo sviluppo delle sue inclinazioni, illuminate e liberali. Göttingen faceva infatti parte del principato di Hannover, allora retto dal re d'Inghilterra (a meno che non si preferisca dire che l'Inghilterra era governata dall'Elettore di Hannover). L'università di Göttingen beneficiava quindi di tutta la tolleranza intellettuale che si poteva trovare a quell'epoca in Gran Bretagna, dove era predominante, nella maggior parte delle facoltà, un moderato progressismo, il cui riferimento politico era il partito dei "whigs".

Quando, nel 1789, scoppia la Rivoluzione francese, Humboldt accorre a Parigi⁴ con il suo tutore Joachim Heinrich Campe, per assistere, come

3. Trad. it. *Contributo per rettificare i giudizi del pubblico sulla rivoluzione francese*, in Id. *Sulla rivoluzione francese; Sulla libertà di pensiero*, Laterza, Roma-Bari 1974.

4. Questo viaggio di Humboldt si situa tra luglio e dicembre 1789. Dopo il suo soggiorno a Parigi, si recherà per poco tempo in Svizzera.

egli stesso racconta, al «funerale del dispotismo francese» (*Leichenfeier des französischen Despotismus*)⁵. Da questa esperienza uscirà un po' disilluso, ma affascinato da ciò che ha visto e convinto dell'importanza storica della Rivoluzione.

Come abbiamo detto, Humboldt non è il solo a nutrire queste idee. Il suo primo libro, del 1791, *Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Konstitution veranlaßt*⁶, non ha molto successo e, al contrario del *Saggio*, non diventerà, nemmeno più tardi, un classico. A suo modo, però, si tratta di un libro molto originale. Humboldt vi esprime la propria simpatia per gli ideali della Rivoluzione, pur ritenendo che essi non possano essere realizzati dalla Rivoluzione stessa. Scrive:

La natura umana aveva sofferto per un estremo: doveva cercare la salvezza nell'estremo opposto. Se si chiede se la Costituzione avrà durata, per le analogie storiche si dovrà rispondere di no⁷.

L'argomento di Humboldt è che l'approccio dei rivoluzionari francesi, a-storico e inorganico, sia inadeguato alla realtà storica. Un atteggiamento riformista sarebbe più efficace e più in armonia con il contesto civile e sociale. Egli capisce che la violenza rivoluzionaria alla fine ostacolerà lo sviluppo degli individui, ritarderà la naturale evoluzione sociale e farà prevalere la conformità ad un ordine imposto. Molti osservatori hanno ritenuto che questa analisi di Humboldt facesse eco al libro che diventerà la Bibbia della Controrivoluzione in Europa, *Reflections on the Revolution in France*⁸ di Burke, pubblicato nel 1790. Non esiste però alcuna prova che Humboldt abbia letto Burke, per lo meno in quel periodo. La migliore spiegazione delle somiglianze fra le analisi di Burke e Humboldt è che quest'ultimo aveva studiato a Göttingen, dove predominava un liberalismo riformista e moderato fortemente influenzato dalle idee del primo.

All'epoca, in Gran Bretagna si era acceso un dibattito per stabilire se Burke, che aveva sostenuto i rivoluzionari americani nel 1776, fosse un pensatore conservatore o liberale. Tenuto conto di questa ambiguità del suo pensiero, è normale che il filosofo inglese abbia avuto tra i suoi discepoli tedeschi sia conservatori sia liberali (moderati). Due dei maggiori critici tedeschi della

5. Wilhelm von Humboldt, *Schriften*, Flemmes, Monaco 1964, p. 9.

6. Trad. it. *Idee sulla Costituzione dello Stato suggerite dalla Nuova Carta Costituzionale francese* in Id. *Antologia degli scritti politici*, il Mulino, Bologna 1961.

7. *Ibidem*, p. 51.

8. Trad. it. *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, Ideazione, Roma 1998.

rivoluzione francese, attestati però, al contrario di molti altri, su posizioni non eccessivamente reazionarie, sono Georg Friedrich Brandes (1758-1810) e August Wilhelm Rehberg (1757-1836). Entrambi provenivano dall'università di Göttingen e si consideravano dei burkiani. Rehberg si sarebbe fatto conoscere in seguito come uno dei principali critici del saggio di Kant «Über den Gemeinspruch "Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis"»⁹ del 1793, sostenendo che la rigida etica aprioristica di Kant può diventare pericolosa qualora la si applichi alla politica. Un altro rappresentante dello "spirito di Göttingen" è il Barone von Stein (1757-1831), che, come Humboldt, ebbe un ruolo politico importante durante il breve periodo riformista prussiano, alla fine delle guerre napoleoniche. Anch'egli, che fu il padre delle libertà locali in Prussia, si considerava un burkiano. Così, il riformismo pragmatico della «Scuola di Göttingen» esercitò per un certo periodo un'influenza considerevole sulla politica prussiana.

Il fatto che Humboldt fosse in rapporti di amicizia con i rappresentanti dell'ala liberale della Rivoluzione francese mostra come, malgrado le critiche ad essa rivolte, egli appartenesse in ultima analisi alla parte liberale dello spettro politico. Non frequentò né i giacobini né i reazionari, come Joseph de Maistre. Non va dimenticato che, nel 1789, fu invitato personalmente a Parigi da Mirabeau e che vi fu ben accolto dai Girondini e dagli altri moderati. Fu legato, in particolare, all'abate di Sieyès, del quale rimase amico per tutta la vita. Nella loro corrispondenza, i due si confrontavano regolarmente riguardo alle rispettive opinioni politiche. In occasione del suo secondo viaggio a Parigi, nel 1797, e nel corso del terzo, nel 1800, Humboldt rinnovò i legami con la "Francia liberale" e in particolare con gli Ideologi¹⁰.

Subito dopo aver terminato i *Pensieri sulle costituzioni*, Humboldt inizia a scrivere il *Saggio*. Dal punto di vista filosofico, il libro non andava proprio nella direzione degli scritti della "Scuola di Göttingen", poiché l'argomentazione non era fondata sull'empirismo e sull'utilitarismo delle regole, prevalenti fra i membri della Scuola: in senso stretto, non si potrebbe dunque annoverare Humboldt tra i suoi rappresentanti. Tuttavia, benché le sue idee sullo Stato fossero abbastanza radicali – specialmente nel contesto tedesco – egli restò fedele, nella loro applicazione, al principio del riformismo, rifiutando le istanze rivoluzionarie; in questo senso, lo si può avvicinare alla maggior parte degli esponenti della «Scuola di Göttingen».

9. Trad. it. *Sul detto comune: "questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica"*, «Bollettino telematico di Filosofia Politica», 2005, reperibile all'indirizzo: <http://bfp.sp.unipi.it/classici/kantdc.html#id2461658>.

10. Sugli Idéologues, si veda *supra*, il capitolo di Ph. Nemo [N.d.C.].

Il *Saggio* di Humboldt difende un autentico liberalismo più di quanto non facessero i precedenti contributi di filosofi politici tedeschi. Altri autori possono aver integrato alcuni elementi liberali nel loro pensiero o essere stati dei precursori, ma l'opera di Humboldt è senza dubbio quella che meglio rappresenta l'essenza stessa del liberalismo tedesco.

Naturalmente, anche i membri della vecchia scuola del diritto naturale, come Pufendorf e altri, hanno sempre ritenuto che lo Stato e l'ordine politico dovessero essere limitati dal diritto. Ma si è liberali solo se si crede che l'individuo e la sfera individuale siano il pilastro morale che sostiene e legittima l'ideale sociale e l'ordine politico. È proprio quanto affermava John Locke, quando identificò nella vita, nella proprietà e nel principio di autonomia individuale le basi della teoria del governo civile; è questo che fa del *Trattato sul governo civile* un grande classico del liberalismo. Il *Saggio* di Humboldt adotta lo stesso approccio individualista, ma con un tocco personale nuovo.

Nel passaggio più famoso dell'opera, Humboldt scrive:

Il vero fine dell'uomo, assegnatogli dalla ragione eterna, è lo sviluppo più ampio e compiuto di tutte le sue facoltà. Ma questo sviluppo richiede, oltre alla libertà, la varietà delle situazioni. L'uomo il più libero e indipendente si svilupperà tanto più incompiutamente quanto più uniformi saranno le sue condizioni di vita¹¹.

Questo passo contiene alcune affermazioni filosofiche molto complesse e forse contraddittorie al punto che talvolta gli esperti tendono a far passare Humboldt per un critico romantico dell'Illuminismo. Ma anche se si possono trovare tracce di romanticismo nel suo pensiero, Humboldt tenta sempre di conciliarle con lo spirito illuminista. Nel passaggio citato, è chiaro che «lo sviluppo armonioso» dell'individuo si verifica grazie alla libertà, e questa è un'affermazione della ragione. La prima tesi è quasi certamente ispirata a Kant, che Humboldt aveva studiato approfonditamente a Göttingen e riguardo al quale scrive nel *Saggio* che «il suo pensiero ha una profondità mai superata»¹².

Tuttavia, si riscontrano anche alcune tendenze evidentemente non kantiane, quando egli parla del «più armonioso sviluppo delle forze dell'uomo in un tutto coerente». Agli occhi dei moderni, influenzati dal kantismo, Humboldt potrebbe essere sospettato di aristotelismo e di essenzialismo. Questa critica sarebbe, però, alquanto ingiusta e, soprattutto, porterebbe ad un grave fraintendimento delle intenzioni del filosofo. Se Humboldt è un

11. Wilhelm von Humboldt, *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, cit., p. 11.

12. *Ivi*, p. 86, nota 1.

essenzialista, lo è in un senso molto differente da quello aristotelico, così differente che, tra i due, vi è addirittura una rivoluzione.

Aristotele e i suoi discepoli collocano il generale prima dell'individuale: un determinato individuo raggiunge la propria perfezione solo avvicinandosi ad un'«essenza» generica o conformandosi ad una definizione generale. Non è questa l'idea di Humboldt. Lo «sviluppo armonioso» di cui egli parla non è quello dell'uomo o dell'umanità in generale, ma quello dell'individuo in quanto individuo: riguarda cioè la pura individualità. Qui, Humboldt è certamente influenzato dal romanticismo di Rousseau, di Goethe e soprattutto di Schiller, al quale, viceversa, ispirò gli *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*¹³ del 1795.

Lo «sviluppo armonioso» si raggiunge attraverso quella che Humboldt chiama *Bildung*, parola quasi intraducibile. Nel contesto humboldtiano, la si rende abitualmente con «autoformazione», ma tale espressione, benché sia la migliore a disposizione, non arriva a cogliere tutte le sfumature del vocabolo tedesco, che suggerisce la cultura e la formazione di una personalità distinta. Humboldt deve tale approccio estremamente soggettivista a Rousseau, di cui ammirava i lavori pedagogici, rifiutandone però ovviamente la filosofia politica. Da qui, ciò che egli afferma nel *Saggio*:

Quando la finiremo dunque di badare alle conseguenze e non alle cause che le determinano? Quando verrà un nuovo Rousseau che farà per la legislazione quello che Rousseau fece per l'educazione? Che insegnamenti a prendere in esame non i risultati esterni e materiali, ma la natura stessa dell'individuo umano?¹⁴

Questa visione differenzia Humboldt dai precedenti pensatori liberali dell'educazione, come Locke. Questi credeva ancora alle finalità «esterne» dell'educazione, che, a suo avviso, aveva essenzialmente il compito di preparare un *gentleman* ad assolvere i suoi doveri pubblici. Da questo punto di vista, Humboldt, più di Locke, rompeva con Aristotele e con la sua definizione dell'uomo come «animale politico». L'impegno politico, per Humboldt, era solamente una parte dello sviluppo individuale e a quest'ultimo era subordinato; non era quindi il fine supremo che doveva prevalere sui fini dell'individuo.

Questo puro individualismo romantico avrebbe potuto diventare brutalmente rivoluzionario, come lo era divenuto quello di Rousseau. Invece,

13. Trad. it. *L'educazione estetica dell'uomo: una serie di lettere*, Bompiani, Milano 2007.

14. Wilhelm von Humboldt, *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, cit., pp. 74-75.

Humboldt – che, come si è visto, nutriva un certo timore per le rivoluzioni – riuscì ad evitare queste pericolose derive.

La *Bildung* di Humboldt mira allo sviluppo interiore e all'armonia, ma in un senso che sfugge ad ogni chiara definizione. Pertanto, egli non è affatto un essenzialista nel senso aristotelico del termine, nemmeno in una versione individualistica. Ciò che ha in mente è un processo aperto nel tempo e nello spazio. Come dice Clemens Menze, uno dei principali studiosi tedeschi di Humboldt:

L'autoformazione non persegue uno scopo preciso (*Zweck*), ma cerca di sviluppare le opportunità dell'uomo nel suo complesso, senza un fine determinato (*Zweckmäßigkeit ohne bestimmten Zweck*)¹⁵.

La *Bildung*, per sua stessa natura, non viene mai raggiunta. Il fine cui tende rimane sempre indefinito e irraggiungibile. Essa può dunque solo continuare a svilupparsi, ripartendo ogni volta dallo stadio cui è pervenuta, e così per sempre. È interagendo con il mondo ed evolvendosi con questo che lo sviluppo trova la sua concretezza, mentre l'utopia trascende radicalmente la realtà e porta dunque solo a vuote astrazioni. Ma, d'altra parte, questo processo deve comportare un superamento ed un miglioramento rispetto allo *status quo*, perché accettare il mondo così com'è, senza sfruttare al massimo l'esperienza del mondo per autoeducarsi, non potrebbe che condurre all'autoalienazione (*Entfremdung*). È quanto accadrebbe, ad esempio, se l'educazione mirasse solo alla formazione professionale.

Così, la vera *Bildung* non è rivoluzionaria ma evolutiva, se questo termine è correttamente inteso. Per molti aspetti, la concezione di Humboldt è molto moderna e fa pensare ad Hayek. In effetti, non va dimenticato che i suoi interessi accademici, al di là della filosofia politica, lo portavano a riflettere sui fenomeni evolutivi. L'apprendimento consiste nello scoprire e nel comprendere delle regole. Questa idea appare chiaramente nei lavori linguistici di Humboldt, quelli che gli valgono la reputazione che ha conservato fino ai giorni nostri. Egli non fu infatti solo un conoscitore, in virtù dei suoi studi classici, delle lingue europee antiche, ma anche uno dei maggiori linguisti della sua epoca, come testimonia il libro del 1828 *Über die Sprachen der Südseeinseln* (Sulle lingue dei mari del sud). La sua opera è tuttora apprezzata e spesso citata da autorevoli linguisti contemporanei, come, ad esempio, Noam Chomsky. Si ritiene sia stato il primo linguista a comprendere che

15. Clemens Menze, *Denker der Freiheit, Wilhelm von Humboldt*, Comdok, Sankt Augustin 1993, p. 29.

il linguaggio umano è un sistema governato da regole e non un semplice insieme di parole e frasi associate a significati. Esiste dunque, nell'evoluzione delle lingue, un processo simile a quello che si verifica nell'educazione. «L'uomo è tale solo per il suo linguaggio» dirà più tardi Humboldt¹⁶. È vero che il linguaggio, o meglio la capacità di parlare, non è un'invenzione, ma un dono della natura. Tuttavia, l'evoluzione di una lingua non è interamente preordinata dalla natura, ma viene invece determinata dall'uomo, mediante una continua interazione fra tradizione e innovazioni individuali.

Anche da questo si comprende perché, politicamente, Humboldt è un riformista e non un rivoluzionario¹⁷. Come l'umanità non può inventare o creare deliberatamente dal nulla un linguaggio, che invece si sviluppa nel corso di una lunga evoluzione, così non può inventare o creare deliberatamente una società e uno Stato liberi e civilizzati. In entrambi i casi, quando si pretende di ignorare il processo evolutivo, l'esito delle illusioni degli inventori costruttivisti sarà inevitabilmente il primitivismo e il semplicismo.

Da un lato, questa concezione evoluzionista frustra i sogni rivoluzionari dei discepoli di Rousseau. D'altra parte, non conduce nemmeno al mero conservatorismo. Humboldt riconcilia in maniera sorprendente, con l'aiuto di una teoria assai coerente, il riformismo evolutivo col radicalismo delle sue idee sullo Stato.

L'uomo, egli dice, non può vivere da solo. Per assicurarsi la sopravvivenza e lo sviluppo del proprio "io", deve impegnarsi con e nel mondo. I suoi progressi non scaturiscono dal nulla: per progredire, deve fare i conti con il mondo. D'altronde, affinché l'uomo possa perseguire il proprio fine – cioè lo sviluppo individuale attraverso un processo aperto – occorre anche che, nell'ambito della società, sia effettivamente possibile l'autoformazione. Questa autoformazione o *Bildung*, deve essere uno «sviluppo armonioso», e quindi non può essere un processo forzato, ma volontariamente scelto da coloro che vi cooperano. Humboldt è un individualista, ma non è in alcun modo un "atomista". Nel processo di autoformazione, si impara e ci si innalza fino al livello in cui ci si può effettivamente istruire da sé in maniera volontaria. Imporre un nuovo ordine «libero» tramite l'azione organizzata dello Stato, quando non vi sia stata una sufficiente maturazione culturale, di solito non fa che peggiorare le cose ed ostacolare il processo di autoformazione. D'al-

16. *Schriften*, p. 329.

17. Le traduzioni moderne, inglesi o francesi, del libro di Humboldt hanno come titolo *I limiti dell'attività dello Stato*. Questo accentua forse troppo il lato radicale del pensiero dell'autore. Il titolo originale tedesco scelto da Humboldt è più cauto e molto meno dogmatico: *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, il cui significato letterale è "Idee per tentare di determinare i limiti dell'efficacia dello Stato".

tra parte, tentare di accelerare questa maturazione tramite l'azione forzata dello Stato conduce necessariamente all'uniformità – esattamente ciò che Humboldt teme di più. L'uomo auto-formato di cui egli parla non ha nulla a che vedere con l'“uomo nuovo” immaginato dai marxisti e dagli altri politici utopisti, i quali credono che uno Stato rivoluzionario finalmente realizzato sia la condizione necessaria per fabbricare, con la forza, un essere umano perfettamente educato. Lo Stato, quindi, non solo deve rispettare le condizioni che rendono possibile il processo libero e aperto della *Bildung*, ma deve anch'esso evolversi secondo un processo aperto che corrisponda all'armonioso sviluppo interiore degli individui che lo compongono.

Humboldt conclude infine che la sola forma di Stato compatibile con il massimo dispiegarsi dell'autoformazione è uno *Stato minimo*, che si limiti a garantire la libertà personale contro qualsiasi aggressione. Lo Stato non deve preoccuparsi del benessere delle persone, ma lasciare che queste se ne preoccupino da sole in maniera spontanea, secondo la propria buona volontà. Inoltre, deve essere neutrale e tollerante in materia di religione¹⁸. Lo Stato, poi, non deve impegnarsi direttamente nell'istruzione: la sua azione, infatti, privilegia l'uniformità, deleteria per l'educazione. I cittadini devono poter creare le proprie istituzioni e organizzarsi da sé; ogni organizzazione “verticale” è un male.

Humboldt stesso mise in pratica ciò che raccomandava. La sua autoformazione, dopo gli studi a Göttingen, si svolse in modo conforme a ciò che aveva sostenuto nel *Saggio*. Essa ebbe luogo, come da lui propugnato nei suoi scritti, nel contesto di una rete di associazioni volontarie. Divenne infatti membro abituale del “salotto” di Henriette Herz, un'intellettuale ebrea di primo piano e, grazie alla sua futura moglie Caroline von Dacheroden (che avrebbe sposato nel 1791), conobbe Friedrich Schiller, forse il maggiore

18. Humboldt conservò queste idee in favore della tolleranza religiosa per tutta la sua vita, come testimonia chiaramente il suo celebre scritto del 1809, *Über den Entwurf zu einer neuen Konstitution für die Juden* (Note su un nuovo *status* degli ebrei). In questo testo, Humboldt si dichiarava a favore della totale emancipazione degli Ebrei. Nel *Saggio*, aveva già affermato: «tutto ciò che si riferisce alla religione esula dai limiti dell'azione dello Stato» (trad. it. p. 77). Humboldt non ha mai nemmeno fatto proprie le attitudini antireligiose di molti illuministi francesi, le quali sono spesso degenerare nell'intolleranza verso la religione in quanto tale. Egli credeva che la religione potesse e dovesse svolgere un ruolo cruciale nell'autoformazione individuale, ma ammetteva che un ateo potesse comunque costruirsi una personalità morale. «Quanto più l'uomo è libero, tanto più la sua personalità si fortifica ed aumenta il suo amore verso gli altri. E nulla conduce alla divinità più dell'amore volontariamente accordato; e nulla rende l'assenza della divinità meno pericolosa per la morale dell'originalità, che basta a se stessa e trova in sé il suo limite.» (*ibidem*; trad. it. p. 76). Perciò la posizione di Humboldt in materia di tolleranza religiosa va molto al di là di quella dei liberali classici come John Locke, il quale rifiutava di tollerare l'ateismo.

romantico tedesco dopo Goethe. Dopo ripetuti incontri con Schiller a Weimar e a Jena, Humboldt avrebbe intrattenuto con lui una corrispondenza regolare. Più tardi, sarebbe divenuto amico anche di Goethe.

Benché Humboldt condividesse l'idea di Rousseau secondo cui l'educazione deve essere incentrata sull'individuo e sui suoi talenti e non sul raggiungimento di determinati ranghi e *status* sociali, non si può tacere il fatto che raccomandasse, in concreto, una formazione molto aristocratica, ad esempio in materia di lingue classiche e di cultura generale – una formazione, cioè, adatta ad un uomo ricco e che disponga di molto tempo libero. Questo aspetto, tuttavia, non è centrale nella sua opera. L'idea di un'autoformazione volontaria è universale e può – e deve – applicarsi a partire da dove è più necessaria, ossia presso le classi poco istruite. John Stuart Mill, che (lo vedremo presto) subì l'influenza di Humboldt, colse molto bene questo punto. Nella sua opera classica *On liberty*, Mill sosteneva che, in una società non aristocratica in cui governa l'opinione pubblica, esiste il particolare rischio che la «mediocrità collettiva»¹⁹ diventi la forza dominante: l'educazione permette di combattere appunto questa forza.

Questa idea di autoformazione fu rilanciata e messa in pratica dai liberali tedeschi nel corso del diciannovesimo secolo, specialmente dopo la tardiva, ma molto acclamata, pubblicazione del *Saggio*. Il movimento cooperativo (*Genossenschaften*) fondato dal liberale radicale Hermann Schulze-Delitzsch ne è un buon esempio, così come le molte «società di educazione dei lavoratori» (*Arbeiterbildungsvereine*), che fecero la loro comparsa a partire dalla metà del secolo. Non si deve perciò ridurre Humboldt alla sua attività di riformatore del sistema educativo statale. Col tempo, egli è purtroppo divenuto un pensatore classico, che sembra non appartenere ormai più ad alcun ambito ideologico, e nessuno oggi pare ricordarsi del radicalismo profondamente liberale del *Saggio*. I contemporanei, testimoni della prima pubblicazione del libro, colsero invece appieno il senso di tale radicalismo. E, ancora nel 1851, mentre ci si sarebbe potuti aspettare che un libro uscito una sessantina di anni prima non attraesse più i lettori, il pubblico diede prova di un grande interesse nei suoi confronti²⁰.

Uno degli autori che condivise più sinceramente tale entusiasmo nei confronti di Humboldt fu il filosofo inglese John Stuart Mill. Il suo celebre saggio *On Liberty* (1859) è forse uno dei più noti classici del liberalismo.

19. John Stuart Mill, *On Liberty and other Essays*, a cura di J. Gray, Oxford University Press, Oxford 1991, p. 73 (trad. it. *Sulla libertà*, Roma, Il Saggiatore, Milano 2009, p. 90).

20. Più o meno nello stesso periodo uscì la prima seria e completa biografia di Humboldt in lingua inglese: Juliette Bauer, *Life of Wilhelm von Humboldt*, Ingram, Cooke, & Co, Londra 1852.

L'argomentazione di Mill in favore della libertà di pensiero, d'espressione e d'azione ha incontrato un consenso vastissimo. Meno noto è invece il fatto che Mill si riferisse costantemente a Humboldt come proprio ispiratore e precursore intellettuale.

Mill iniziò a scrivere *On Liberty* nel 1854, quando l'opera di Humboldt era appena stata pubblicata in inglese, suscitando un certo clamore²¹. Fu la lettura di Humboldt a spingere Mill a scrivere il suo saggio? La questione è aperta. In ogni caso, i frequenti riferimenti espliciti al filosofo tedesco suggeriscono una stretta connessione. Nella sua *Autobiography*, Mill scrive:

l'unico autore che mi aveva preceduto [...] per il quale ritenni opportuno dire qualcosa fu Humboldt²².

Egli vi si riferisce come ad una fonte normativa: lo cita in tutti i suoi libri, sia letteralmente, sia parafrasandolo. In *On Liberty*, dice:

Pochi, al di fuori della Germania, riescono a comprendere il significato della dottrina a cui Wilhelm von Humboldt, studioso e uomo politico eminente, dedicò un trattato²³.

A dire il vero, Mill interpreta Humboldt attraverso la propria personale griglia di lettura utilitaristica. L'individualità è «uno degli elementi essenziali del bene comune»²⁴ ed è utile al progresso sociale, come lo è la diversità dei talenti. Mill non condivide gli aspetti più metafisici della teleologia neo-umanista di Humboldt, e non comprende la teoria in una certa misura estetica della politica che la sottende. Si può dire, tuttavia, che la lettura del libro di Humboldt abbia fatto evolvere Mill verso un genere di utilitarismo meno meccanicistico e ingenuo di quello che aveva appreso da suo padre James Mill o da Jeremy Bentham.

Occorre infine ricordare che la pubblicazione del trattato di Humboldt ebbe una certa influenza anche sugli intellettuali francesi, come ad esempio Édouard Laboulaye, che vi si riferì nel suo libro del 1860, *L'État et ses limites*.

Mentre nei Paesi stranieri in cui era stato divulgato il *Saggio*, Humboldt era chiaramente percepito come il fedele e radicale portavoce del primo

21. Wilhelm von Humboldt, *The Sphere and Duties of Government*, a cura di J. Coulthard, John Chapman, Londra 1854.

22. Trad. it. *Autobiografia*, Laterza, Roma-Bari 1976, p. 199.

23. John Stuart Mill, *On Liberty*, cit., p. 64 (trad. it. p. 83).

24. *Ibidem*.

liberalismo tedesco, in Germania la sua reputazione fu un po' differente, per due ragioni: la prima riguarda il suo ruolo attivo in politica, l'altra il suo pensiero politico.

Può essere sorprendente che l'autore di un trattato tanto antistatalista come il *Saggio* abbia vissuto la maggior parte della propria carriera al servizio del governo prussiano. In particolare, dal 1810 al 1813, Humboldt fu il capo della diplomazia prussiana a Vienna; fu poi uno dei principali negoziatori sia prima sia dopo la disfatta di Napoleone, e fu anche in carica a Londra. Nel 1819, divenne Ministro per gli Affari di Stato²⁵. Tuttavia, egli è oggi conosciuto in Germania soprattutto per essere stato brevemente Ministro della Pubblica Istruzione, nel 1809. Dopo Stein, fu forse il principale rappresentante del governo riformista al tempo della guerra con Napoleone. Il fallimento della Prussia di fronte a Bonaparte aveva, infatti, reso necessaria una profonda riforma dello Stato, peraltro attesa da molto tempo. In questa occasione, si mise in luce una particolare corrente del liberalismo, dallo stile tipicamente prussiano. È il «liberalismo dei funzionari» (*Beamten-Liberalismus*), cosiddetto poiché alcuni illuminati alti funzionari pubblici prussiani cercarono di introdurre qualche riforma liberale e modernizzatrice, benché in maniera autoritaria.

Occupandosi di educazione, Humboldt intraprese, in questo campo, un'opera riformatrice che doveva rivelarsi notevolmente efficace e durevole. La filosofia di tali provvedimenti può essere chiamata "organica". Egli creò in tutto il Paese un sistema scolastico strutturato su più livelli. Ogni livello era concepito per permettere ad ognuno, indipendentemente dalla sua origine sociale, di costruire da sé la propria educazione e di arrivare al "più alto e armonioso sviluppo". Vi era un insegnamento elementare che impartiva i saperi di base, un liceo (*Gymnasium*) come elemento centrale del sistema e, infine, l'istituzione a cui il liceo preparava, l'università. Questa doveva rendere possibile il raggiungimento di una quasi-perfezione umana. L'università non era concepita come una sorta di «formazione professionale superiore», ma doveva promuovere un'educazione intellettuale universale che superasse ogni specializzazione troppo ristretta. Questo sistema sarebbe rimasto in vigore fino al ventesimo secolo inoltrato, quando il Sessantotto ne avrebbe demolito l'essenza.

È quest'opera, senza dubbio grandiosa, che, del tutto naturalmente, ha nutrito in Germania la reputazione e il destino postumo di Humboldt. Tale

25. Vale a dire responsabile degli Stati generali della Prussia, che esistevano ancora all'inizio del diciannovesimo secolo, ma avevano perduto la maggior parte del loro potere dal diciottesimo. L'incarico di Humboldt era dunque ampiamente onorifico.

reputazione, tuttavia, è troppo ristretta e non rende giustizia al liberalismo radicale che Humboldt aveva precedentemente incarnato. Di fatto, si sono spesso voluti far passare i suoi primi scritti, come il *Saggio*, per errori di gioventù. Un politico riformatore e liberale, Wilhelm Ohr, riflette questo atteggiamento predominante nel 1910, quando scrive, a proposito dell'opinione corrente sul *Saggio*, quanto segue.

Considerando l'immenso compito che si sono attribuiti gli Stati moderni in materia culturale ed educativa, è facile stigmatizzare Humboldt come un individualista ottuso e un "manchesteriano". Ma l'idea di base del suo libro, ossia che lo Stato non è un fine in sé, bensì uno strumento che permette il migliore sviluppo umano possibile, è vera ed è, ancora oggi, il punto di partenza per qualsiasi pensiero liberale in materia di teoria dello Stato²⁶.

Si deve dunque stabilire se Humboldt abbia cambiato idea col tempo o, in altre parole, se l'ultimo Humboldt, il riformatore dello Stato, sia ancora un liberale classico. Molti autori hanno dubitato della sua coerenza²⁷, ma potrebbero avere torto: gran parte della sua azione come alto funzionario e come ministro mostra infatti che egli aveva conservato forti convinzioni liberali. Per tutta la sua vita, egli intratteneva contatti con i liberali, soprattutto in Francia (Paese che visitò di nuovo nel 1797), e rimase sempre politicamente vicino a *idéologues* come Benjamin Constant o Madame de Staël. Pur senza più dedicarsi ad opere puramente filosofiche di argomento politico, redasse molti opuscoli per sostenere la necessità di una nuova Costituzione in Prussia. Citiamo, in particolare, la sua *Denkschrift über die Deutsche Verfassung* ("Memorandum sulla Costituzione tedesca") del 1813, nel quale egli prova a concepire un sistema di garanzie, sia rispetto al carattere arbitrario del governo monarchico, sia contro l'instabilità della democrazia, dopo aver molto discusso di tali questioni con i suoi sodali liberali, in particolare con l'abate Sieyès e il barone von Stein. In questo testo, Humboldt sostiene che, in una futura Germania unificata,

la libertà [sarà] la base di tutti i benefici che un tedesco potrà ottenere dall'unificazione del Paese per la sua esistenza individuale²⁸.

26. Wilhelm Ohr, *Der Liberalismus als geschichtliche Erscheinung* in L. Nelson, W. Bossuet, E. Cahn, W. Ohr, *Was ist liberal?* Buchhandlung Nationalverein, Monaco 1910, p. 105.

27. Si veda, per esempio, Paul Sweet, *Wilhelm von Humboldt, A Biography*, 2 voll., Ohio State University Press, Columbus 1978, vol. 1, p. 108.

28. Wilhelm von Humboldt, *Werke in 5 Bänden*, a cura di A. Flitner e K. Giel, 6^a ed., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, IV, p. 320.

A quel tempo, la libertà era dunque ancora in testa all'elenco delle sue priorità ed egli continuava a concepirla in un contesto evolutivo. Ne seguiva, logicamente, che uno Stato tedesco unificato dovesse essere il più possibile decentralizzato: la sua idea era in effetti quella della confederazione, in contrapposizione con l'ipotesi di uno Stato federale unificato. Solo la prima formula, infatti, sarebbe stata in armonia con la diversità culturale e politica della Germania:

Una tale diversità è non solo priva di inconvenienti, ma è anche necessaria se si vuole avvicinare sufficientemente la costituzione di ogni *Land* alle peculiarità del suo carattere nazionale²⁹.

Il progetto della costituzione tedesca fu rifiutato dai monarchici conservatori, al potere dopo il 1810, e non vide quindi mai la luce. La futura battaglia per l'unificazione fu così lasciata ad altri liberali, sostenitori di un ben maggiore centralismo.

Se Humboldt poteva accontentarsi anche di una realizzazione lenta e incompleta delle riforme da lui proposte, non accettava però passi indietro o deviazioni rispetto al fine liberale ultimo. Per questo motivo, i suoi rapporti con i governi che servì furono sempre tesi. Humboldt si dimise dal Ministero dell'Istruzione pubblica nel 1810, dopo soli sedici mesi, perché non era stato autorizzato a realizzare riforme più profonde. Nel 1819, abbandonò definitivamente la vita pubblica (e si tenne lontano dalla politica fino alla morte, nel 1835), per protesta contro i "Decreti di Karlsberg" di Metternich, che rafforzavano la censura sulla stampa³⁰. Non è certo l'atteggiamento di un sostenitore incondizionato dello Stato, ma piuttosto quello di uno spirito critico e liberale.

In realtà, si può senz'altro dire che il riformismo del 1809 fosse in buona parte anticipato e teorizzato nel *Saggio*. Come ho già sottolineato, il carattere antirivoluzionario della sua opera, che è per altri aspetti molto radicale, è stato spesso sopravvalutato. L'opera additava una strategia per attuare riforme che fossero in accordo con lo stadio attuale dello sviluppo culturale, senza mai perdere di vista gli scopi liberali: è appunto questo il programma che Humboldt avrebbe perseguito come ministro.

Si deve inoltre tenere presente in quale stato si trovasse l'istruzione prima di tali riforme. Quando, nel 1809, si unì al governo riformatore, il filosofo sostenne la soppressione delle scuole militari (*Kadettenhäuser*) e

29. *Ibidem* p. 317.

30. Si veda *supra*, [N.d.C.].

la chiusura di quelle riservate alla nobiltà. Si oppose inoltre alla creazione di scuole speciali intermedie per i giovani poco interessati agli studi o sprovvisti dei mezzi finanziari necessari per intraprendere gli studi superiori. Desiderava infatti che le scuole tedesche fossero luoghi in cui studenti molto diversi tra loro potessero lavorare insieme, senza che lo Stato istituisse tra loro barriere artificiali. Soprattutto, constatando di non poter privatizzare le università, fece quantomeno in modo che esse godessero di una notevole autonomia accademica e culturale. Il principale compito dello Stato, scriveva nel 1810, è quello di preservare la «libertà di agire» delle università³¹. Tentò, dunque, di trovare una formula grazie alla quale il governo potesse avere una qualche influenza sulle università, ma senza la prerogativa di controllarne i programmi o di dirigerne le attività di ricerca. Così, nel 1809, poté affermare, in perfetta continuità con ciò che aveva sostenuto in precedenza:

Lo Stato è un'istituzione votata non all'istruzione, ma al diritto³².

In effetti, una delle cause del declino dell'università prima delle riforme di Humboldt erano i continui interventi del re negli affari accademici, di solito per conto di cricche religiose o filosofiche. Nel 1809, le università prussiane erano in uno stato di autentica decomposizione³³. In questo contesto, se pure l'autonomia e il decentramento non erano soluzioni perfette, esse costituivano – anche nella logica antistatalista del *Saggio* – un enorme passo in avanti nella giusta direzione. In ogni caso, tali riforme non realizzarono mai, e non ebbero mai l'intenzione di realizzare, un monopolio statale nel campo dell'educazione. L'istruzione domestica continuò a essere autorizzata (fu abolita solo negli anni Venti del secolo scorso) e Humboldt sostenne sempre che la parte più importante della formazione di una persona deve avere luogo all'esterno del sistema scolastico – ovvero nella sfera privata e nell'ambito delle associazioni volontarie. Infine, non si deve dimenticare che Humboldt si dimise dall'incarico di ministro dopo soli sedici mesi; una vasta parte del suo programma è stata dunque realizzata da successori decisamente meno liberali di lui.

31. Wilhelm von Humboldt, *Schriften, op. cit.*, p. 304.

32. Wilhelm von Humboldt, *Werke in 5 Bänden, cit.*, iv, p. 98.

33. Per una breve introduzione, si veda Hans Vorländer, *Humboldt und die Universitätsreform heute. Eine Erinnerung in polemischer Absicht*, in Graf Otto Lambsdorff, *Die Bildung der Individualität ist der letzte Zweck. Wilhelm von Humboldt-heute?*, Liberal-Verl., Berlino 2003, p. 14 e ss.

In conclusione, non è possibile considerare le riforme del 1809 contrarie alle convinzioni liberali di Humboldt, o una prova della sua incoerenza intellettuale. Visto il destino che esse hanno avuto in Germania, si può però comprendere come esse abbiano guadagnato al loro autore una reputazione di riformatore dello Stato, più che di liberale antistatalista.

Esiste forse un'altra ragione per tale reputazione, inerente questa volta alla sua opera intellettuale. Il *Saggio* non è di facile lettura e le argomentazioni che vi sono sviluppate sono al tempo stesso complesse ed equilibrate. Se non si tiene conto di questa complessità, l'assioma di base del *Saggio* può dare luogo, e spesso lo ha fatto, a contraddizioni ed abusi. In teoria, il concetto humboldtiano di autoformazione può essere infatti disgiunto da qualsiasi intuizione liberale. La maggior parte delle odierne politiche neo-marxiste, per esempio, interpretano questo concetto nel senso dei diritti "positivi" garantiti dallo Stato assistenziale: lo Stato, si dice, deve fornire i mezzi materiali necessari per permettere l'autorealizzazione.

Allo stesso modo, la seconda condizione dell'autorealizzazione, cioè la «varietà delle situazioni», può essere anch'essa disgiunta dalla libertà individuale, prestandosi così alla stessa deriva concettuale. Oggi, dopo il crollo del comunismo sovietico, nell'ambito del pensiero filo-statalista la questione della «diversità» culturale ha preso il posto di quella dell'egualitarismo. È diventata la parola d'ordine del movimento no-global contro il libero scambio. Diventa quindi legittimo chiedersi se la "varietà delle situazioni" sia così intimamente legata a quella della libertà. Non è forse la terrificante esperienza della schiavitù nel Gulag che ha fatto di Solgenitzin un grande scrittore? E il fatto invece di lavorare in un regime in cui vigono la libertà di contratto e il parlamentarismo non ha forse la tendenza a distruggere ogni eccellenza? Humboldt, naturalmente, si è reso conto di quest'ultima questione – possiamo definirla della "libertà senza varietà" – che infatti è divenuta uno dei principali problemi della sua riflessione sull'educazione.

Più deprecabile è il fatto che, almeno apparentemente, egli ammetta il famoso argomento per cui alcune forme estremamente violente di azione dello Stato (come nell'esempio di Solgenitzin e del Gulag) potrebbero contribuire in positivo allo sviluppo dell'umanità. Benché Humboldt, nel suo *Saggio*, si guardi bene dal legittimare la guerra (e ancor meno le guerre di aggressione), ne fornisce comunque una descrizione sorprendentemente positiva, come di qualcosa che può essere utile alla realizzazione dell'ideale educativo. Scriveva infatti:

A me sembra che la guerra sia uno dei fenomeni più salutari al progresso del genere umano, e con rinascimento la vedo scomparire a mano a mano dalla scena del mondo. Indubbiamente è un rimedio estremo, per cui ogni spirito attivo si

prova e ritempra lottando contro il pericolo, la fatica, le difficoltà; si muove per tutta una serie di gradazioni attraverso la vita umana e conferisce alla personalità umana quella forza e varietà, senza le quali la leggerezza è soltanto debolezza, e l'unità è il vuoto³⁴.

Se la si cala nel suo contesto, comunque, questa citazione perde molta della sua apparente brutalità. Humboldt era contrario agli eserciti permanenti, perché pensava che, anche in ambito militare, il successo educativo potesse essere raggiunto soltanto attraverso la cooperazione volontaria. È chiaro che, quando scrisse queste righe, non poteva immaginare i nostri moderni eserciti nazionali. Egli era piuttosto spinto dal suo entusiasmo per il mondo dell'antica Grecia, in cui la *polis* era, idealmente, una piccola comunità d'élite, con una minima separazione tra sfera pubblica e privata e poca distinzione tra affari civili e militari. In questa prospettiva, la *polis* era più un'associazione volontaria che uno Stato. Si tratta, peraltro, di una concezione meno irrealistica e immaginaria di quanto si potrebbe supporre. Fino alla metà del diciannovesimo secolo, i costituzionalisti tedeschi pensavano ancora che le comunità locali non avessero il carattere giuridico di frazioni di uno Stato. Di fatto, un giurista come Johann Caspar Bluntschli, un liberale della Germania meridionale, di origini svizzere, sostenne – nel suo libro del 1851 *Allgemeines Staatsrecht*³⁵ – che almeno le “comunità rurali” (*Landgemeinden*) non erano delle vere e proprie suddivisioni dello Stato, ma erano piuttosto fondate sul “principio di associazione cooperativa” (*genossenschaftliches Princip*). Nel mondo del vecchio Impero, che esisteva ancora nel 1792, quando Humboldt scrisse il *Saggio*, la difesa locale era molto spesso ancora organizzata dai cittadini stessi. Dunque, nel 1792, era ancora possibile considerare la difesa contro un'aggressione straniera (necessaria anche in uno Stato minimo!) una questione di responsabilità personale e, dunque, un elemento essenziale dello sviluppo personale.

Al contrario, è vero che, nel contesto di un grande Stato nazionale con un esercito centralizzato basato sulla coscrizione obbligatoria, passaggi come quello che abbiamo citato equivalgono ad approvare alcune tendenze militaristiche intrinseche allo Stato. Ma Humboldt avrebbe chiaramente e con forza rifiutato tali tendenze. Più tardi, in occasione delle guerre napoleoniche, comparve in Germania un nazionalismo di tipo aggressivo. Molti scrittori

34. Wilhelm von Humboldt, *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, cit., p. 45.

35. Johann Caspar Bluntschli: *Allgemeines Staatsrecht*, 4° ed., 2 voll., J.G. Cotta, Monaco 1868, II, p. 468 (trad. it. *Diritto pubblico generale*, in Id., *Dottrina dello Stato moderno*, Vallardi, Napoli 1879).

romantici avrebbero usato e abusato di una retorica bellicista simile a quella dispiegata qui da Humboldt; tra questi, il poeta Theodor Körner, autore del libro, pubblicato postumo, *Leyer und Schwerdt*³⁶, che morì eroicamente in una battaglia contro Napoleone, nel 1813, o Fichte, nei suoi *Reden an die deutsche Nation*³⁷, del 1808. Infatti, a quell'epoca, vi fu un grande cambiamento d'opinione nel movimento romantico: ci si allontanò dall'individualismo e si iniziò a preferire ad esso il collettivismo nazionalista. Si conservò il linguaggio entusiasta proprio del romanticismo, ma mutandone i concetti di base. La libertà, un tempo salutata come libertà individuale, fu sempre più confusa con la nozione collettivista di "libertà nazionale". Occorre però notare che Humboldt non adottò mai questa visione, rimanendo per tutta la vita un individualista. Ancora nel 1819, poteva scrivere, in un memorandum indirizzato a von Stein, che il compito ultimo di una costituzione era di garantire

1) la sicurezza personale dell'individuo, derivante dal principio della legalità; 2) la sicurezza della proprietà; 3) la libertà di coscienza; 4) la libertà di stampa³⁸.

Ossia né più né meno l'ideale che difendeva a partire dal *Saggio*.

Sopra, abbiamo cercato di dimostrare che l'immagine di Humboldt è stata in certa misura falsata e deformata a causa del modo in cui le sue idee romantiche sulla guerra e le sue riforme dell'istruzione statale sono state interpretate in Germania dopo la sua morte. Credo, però, che sia venuto il tempo di correggere questi errori. Se si riconosce la coerenza del pensiero di Humboldt, e il legame esistente tra il filosofo del *Saggio* e il politico delle grandi riforme del 1809, si può arrivare ad una visione più corretta ed equilibrata. E si può così riconoscere che Humboldt è stato sia un pensatore sia un funzionario, che ha maturato le proprie idee fondamentali in materia di filosofia politica sotto l'influenza dell'umanesimo illuminista e dei dibattiti sulla Rivoluzione francese, e che ha tentato di mettere in pratica queste idee nel miglior modo possibile. La ricezione successiva della sua opera non ci deve insomma ingannare su questo fatto indiscutibile: Humboldt è stato il principale rappresentante del primo liberalismo in Germania e forse persino, come ha affermato Friedrich August von Hayek, il «più grande filosofo tedesco della libertà»³⁹.

36. Trad. it. *Lira e spada*, Tip. Commerciale, Perugia 1930.

37. Trad. it. *Discorsi alla nazione tedesca*, Laterza, Roma-Bari 2005.

38. Wilhelm von Humboldt, *Werke in 5 Bänden*, cit., iv, p. 436 (trad. it. *Memoriale sulla Costituzione a rappresentanza di ordini per la Prussia*, in *Antologia degli scritti politici*, cit., p. 166).

39. Friedrich August von Hayek, *The Constitution of Liberty*, University of Chicago Press, Chicago 1960, p. 434 (trad. it. *La società libera*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, p. 141).

L'autentico liberalismo tedesco del diciannovesimo secolo

Nel presente contributo, chiameremo “liberalismo” la dottrina per cui la società – vale a dire l’ordine sociale, indipendentemente dallo Stato – è tendenzialmente capace di autogovernarsi, nei limiti dei diritti individuali garantiti; tali diritti sono, nella formulazione classica, il diritto alla vita, il diritto alla libertà, il diritto alla proprietà¹. Questa accezione del termine liberalismo è più vicina a quella del francese *libéralisme* che alla connotazione assunta da *liberalism* in Paesi anglosassoni come Stati Uniti, Canada e Gran Bretagna (ma anche in Germania e altrove). Da questo punto di vista, i Francesi sono rimasti fedeli al significato originario di *libéralisme*. Non è un caso che l’espressione francese “*laissez-faire*” sia utilizzata in tutto il mondo per indicare il libero funzionamento dell’economia. Credo che concepire il liberalismo come un sistema fondato sulle capacità di autoregolazione della società sia metodologicamente necessario, se si vuole, come scrive Anthony de Jasay, distinguere il liberalismo dalle altre ideologie². Ma non è questa la sede per approfondire tale argomento.

Negli ultimi anni, l’analisi critica del liberalismo ha conosciuto alcuni sviluppi molto interessanti. In primo luogo, gli interessi del mondo accademico – un tempo incentrati sul socialismo e, in particolare, sul marxismo – si sono significativamente orientati in direzione del liberalismo. Ciò a causa di alcuni eventi ben noti in politica internazionale, primo fra tutti il collasso dei regimi fondati sul “socialismo reale”, che ha portato riconoscere che la proprietà privata e la libertà d’impresa sono indispensabili alla crescita della ricchezza delle nazioni. In secondo luogo, si è sempre più consapevoli della stretta relazione esistente tra l’ideologia liberale e quello che viene chiamato il “miracolo europeo” – ossia il passaggio decisivo ad una crescita economica sostenuta, che

1. Si veda Ralph Raico, “Prolegomena to a History of Liberalism”, *Journal des Économistes et des Études Humaines*, vol. 3, n° 2/3, pp. 259-272.

2. Anthony de Jasay, *Choice, Contract, Consent: A Restatement of Liberalism*, Institute for Economic Affairs, Londra 1991, p. 119 (trad. it. *Scelta, contratto e consenso. Una nuova esposizione del liberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008).

ha caratterizzato l'Europa ed i suoi alleati nel mondo, Stati Uniti inclusi³. Dopo decenni di considerevoli sforzi dedicati a indagare minuziosamente la storia delle illusioni socialiste, gli studiosi sembrano cominciare a capire che è forse più utile analizzare con maggiore attenzione le basi istituzionali della nostra società e le idee che ne hanno accompagnato l'evoluzione. Infine, si prende atto del fatto che, al contrario di quanto si è a lungo ritenuto in Inghilterra e negli Stati Uniti, le idee liberali non sono mai state limitate ai soli Paesi anglofoni. Basti solo questo esempio: per molto tempo, l'unico pensatore liberale francese del diciannovesimo secolo ad essere ben noto era Alexis de Tocqueville. Nemmeno i maggiori studi sul pensiero politico moderno – come l'opera in due volumi di John Plamenatz, ricercatore ad Oxford⁴ – menzionano Benjamin Constant e solo di recente alcuni dei principali scritti politici di questo autore sono stati resi disponibili in lingua inglese⁵. E che dire dell'ingiustizia di cui sono stati vittime il gruppo del *Censeur européen* e uomini come Frédéric Bastiat, Gustave de Molinari o la miriade di altri autori gravitanti attorno al *Journal des économistes*? Eppure, proprio il *Journal*, pubblicato a Parigi per un secolo, fino al giugno 1940, e su cui hanno scritto generazioni di intellettuali, è stato la più importante rivista liberale mai data alle stampe.

Un altro esempio è fornito dal fatto che gli specialisti anglofoni dimostrano oggi un crescente interesse per la grande tradizione della Seconda Scolastica della fine del Cinquecento e dell'inizio del Seicento, che pose le fondamenta dell'economia moderna. Oltre all'analisi di questi autori, soprattutto spagnoli, fatta da Murray Rothbard nella sua storia del pensiero economico e ad alcuni altri lavori pionieristici, disponiamo oggi dell'opera di Alejandro Chafuen, dell'Atlas Foundation, che ha sottolineato la loro notevole importanza nel saggio *Faith and Liberty*⁶. Va anche citata la crescente attenzione nei confronti degli economisti liberali italiani della fine del diciannovesimo e dell'inizio del ventesimo secolo, i quali hanno anticipato le

3. Ralph Raico, "The theory of economic development and the 'European Miracle'", in P.J. Boettke (a cura di), *The Collapse of Development Planning*, New York University Press, New York 1994.

4. John Plamenatz, *Man and Society*, Longman, London 1963, 2 voll.

5. Benjamin Constant, *Political Writings*, ed. di Biancamaria Fontana, Cambridge University Press, Cambridge 1988. Sull'importanza di Constant nella storia del liberalismo, si veda Philippe Nemo, *Histoire des idées politiques aux temps modernes et contemporains*, Presses Universitaires de France, Paris 2002, pp. 620-669. (Si veda anche, *supra*, i capitoli di A. Laurent et Ph. Nemo [N.d.C.]).

6. Murray N. Rothbard, *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, vol. 1, *Economic Thought before Adam Smith*, Edward Elgar, Aldershot 1995, pp. 97-133; Alejandro A. Chafuen, *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics*, Lexington Books, Lanham, Maryland 2003.

teorie della scuola delle scelte pubbliche⁷. Diventa così sempre più evidente che alla costruzione del grande edificio della dottrina liberale hanno contribuito non soltanto britannici e americani, ma anche molti autori di altre nazionalità, tra i quali gli austriaci hanno senza dubbio un posto di rilievo.

Anche il liberalismo tedesco attira oggi un crescente interesse. Questa tradizione è stata troppo a lungo trascurata, soprattutto dopo quella che è stata considerata la sua ignominiosa disfatta, alla fine del periodo imperiale. Oswald Spengler parlava a nome della scuola nazionalista e autoritaria del suo tempo, quando scriveva:

Ci sono in Germania alcuni principî che sono detestati e godono di una cattiva reputazione; ma, sul suolo tedesco, soltanto il liberalismo è davvero deprecabile⁸.

Il disprezzo di Spengler fu condiviso da molte altre personalità politiche, un disprezzo proporzionale alla consistenza e all'aspetto «dottrinario» dei principî liberali adottati. Paul Kennedy, di Yale, parla

del puro veleno e del cieco odio che, in Germania, caratterizzavano molti attacchi nei confronti del *Manchestertum*⁹.

Il termine “manchesterismo” era un'etichetta abusiva, uno *Schmähwort*. Fu coniata da Ferdinand Lassalle, il fondatore del socialismo tedesco, come segnalava già nel 1870 Julius Faucher, uno dei leader del partito del libero scambio. Poi prese piede nella stampa conservatrice e alla fine, secondo Faucher, «è diventata l'alfa e l'omega della saggezza politica», anche per il governo prussiano¹⁰. Per decenni, è stata un cliché anche nella letteratura accademica, che si dovrebbe supporre neutrale dal punto di vista dei giudizi di valore. È ovvio che non si può equiparare il liberalismo tedesco al pensiero liberale francese. Ma, ad un attento esame, i suoi contributi politici e intellettuali risultano evidenti.

7. Su questo argomento, si veda il capitolo di Flavio Felice, *supra*.

8. Oswald Spengler, *Preussentum und Sozialismus*, C.H. Beck, Munich 1919, 1921, p. 33 (trad. it. *Prussianesimo e socialismo*, Edizioni di Ar, Padova 1994).

9. Paul Kennedy, *The Rise of the Anglo-German Antagonism, 1860-1914*, Allen & Unwin, London 1980, p. 152 (trad. it. *L'antagonismo anglo-tedesco*, Rizzoli, Milano 1993).

10. Citato in Ralph Raico, *Die Partei der Freiheit: Studien zur Geschichte des deutschen Liberalismus (Il partito della libertà: studi sulla storia del liberalismo tedesco)*, Lucius & Lucius, Stuttgart 1999, p. 29. Un resoconto e un riassunto di questo lavoro sono stati pubblicati da Joseph Stromberg in *The Independent review*, vol. 4, n° 4 (Spring, 2000), pp. 620-624, e sono ora disponibili, in inglese, sul web:

www.independent.org/tii/content/pubs/review/books/tir44_raico.html.

Molti storici, negli ultimi decenni, hanno parlato di un *Sonderweg* tedesco – di una via specifica o particolare di sviluppo storico. Quale che sia la portata euristica di tale concetto, senza dubbio se ne è abusato. Dopo tutto, la Germania non è la Russia. Della storia tedesca non si possono dimenticare le libere città medievali, la scolastica e l'insegnamento della dottrina del diritto naturale nelle università, il Rinascimento e la Riforma, la nascita della scienza moderna e, infine, l'eccezionale ruolo dell'Illuminismo nel diciottesimo secolo. Anche se i dodici anni dell'esperienza nazionalsocialista, con tutte le loro atrocità, sono stati traumatici, non dovrebbero far dimenticare che, prima di Hitler, la Germania aveva rappresentato per mille anni una parte fondamentale della civiltà occidentale.

1. LA NUOVA SCUOLA TEDESCA DEL DIRITTO NATURALE

Diethelm Klippel è un esperto di prim'ordine del liberalismo tedesco della fine del Settecento¹¹. Egli ha chiarito alcuni dei principali fattori che, in periodi diversi, hanno portato a parlare di un *Sonderweg* tedesco, che si prenda il termine in senso negativo o, come talvolta accade, positivo. In particolare, egli ha criticato con efficacia il punto di vista di Leonard Krieger, autore di uno studio sulle concezioni tedesche della libertà che ha avuto una grande influenza¹². Klippel si rammarica del fatto che il libro di Krieger contrapponga «una particolare attitudine tedesca nei confronti della libertà» ad una concezione occidentale (che l'autore lascia non definita). Ora, sostiene Klippel, a fianco dei pubblicisti e degli intellettuali influenzati dai fisiocratici francesi, è esistita nella Germania del diciottesimo secolo

una vasta corrente di idee democratiche e liberali, comprendente tutte le sfumature possibili.

A questo proposito, Klippel rivolge un'attenzione particolare alla nuova scuola tedesca del diritto naturale, che prese il posto della vecchia scuola assolutista incarnata dai discepoli di Christian Wolff. Influenzata da Kant quanto al metodo e filosoficamente ispirata a John Locke, questa nuova scuola sviluppò una teoria del primato della società civile nei confronti dello Stato, elaborò una concezione della proprietà privata, della libera impresa e della

11. Si veda R. Raico, *Die Partei der Freiheit*, op. cit., p. 15.

12. Leonard Krieger, *The German Idea of Freedom: The History of a Political Tradition*, University of Chicago Press, Chicago 1972.

concorrenza come essenza della società autoregolata, e promosse in generale l'idea che la società debba essere protetta dalle ingerenze statali.

Klippel sottolinea che, in materia di liberalismo economico, le tesi di questi studiosi erano «rivolte contro le prese di posizione strettamente giuridiche di alcune parti della borghesia». Essi rifiutavano «i monopoli e i privilegi delle manifatture e delle fabbriche», non meno dei privilegi giuridici delle corporazioni. Klippel pone qui l'accento su un aspetto del conflitto tra classi sociali sistematicamente trascurato dagli autori che si basano sulla concezione marxista della lotta di classe invece che su quella liberale. Si scopre così che, nel corso del diciannovesimo secolo, le idee di questa scuola del diritto naturale sono state totalmente eclissate da altre dottrine, in particolare da quella di Hegel.

2. JACOB MAUVILLON

Una figura chiave del liberalismo tedesco della fine del Settecento, che esercitò un'influenza troppo spesso sottovalutata sulla storia del liberalismo europeo in generale, è quella di Jakob Mauvillon, ugonotto di origine francese¹³. Fra i molti incarichi che ricoprì nella sua vita, relativamente breve ma molto attiva, vi fu quello di professore di scienze politiche a Brunswick. Benché sia abitualmente considerato un fisiocratico, egli in realtà prese a modello, per sviluppare la propria teoria economica, il grande Turgot, di cui tradusse e pubblicò le *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*¹⁴.

Mauvillon fu, in effetti, il più «dottrinario» degli autori francofilo dell'epoca: nessuno quanto lui ha sostenuto la dottrina del *laissez-faire* con tanta ideale coerenza, difendendo la privatizzazione dell'intero sistema educativo, dalle scuole primarie fino alle università, e predicando quella del sistema postale, come pure il finanziamento privato del clero. Egli era anche dell'idea che, se si fossero realizzate determinate condizioni ottimali, si sarebbero potuti privatizzare tutti gli organi dello Stato, compresi quelli finalizzati a garantire la sicurezza dei beni e degli individui.

Mauvillon fu un infaticabile propagandista della propria causa. È probabile che le sue idee avessero alla fine raggiunto la sfera degli alti funzionari di Berlino che, negli anni Novanta del diciottesimo secolo, prestarono una crescente attenzione alla questione della libertà – libertà «di possedere, di godere dei propri beni e di guadagnare denaro». Ma il principale vettore

13. Ralph Raico, *Die Partei der Freiheit*, cit., pp. 19-20.

14. Trad. it. *Riflessioni sulla formazione e la distribuzione delle ricchezze*, Editori Riuniti, Roma 1975.

di influenza di Mauvillon fu senza dubbio uno dei suoi amici, conosciuto vent'anni prima a Losanna e poi trasferitosi a Brunswick. Per lui, Mauvillon era tanto una figura paterna, quanto un mentore. Questo giovane amico era Benjamin Constant. Nella sua eccellente biografia di Constant, Kurt Kloocke arriva a dire che

È impossibile sovrastimare l'importanza di Mauvillon sull'evoluzione intellettuale di Constant¹⁵.

È da Mauvillon che Constant ha ereditato la propria idea della libertà come *libertà nei confronti dello Stato* e da lui ha desunto

l'esigenza di un riconoscimento senza compromessi della religione come elemento di base di una sfera di azione che sia emancipata dallo Stato.

Il sistema di concetti – libertà personale, regno del diritto, *laissez-faire* – che costituisce il cuore del liberalismo di Constant riflette perfettamente la filosofia politica di Mauvillon, ivi compresa l'assoluta necessità di liberare il sistema educativo da ogni coinvolgimento dello Stato.

Molte ragioni mi spingono ad insistere sull'influenza di Jakob Mauvillon sulla formazione del pensiero di Constant. Innanzitutto, tale influenza è di fatto sconosciuta, ma riveste un enorme interesse. Inoltre, essa mostra quanto la dottrina liberale fosse internazionale e come queste idee si fecondassero reciprocamente nel comune spazio culturale della civiltà occidentale. *Last but not least*, Constant è un autore di notevole importanza. Hayek sostiene che i grandi liberali del diciannovesimo secolo siano stati Tocqueville e Lord Acton; da parte mia, credo che, se si dovesse privilegiare *una* fonte del liberalismo nel corso del secolo, questa sarebbe piuttosto da identificare in Benjamin Constant.

3. DA WILHELM VON HUMBOLDT AL PARTITO DEL LIBERO SCAMBIO

L'illuminismo tedesco ha prodotto uno dei grandi classici del pensiero liberale, il *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*¹⁶ di Wilhelm von Humboldt. Hayek e Mises consideravano quest'opera la migliore espressione del liberalismo

15. Kurt Kloocke, *Benjamin Constant. Une Biographie Intellectuelle*, Droz, Ginevra 1984, p. 58. (Si veda anche, *supra*, il capitolo di Ph. Nemo su B. Constant [N.d.C.]).

16. Trad. it. Giuffrè, Milano 1965.

classico in lingua tedesca. Come per la filosofia politica di Immanuel Kant, si tratta di una reazione di principio al *Polizeistaat*, lo Stato assistenziale del diciottesimo secolo che era una componente fondamentale dell'assolutismo¹⁷.

A quel tempo, il liberalismo economico di Adam Smith, era penetrato nel mondo accademico tedesco, in particolare a Göttingen e a Königsberg, dove il suo principale interprete era Christoph Jakob Kraus, un grande amico di Kant. Gli accademici contribuirono in modo rilevante all'elaborazione del cosiddetto *Beamtenliberalismus* (il "liberalismo burocratico"), che promosse alcune riforme liberali, soprattutto in Prussia, al tempo di Hardenberg e di Stein. Data la fortuna delle idee liberali nella Germania settecentesca, perché in seguito la situazione è così cambiata? Perché nella cultura politica tedesca si è verificato un quasi totale rovesciamento d'opinione?

Una delle principali ragioni – forse addirittura *la* ragione – di tale mutamento risiede certamente nella storia politica e militare dell'epoca, marcata dal tentativo, da parte della Francia rivoluzionaria, di conquistare e governare l'intera Europa. I giacobini, che s'impadronirono del potere durante la Rivoluzione, tentarono di imporre le proprie idee in Europa con la forza delle armi. A loro avviso, i diritti dell'uomo, la sovranità del popolo, l'Illuminismo francese, così come l'odio per le antiche tradizioni e le credenze religiose dei popoli europei, dovevano essere imposti con metodi militari. A questo scopo, le armate francesi invasero, conquistarono e occuparono in maniera inarrestabile quasi tutta l'Europa. Era inevitabile che questo esercito invasore, portatore di un'ideologia straniera, producesse ostilità e resistenza e, di conseguenza, desse luogo ad una reazione nazionalista militante. È ciò che accadde in Russia e in Spagna, ma prima di tutto in Germania. L'individualismo, i diritti naturali, gli ideali universalistici dell'Illuminismo furono identificati con l'odiato invasore francese, che sottometteva e umiliava il popolo tedesco. Il fardello di tale identificazione ha pesato, da allora, sul liberalismo tedesco. Da una simile esperienza, si potrebbe ragionevolmente trarre una lezione: se volete diffondere le idee liberali in Paesi stranieri, nel lungo periodo l'*esempio* e la *persuasione* sono più efficaci dei fucili e delle bombe.

Nel corso degli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento, in Germania come in altri Paesi, si intensificò una già esplosiva crescita demografica. Ovunque si videro comparire i segni di una crescente povertà, di cui il sistema esistente, ancora largamente mercantilista, non riusciva a venire a capo¹⁸. È questo il contesto socio-economico in cui si colloca l'ascesa del *partito tedesco del*

17. Si veda, *supra*, il capitolo di D. Doering su Humboldt [N.d.C.].

18. Si veda Ralph Raico, *Die Partei der Freiheit*, cit., pp. 23-25 e la bibliografia ivi citata.

libero scambio. Il libero scambio, nel senso di un'abolizione delle barriere levate contro il commercio internazionale, aveva già fatto molti progressi negli Stati tedeschi, soprattutto in Prussia. L'unione doganale (*Zollverein*) promossa da quest'ultima aveva creato una zona di libero scambio sempre più estesa all'interno della Confederazione germanica. D'altronde, sulla strada del libero scambio internazionale, la Prussia era, a quell'epoca, più avanti di ogni altra nazione europea, Inghilterra compresa.

Lo scopo del partito del libero scambio era di estendere i principî del liberalismo a tutti gli ambiti della vita economica. Tra gli anni Quaranta e la metà degli anni Settanta, prima nei diversi Stati tedeschi e poi nella Germania unificata, questo movimento ebbe un potente e durevole effetto sulle istituzioni, e pose le basi del fenomenale sviluppo economico che il Paese avrebbe conosciuto nei decenni successivi.

4. JOHN PRINCE-SMITH

John Prince-Smith è stato il principale creatore di questo movimento favorevole al libero scambio, e il suo uomo di punta dagli anni Quaranta fino alla sua morte (1874)¹⁹. Per Wilhelm Roscher, membro della "vecchia scuola storica", Prince-Smith è stato «il leader di questa intera corrente [del libero mercato]». Lo storico dell'economia britannica W.O. Henderson, d'altra parte, considera Prince-Smith il "grande rivale" di Friedrich List.

In Germania, si è soliti dire che Prince-Smith dimostra chiaramente come il liberalismo tedesco abbia risentito di influenze straniere. Egli nacque infatti a Londra da genitori inglesi, nel 1809, e solo nel 1831 si trasferì nella Prussia orientale, dove divenne professore di liceo; in seguito passò a Berlino, dove avrebbe lavorato come giornalista. Uno dei pensatori che, per sua stessa ammissione, l'avevano più influenzato era Jeremy Bentham: da Bentham derivano sia il netto positivismo giuridico sia il fatto di trattare tutte le questioni economiche da un punto di vista strettamente utilitaristico. Tuttavia, vi è un punto cruciale su cui Prince-Smith si rivela molto più vicino ai liberali francesi dell'epoca (vale a dire agli autori della scuola *industrialista*, Dunoyer e Charles Comte prima, Bastiat e i suoi successori poi): mentre l'utilitarismo

19. Su Prince Smith e i suoi discepoli, si vedano Raico, *Die Partei der Freiheit*, op. cit., pp. 49-86, *passim*, e *John Prince Smith and the German Free-Trade Movement*, in Walter Block e Llewellyn H. Rockwell (a cura di), *Man, Economy and Liberty: Essays in Honor of Murray N. Rothbard*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 1988, pp. 341-351.

benthamiano lasciava aperta la questione del ruolo dello Stato, Prince-Smith era sostenitore di uno Stato rigorosamente minimo e del *laissez-faire*:

Il libero scambio non attribuisce allo Stato altro ruolo che quello di garantire la sicurezza.

«Garantire la sicurezza» era la parola d'ordine degli *industrialisti*, che identificavano in essa l'unica funzione demandata allo Stato. Secondo Prince-Smith, solo questa regola era in grado di arrestare la dinamica espansionistica grazie alla quale lo Stato tenta di

impadronirsi del maggior numero possibile di funzioni e sottomettere al proprio interesse il maggior numero possibile di interessi economici.

Prendendo a modello l'*Anti-Corn League*, nel 1846 – l'anno dell'abrogazione delle leggi sul grano in Inghilterra – Prince-Smith riunì diversi pubblicisti e uomini d'affari per formare un'Associazione tedesca per il libero scambio. Alcune filiali dell'Associazione vennero create ad Amburgo, Stettino e in altre città della Germania settentrionale. Sempre a quell'epoca, Prince-Smith raccolse attorno a sé un gruppo di brillanti giovani idealisti con ambizioni giornalistiche, dei quali fu il mentore in materia economica, iniziandoli al vangelo del libero scambio. Ma era solo il punto di partenza. Come spiega Julius Faucher, uno dei più importanti tra questi giovani, il liberoscambismo consiste soprattutto

nell'asestare un primo colpo a quella nozione di Stato come apparato di protezione e macchina produttrice di felicità che hanno elaborato gli epigoni del diciottesimo secolo.

Il solo dovere dello Stato è quello di agire come «veicolo e guardiano della forza necessaria alla tutela della giustizia e delle frontiere», in altre parole assicurare la difesa contro le aggressioni interne ed esterne. Negli anni Sessanta, Faucher avrebbe aggiunto, significativamente, che spetta allo Stato anche «l'estensione dei confini, se necessaria».

Il movimento del 1848 per la riforma liberale della Costituzione non sollevò molto l'interesse di Prince-Smith. Egli continuò a concentrare i propri sforzi sul progresso dell'economia. D'altra parte, né lui né Faucher furono notati dai membri dell'Assemblea di Francoforte, che invece si concentravano proprio sulle questioni che Prince-Smith giudicava secondarie, cioè la libertà politica e la riforma costituzionale.

Prince-Smith riconobbe rapidamente il valore incomparabile che i lavori di Frédéric Bastiat avevano per la sua causa. Nel 1850, tradusse e pubblicò le *Harmonies économiques*²⁰. Non è un caso se il pensatore “straniero” che ha ispirato il movimento tedesco in favore del libero scambio non è stato un inglese, ma appunto Bastiat, un francese. Prince-Smith aveva da tempo manifestato il proprio disaccordo con le pessimistiche previsioni di Malthus e Ricardo sulla tendenza alla riduzione del tenore di vita delle classi operaie e della società nel suo insieme. Trovò, quindi, nell’ottimismo di Bastiat – caratteristico della scuola francese in generale – una conferma e uno sviluppo dei propri punti di vista. Si è sottolineato che una delle principali ragioni del successo dei sostenitori del libero scambio è che essi non presentavano il proprio programma come una serie di rivendicazioni *ad hoc* o di riforme parziali, ma come l’espressione coerente di una filosofia sociale globale. Questa filosofia non era altro che il *laissez-faire* di Bastiat. La scienza economica illustrata dalle opere di Bastiat mostra che, se si vuole fare in modo che «mani improduttive» possano riempire «stomaci vuoti», bisogna *accumulare capitale*. Gli interventi del governo e le imposte elevate tendono a ridurre l’accumulazione di capitale e creano, di conseguenza, povertà. Un problema molto serio, in tal senso, è quello del bilancio militare. Prince-Smith adottò quindi, per molto tempo, la posizione antimilitarista della Scuola di Bastiat e di quella di Manchester.

È interessante notare, di sfuggita, che la metodologia di Prince-Smith e dei suoi discepoli era il classico metodo scientifico deduttivo tipico dell’economia politica classica inglese. Proprio su questo punto, essi vennero attaccati dai sostenitori della Scuola storica tedesca. Questa disputa tra economisti storicisti e sostenitori tedeschi del libero scambio prefigurava il famoso *Methodenstreit* – ossia la disputa sui metodi dell’economia che, anni dopo, avrebbe visto fronteggiarsi Gustav Schmoller, leader della Scuola storica, e Carl Menger, fondatore della Scuola austriaca²¹.

Per buona parte, in questo periodo l’attività di Prince-Smith consisté nel tentativo di convincere i liberali *politici* tedeschi dei vantaggi del libero scambio. Infatti, molti dei leader liberali della Germania meridionale e occidentale erano protezionisti. Prince-Smith si preoccupava anche del fatto che

se i sostenitori del libero scambio non forniscono al popolo idee sufficienti, questo si rivolgerà al regime predicato dai socialisti.

20. Trad. it., UTET, Torino 1945.

21. Su questo argomento, si veda il contributo di Michael Wohlgemuth, *infra*, [N.d.C.].

Per fare proselitismo nei circoli democratici e radicali, i discepoli di Prince-Smith decisero allora di dedicarsi al giornalismo a Berlino. Si diedero un programma, che uno di essi ebbe a definire

di radicalismo politico estremo... al fine di non lasciare ai socialisti e ai comunisti il monopolio della corrente democratica.

In realtà, ciò che proponevano Faucher e gli altri era una forma di anarchismo individualista o, come si direbbe oggi, di *anarco-capitalismo* (o di *anarchismo di mercato*). Si era negli anni Quaranta del diciannovesimo secolo. È interessante notare che, nello stesso periodo, a Parigi, Gustave de Molinari proponeva, in modo più sistematico, la propria dottrina della privatizzazione della sicurezza²². Molto tempo dopo, la posizione di Molinari sarebbe stata ripresa da Murray Rothbard e, più di recente, dal mio amico Hans Hermann Hoppe²³. Questa posizione anarchica dei sostenitori tedeschi del libero scambio – che Prince-Smith non approvava – si rivelò un *handicap* più tardi, quando molti di loro divennero membri rispettabili dell'*establishment* della Germania imperiale.

Nel 1858, fu fondato il *Congresso degli economisti tedeschi*, che radunava i più importanti sostenitori della causa, molti dei quali iniziati da Prince-Smith in vent'anni di lavoro. Dal 1860 fino alla sua morte, Prince-Smith fu presidente della Società di economia di Berlino. La sua casa divenne un luogo di incontro per gli uomini politici prussiani, tra cui i leader del "Partito progressista tedesco" e, più tardi, del "Partito nazional-liberale". Nel 1863, iniziò le pubblicazioni la *Rivista trimestrale di economia, politica e storia culturale*. Organo del partito del libero scambio, avrebbe vissuto per trent'anni sotto la direzione di Faucher, Karl Braum e altri. La *Rivista trimestrale*, la Società di economia di Berlino, il Congresso e le pressioni informali su uomini politici e cariche ufficiali furono dunque elementi di uno stesso movimento, facce di uno stesso impegno, tutti ispirati, in una maniera o nell'altra, dal lavoro instancabile di John Prince-Smith. Questi morì nel 1875, consapevole di aver fatto tutto ciò che aveva potuto per creare una Germania unificata, potente ed aperta al libero scambio.

22. Si veda il sito dell'Institut Molinari, con sede a Bruxelles: www.institutmolinari.org.

23. Si veda, per esempio, Murray N. Rothbard, *Power and Market: Government and the Economy*, Institute for Human Studies, Menlo Park (California)1970 e Hans Hermann Hoppe, *Democracy: The God that Failed. The Economics and the Politics of Monarchy, Democracy and Natural Order*, Transaction Publishers, New Brunswick (New Jersey)2001 (trad. it. *Democrazia: il dio che ha fallito*, Liberilibri, Macerata 2006).

Per quanto riguarda l'economia politica, Prince Smith si oppose alla "legge di ferro dei salari", promulgata da Ferdinand Lassalle, che chiamava la «legge aurea», ossia quella che avrebbe avuto «l'effetto di innalzare [i lavoratori] ad un livello di vita sempre più agiato» (Leonard Krieger, dell'Università di Chicago, che viene presentato come uno storico del liberalismo tedesco, ha sbagliato completamente su questo punto, forse il più noto della dottrina di Prince-Smith). Secondo Prince-Smith, invece, «capitalizzazione significa aumento dei salari».

Nell'ambito della sociologia storica, Prince-Smith, in particolare nel suo saggio *Sul progresso politico della Prussia* (1843), è straordinariamente vicino al materialismo storico di Marx. Fra le principali tesi di questo libro, si trova infatti l'affermazione che le istituzioni sociali e politiche sono determinate dalla loro "base materiale"; che la società moderna mostra un grado di produttività «che supera di gran lunga quello che si è potuto raggiungere nel passato»; che il continuo aumento del capitale ha prodotto una larga classe di lavoratori salariati e che l'ordine economico capitalistico è destinato a diffondersi in tutto il mondo. Queste affermazioni assomigliano incredibilmente a quelle contenute nelle prime pagine del *Manifesto del Partito comunista*, con segno opposto e cinque anni d'anticipo.

5. GIORNALISTI E POLITICI: IL CONGRESSO DEGLI ECONOMISTI TEDESCHI

Prince-Smith riteneva che la Prussia stesse entrando in una fase caratterizzata, all'interno, dall'inevitabile declino del regime feudale e, all'esterno, dall'estendersi delle libere relazioni commerciali. Questo "primato" dell'economico – l'idea che il potere delle forze economiche conduca inesorabilmente ad un ordine politico liberale – fu l'ipotesi che ispirò il periodo anarcocapitalista dei giovani fautori del libero scambio. Per quanto breve, questa fase ebbe serie ripercussioni sulla posizione politica dei liberoscambisti. Anche dopo aver abbandonato l'anarchismo, questi pensatori continuarono infatti a disprezzare sia la libertà politica intesa come partecipazione civile agli affari pubblici, sia la politica dei partiti così come era praticata dagli esponenti dell'opposizione.

Nel corso degli anni Cinquanta, le idee liberoscambiste acquistarono sempre maggior importanza, in risposta all'esplosione demografica e alla crisi dell'economia tedesca. Così, nel 1858, i sostenitori del libero scambio, soprattutto giornalisti e uomini d'azione apparsi sulla scena pubblica in varie regioni della Germania, si organizzarono nel "Congresso degli economisti tedeschi", che fu, fino al 1885, il centro istituzionale del movimento del libero

scambio²⁴. Vi parteciparono numerosi rappresentanti delle élites progressiste del Paese: membri del Congresso, leader di differenti partiti liberali e alcuni deputati dei parlamenti tedeschi, in particolare della Camera dei deputati della Prussia, e, più tardi, all'epoca della Confederazione, della Germania del Nord e dell'Impero tedesco, del *Reichstag*. Il Congresso fu assiduamente frequentato anche da alcuni influenti burocrati della Prussia, di altri Stati tedeschi e, in seguito, dell'Impero.

Il mezzo più importante per diffondere le idee del Congresso presso il vasto pubblico fu la stampa: molti dei giornali più influenti erano infatti di proprietà di suoi membri. A questo proposito, i rapporti di forza erano tali che il presidente del gruppo di pressione protezionista dell'industria pesante, l'Unione centrale degli industriali tedeschi, si lamentava del fatto che «tutta la stampa fosse decisamente a favore del libero scambio». Le concezioni “manchesteriane” del Congresso erano penetrate in tutte le cerchie sociali. Adolph Wagner, uno dei principali “socialisti della Cattedra” a Berlino, inveiva contro il presunto controllo della stampa berlinese da parte di ebrei sostenitori del libero scambio.

Le riunioni del Congresso prendevano in considerazione, uno dopo l'altro, i principali problemi economici della Germania dell'epoca, cercando di elaborare delle soluzioni. Con la creazione della Confederazione della Germania del Nord, nel 1867, i leader del Congresso, ormai riuniti nel nuovo e filogovernativo *Partito Nazionale Liberale*, misero la propria esperienza al servizio del Paese. Questo periodo rappresentò l'apice dell'attività pratica del movimento liberoscambista. Otto Michaelis, membro del circolo privato di Prince-Smith, lavorò con Rudolph Delbrück al Ministero delle Finanze. Alcuni membri del Congresso, che sedevano al *Reichstag*, condussero la battaglia per la libertà di circolazione e l'abolizione delle limitazioni dei tassi di interesse. Le restrizioni al diritto di sposarsi furono abolite, così come l'incarcerazione per debiti. Tra le altre misure, il Codice industriale del 1869 abolì l'obbligo di appartenere ad una corporazione, i test richiesti per esercitare un mestiere, la restrizione di alcune attività industriali nelle città e il divieto di sviluppare più di una linea di produzione alla volta. Karl Braun, presidente onorario del Congresso, si rallegrava giustamente del fatto che nessun'altra associazione in Europa potesse vantare simili successi.

Dopo il 1871, queste riforme liberali furono integrate nella struttura legislativa del Reich e altre misure – come, ad esempio, una moneta comune aurea (ancora un'altra proposta del Congresso) – furono messe in atto. Le

24. Si veda Volker Hentschel, *Die deutschen Freihändler und der volkswirtschaftliche Kongress, 1859-1885*, Klett, Stoccarda 1975.

politiche raccomandate dal Congresso diventavano sempre più la base del programma governativo. Il libero scambio sembrava aver vinto la partita.

Ma ecco che, nel 1878, l'uomo che aveva messo in pratica questa politica, l'eroe dei sostenitori del libero scambio – Otto von Bismarck, Primo Ministro di Prussia e Cancelliere di Germania – cambia opinione. Dall'oggi al domani, il mondo dei difensori del libero scambio ne risulta sconvolto.

6. L'UNIFICAZIONE TEDESCA E LA POSIZIONE DEI LIBERALI NEI CONFRONTI DI BISMARCK

Veniamo ora ai cruciali sviluppi politici della Prussia e della Germania negli anni Sessanta. Vi fu, innanzitutto, la crisi costituzionale prussiana. Il governo di Guglielmo I introdusse alcune riforme militari – che in sostanza miravano a un più diretto controllo dell'esercito da parte del re – che sollevarono l'opposizione della maggior parte dei parlamentari liberali. Ne risultò una grave impasse e un aperto conflitto tra il governo e la Camera dei deputati, controllata dai liberali. Nel Paese si sviluppò un movimento d'opinione e si sentì parlare persino di “rivoluzione”. Nel pieno di questa crisi, il re nominò Bismarck primo ministro. In breve, Bismarck decise di ignorare sprezzantemente la Camera dei deputati e i liberali, ratificando le riforme dell'esercito e proseguendo con il processo di unificazione della Germania. Due guerre vittoriose, contro la Danimarca (1864) e contro l'Austria e gli altri Stati tedeschi (1866), portarono, nel 1867, alla creazione della “Confederazione della Germania del Nord”, sotto l'egida prussiana. Infine, la guerra franco-prussiana del 1870-1871 suggellò l'unificazione tedesca. Durante tutto questo periodo, i parlamentari liberali si trovarono divisi sulla necessità di appoggiare o meno Bismarck.

Il piccolo ma influente gruppo di Prince-Smith alla Camera dei deputati, di cui facevano parte anche Julius Faucher e Otto Michaelis, si schierò naturalmente al fianco del cancelliere, ammirato sin dall'inizio per le sue idee favorevoli al libero scambio e per la *leadership* mostrata nell'unificazione tedesca. Essi non vedevano ragioni per opporsi ad un governo che si mostrava così favorevole alle riforme economiche, poiché ritenevano le questioni costituzionali per natura subordinate a quelle economiche, le sole davvero rilevanti. Il primato dell'economia sulla politica postulato da Prince-Smith e dai suoi seguaci prevedeva un'evoluzione automatica a partire dal libero scambio verso lo Stato minimo. Con le loro idee strettamente limitate al campo economico, essi si interessavano assai poco all'eventuale necessità di erigere alcune barriere costituzionali concrete per limitare il potere dello

Stato, ritenendo che tali barriere si sarebbero innalzate spontaneamente, come conseguenza naturale del progresso dell'economia. Secondo loro, questa era l'unica posizione liberale coerente. In effetti, Prince-Smith e la sua scuola hanno scavato un solco così profondo tra la società e lo Stato che, in definitiva, i soli diritti veramente importanti sono per loro quelli che si esercitano nella sfera sociale, vale a dire quelli che costituiscono la «libertà dei moderni», nel senso di Benjamin Constant. I diritti politici non sono, al limite, che valori strumentali necessari a garantire i diritti di proprietà e quelli contrattuali. Se, in alcune circostanze, accade che i diritti della società civile risultano più garantiti dalla *limitazione* dei diritti politici piuttosto che dalla loro estensione – se, per esempio, il governo garantisce meglio del Parlamento eletto dal popolo le libertà economiche o è più in grado di attuarle – allora è scontato, per i sostenitori del libero scambio, che occorra schierarsi dalla parte del governo.

Tuttavia, vi erano alcuni pericoli nel trascurare quello che Constant aveva definito il sistema della garanzie. Quando, nel 1863, la *Rivista trimestrale* proclamò, con toni forse un po' eccessivi: «La politica è morta e l'economia da sola occupa il territorio conquistato», non era la morte della politica in quanto tale che veniva annunciata. È chiaro che lo Stato prussiano non aveva alcuna intenzione di scomparire. Quello che invece intendevano i sostenitori del libero scambio era che, per quanto li riguardava, non si sarebbero più interessati alle questioni costituzionali. Si può dire che l'iniziale fase anarchica di molti di loro avesse lasciato in eredità un disprezzo permanente nei confronti della lotta politica. Mentre i liberali occidentali, inclusi i liberali prussiani dell'epoca, concepivano la lotta politica come una componente necessaria e costante del loro impegno, i sostenitori del libero scambio sposavano una linea più vicina a quella dei fisiocratici francesi. Preferivano cioè lavorare con il favore dei detentori del potere politico, piuttosto che opporvisi. Restava da capire quali sarebbero potute essere le garanzie di un'economia liberale, in assenza di un sistema costituzionale davvero libero. Come la maggioranza dei liberali prussiani, i sostenitori del libero scambio parlavano ora di *Realpolitik* e di “potere dei fatti”. Naturalmente, sostennero con entusiasmo il progetto di legge sull'indennità, grazie al quale Bismarck pensava di riconciliarsi con l'opposizione, rifiutandosi, al contempo, di fornire la minima assicurazione sulla futura condotta del governo. I liberali più coerenti, come Waldeck, Schulze-Delitzsch, Hoverbeck, Virchow e, fuori dal Parlamento, Eugen Richter rifiutarono questa apertura. I sostenitori del libero scambio furono tra i primi a lasciare il Partito progressista, nel 1867, per formare il nuovo Partito nazional-liberale. A partire da questo momento, il liberalismo tedesco si sfaldò in almeno due correnti. Ludwig von Mises,

nel *Lo Stato onnipotente*, ritiene che questa scissione, all'epoca del conflitto costituzionale degli anni Sessanta, segni la vera fine del liberalismo tedesco²⁵.

Per qualche tempo, il punto di vista dei nazional-liberali sembrò essere giustificato, poiché, dopo il 1867, essi collaborarono con Bismarck alla realizzazione dei fondamenti istituzionali di un'economia liberale. Tuttavia, come si è visto, nel 1879 Bismarck rompe il "patto" e si rivolse al protezionismo e al socialismo di Stato. La strategia di Prince-Smith e dei suoi seguaci si rivelò dunque assai effimera.

7. PRINCE-SMITH COLPITO DALLA «SINDROME DI PARETO»

In questo stesso periodo, si verificò un altro processo di vasta portata. Nel 1869, a Eisenach, si era costituito il Partito Socialdemocratico Tedesco, sotto la guida di Bebel e Liebknecht. Una tipica reazione dal campo del libero scambio fu quella di Julius Faucher, per il quale il socialismo non rappresentava niente di meno che un "pericolo per tutta la civiltà". Si deve considerare che questo accadeva ben prima di Édouard Bernstein, vale a dire ben prima che il programma dei socialisti tedeschi divenisse revisionista. Prima di tale svolta, i socialisti tedeschi, come la maggior parte dei socialisti europei, predicavano la completa abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione. È dunque comprensibile che Faucher e i suoi, come altri liberali in tutta l'Europa, li considerassero come dei nemici giurati del mondo civilizzato.

Tale è il contesto dell'ultima opera di Prince-Smith, un saggio fondamentale dal titolo *Lo Stato e l'economia*²⁶. Benché avesse costantemente ripetuto che il suo scopo era quello di migliorare il tenore di vita dei lavoratori, Prince-Smith non aveva mai mostrato quella che si potrebbe chiamare una dimensione "umanitario-sentimentale", come aveva fatto, ad esempio, Viktor Böhmert, un altro dirigente del Congresso degli economisti tedeschi. Ciò nonostante, *Lo Stato e l'economia* è importante per l'inedita durezza del suo tono e del suo approccio. In questo saggio, Prince-Smith si rivela un convinto darwiniano, affermando che gli economisti avevano compreso da tempo il messaggio centrale di Darwin, ovvero, secondo lui, l'incessante competizione tra le diverse forme di vita.

25. Ludwig von Mises, *Omnipotent Government: The Rise of the Total State and Total War*, Yale University Press, New Haven (Connecticut) 1944, pp. 19-45 (trad. it. *Lo Stato onnipotente: la nascita dello Stato totale e della guerra totale*, Rusconi, Milano 1995, pp. 33-66).

26. Ralph Raico, *Die Partei der Freiheit*, op. cit., pp. 77-86.

Prince-Smith rompeva così completamente con le proprie teorie precedenti sul militarismo e la guerra, arrivando a ridicolizzare le tesi che egli stesso da giovane aveva sostenuto a questo proposito. Condannava i progetti di creazione di milizie e di drastica riduzione delle spese militari, ironizzando su chi credeva che «le nazioni vengono trascinate solo contro la loro volontà in guerre organizzate dai governi». Rifiutando implicitamente la campagna intrapresa da Richard Cobden, egli denunciava come futili tentativi sentimentali le proposte di abolire la guerra tramite l'istituzione di tribunali internazionali di arbitrato. I liberali che predicano costantemente contro la guerra, affermava, non vogliono vedere la realtà. A causa del loro focalizzarsi sulla sola economia (*sic*), rifiutano di vedere che il popolo ha il «senso dello Stato» e che ciò è molto importante. È col «senso dello Stato», infatti, che l'«individuo debole» si identifica in una comunità forte e in un'entità politica che «dispiega una potenza imperiale e costringe il mondo a rispettarla». In un passaggio che sembra scritto per confermare la dottrina marxista sulla mistificazione ideologica del capitalismo, Prince-Smith arrivava persino ad affermare che il bisogno di identificarsi con la comunità – vale a dire con lo Stato – è molto utile, perché aiuta l'individuo a «superare molte privazioni» e «permette di sopportare le difficoltà». Egli criticava coloro che credevano – in maniera erronea, a suo avviso – che la sola funzione dello Stato fosse quella di garantire «al minor prezzo la sicurezza indispensabile al lavoro e alla proprietà». Era la medesima posizione che aveva difeso egli stesso per decenni! Ora, invece, lasciava intendere che l'economista dovesse apprendere le lezioni del politico di professione, per il quale la vita nell'ambito dello Stato è «la fonte di una fortificante ed edificante coscienza di sé».

Prince-Smith diventava così un difensore del potere dello Stato, non solo all'esterno, ma anche all'interno, opponendosi al governo parlamentare, al controllo delle imposte da parte della Camera dei deputati e alla responsabilità davanti ai Parlamenti dei ministri, che dovevano essere responsabili solo di fronte al re e al Kaiser. Resuscitando un argomento dei fisiocratici francesi in favore del «dispotismo giuridico», egli affermava che lo Stato monarchico gode di una condizione privilegiata: quella di una tenuta che ha un proprietario e un amministratore permanenti, e non è quindi sottomessa al saccheggio di una serie di affittuari temporanei. È interessante notare come Prince-Smith sembri aver previsto l'evoluzione dei governi democratici verso un meccanismo incontrollato di tassazione e di redistribuzione della ricchezza dei membri produttivi della società.

Egli temeva pure le conseguenze del suffragio universale, che Bismarck aveva introdotto nella Costituzione del nuovo Reich al fine di distruggere il potere elettorale delle classi medie liberali. In verità, secondo lui, le persone

non conoscono i loro veri interessi; esse sono facilmente sedotte dai demagoghi. Lasciate a se stesse, sottoscriveranno gli attacchi contro la proprietà, avallando i provvedimenti di confisca, o, come Prince-Smith aveva segnalato già all'epoca dell'Assemblea nazionale di Francoforte (1848), limiteranno la concorrenza, in modo da mantenere i privilegi di questo o di quel gruppo di produttori. Non si può permettere che la società sia lasciata nelle mani di persone ignoranti e di gruppi di interessi egoistici privati.

Prince-Smith vedeva la società capitalistica come impegnata in una corsa contro il tempo. Qualche anno prima, era stato certo che l'introduzione del libero mercato avrebbe generato rapidamente la prosperità, «a patto che lo Stato non divori troppo di ciò che viene prodotto». Ora, il suo iniziale ottimismo – così come la sua attitudine critica nei confronti delle spese pubbliche, in particolare militari – era scomparso. Non è dunque sorprendente che il saggio termini con un'osservazione molto pessimistica:

Che il popolo possa essere illuminato prima che siano stati commessi danni troppo grandi è – ahimè – improbabile.

Lo Stato e l'economia mostra fino a che punto Prince-Smith si sia allontanato dalle sue iniziali posizioni liberali, a causa della minaccia socialista. Egli accettava ora l'indiscussa autorità del monarca, lo Stato e il suo potere concepiti come il bene supremo, la guerra come una prospettiva normale. Acconsentiva a sostituire valori irrazionali al calcolo economico soggettivo, anche se ciò era contrario all'ordine del mercato. Approvava tali misure come altrettanti mezzi per scongiurare i pericoli costituiti, per la società, dalle masse auto-distruttive guidate dai demagoghi socialisti.

Con quest'ultimo lavoro, Prince-Smith si colloca nella tradizione dei pensatori liberali che si convertirono ad uno Stato autoritario per difendersi dal socialismo rivoluzionario. Il primo di questa serie era stato, senza dubbio, Charles Dunoyer durante la monarchia di Luglio. Più tardi, Boris Chicherin, il più grande pensatore liberale russo del diciannovesimo secolo – che in un primo tempo si era convertito al liberalismo economico leggendo Bastiat – sarebbe giunto alle medesime conclusioni. Chicherin scriveva:

Di fronte al movimento comunista [in Russia], a un sincero liberale non resta nient'altro da fare che appoggiare l'assolutismo²⁷.

27. Victor Leontovitch, *Geschichte des Liberalismus in Russland*, Klostermann, Francoforte sul Meno 1957, p. 142.

Questa inversione, che è una vera e propria apostasia, da un liberalismo radicale al sostegno ad un governo autoritario, potrebbe essere chiamata la “sindrome di Pareto”, dal nome del suo esempio più celebre. Lo storico tedesco Wolfgang Mommsen ha parlato dell’«insufficiente resistenza del liberalismo» nei confronti del fascismo, nel corso dei primi decenni del Novecento, soprattutto in Italia, ma anche in Germania. Egli la attribuisce all’incapacità dei liberali di occuparsi dei «nuovi problemi della società industriale di massa»²⁸. C’è una qualche verità in questa interpretazione, ma solo se i «problemi della società industriale di massa» sono intesi in un senso particolare. Il «problema» centrale, che generò una deriva di molti liberali verso lo Stato autoritario, fu la nascita di un movimento politico che rivendicava il sostegno della maggior parte della classe operaia industriale e che si proponeva di distruggere l’ordine sociale basato sulla proprietà privata. Sia che contasse sul suffragio universale, come al tempo di Prince-Smith, o sulla violenza, come al tempo del Komintern, il radicalismo socialista che faceva aleggiare questa minaccia lasciò molti liberali europei «disorientati», secondo quanto afferma Mommsen. In Italia, liberali come Pareto, Alberto De Stefani e Luigi Einaudi appoggiarono la presa del potere da parte di Mussolini. Lo fecero non per una propensione verso l’“antimodernismo” fascista, ma per la paura dell’instaurazione di una feroce dittatura leninista. Questa fu una vera tragedia storica, soprattutto se si pensa che il movimento liberale aveva esordito – ad esempio nei primi saggi di Prince-Smith – auspicando un mondo di libertà quasi illimitata. Ma, sotto la pressione della Storia, il movimento finiva per collocarsi sotto la bandiera dello Stato autoritario. Ci si deve domandare, però, chi siano stati, in definitiva, i veri responsabili.

Prince-Smith e il suo gruppo tentarono di collaborare con i poteri politici per servire la causa liberale. Alla fine, il loro piano è fallì. Nello stesso periodo, una strategia alternativa veniva portata avanti da un altro leader liberale: la realizzazione di una società libera, attraverso la creazione di garanzie costituzionali e il rafforzamento degli elementi democratici della Germania. Questo leader è Eugen Richter.

8. EUGEN RICHTER

Eugen Richter (1838-1906) è stato il più importante difensore di un autentico liberalismo durante il Secondo Reich tedesco, dagli anni Settanta dell’Otto-

28. W. Mommsen, *Der europäische Imperialismus: Aufsätze und Abhandlungen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, pp. 167-168.

cento fino ai primi del Novecento. Sostenne sempre la proprietà privata e la libertà degli scambi, sia nazionale sia internazionale, lo Stato di diritto e il rispetto dei diritti delle minoranze, l'anti-imperialismo, l'antimilitarismo e la pace. Con Ludwig Bamberger – anch'egli grande estimatore di Bastiat – fu il principale oppositore dello Stato assistenziale bismarckiano. Richter militò contro il dilagare in Germania dell'anti-semitismo, di cui Bamberger stesso avrebbe finito per diventare vittima. Dall'inizio alla fine, denunciò la crescita del socialismo, sostenendo, con precise argomentazioni, che esso avrebbe portato non solo alla povertà universale, ma anche ad un nuovo regime autoritario, persino più oppressivo del regime prussiano che lo aveva preceduto. La causa liberale fu tutta la sua vita e, per essa, egli sacrificò la propria modesta fortuna e la propria salute.

Eugen Richter è oggi quasi dimenticato, tranne che da alcuni studiosi. All'epoca, fu invece una personalità molto in vista nella politica tedesca. Per trent'anni fu il leader brillante, e fin troppo incontrastato, sia al *Reichstag* imperiale sia alla Camera dei deputati prussiana, prima del Partito progressista e poi del *Freisinn*, l'espressione politica del «liberalismo di sinistra» o liberalismo «determinato» (*entscheiden*). Fu, inoltre, un infaticabile giornalista, redattore di un quotidiano berlinese e autore di molti libri e pamphlet. Una sua breve opera narrativa, *Dopo la vittoria del socialismo*²⁹, è stata tradotta in numerose lingue e venduta in molte migliaia di copie, valendogli l'animosità dei socialdemocratici e degli storici di matrice socialista.

Al di fuori di un piccolo gruppo di amici e alleati politici, le opinioni su Richter furono sempre piuttosto negative. La sua «rigidità», il suo «dogmatismo» e le sue «meschinità dottrinarie» erano regolarmente vituperate. Tuttavia, anche i suoi nemici erano costretti a riconoscergli uno straordinario talento. Persino Bismarck – il suo più grande avversario – ammetteva che Richter

è certamente il nostro migliore oratore. È molto ben informato e coscienzioso; ha dei modi indisponenti, ma è un uomo di carattere. Anche ora, non si lascia trasportare dove tira il vento.

Un altro avversario politico – questa volta un liberale – disse che Bismarck rinunciava ad assistere alle sedute del Reichstag per paura del talento di Richter nei dibattiti. Max Weber ha affermato che Richter è stato in grado di mantenere una salda posizione di potere nel partito liberale, malgrado la propria personale impopolarità, grazie alla grande passione per il lavoro e,

29. Trad. it., Treves, Milano 1909.

in particolare, ad un'ineguagliabile conoscenza delle questioni di bilancio. Pare in effetti che fosse l'unico deputato capace di contrattare fino all'ultimo *pfennig* con il Ministro della Guerra.

Richter aveva studiato scienze politiche con Dahlmann e Mohl e finanze pubbliche con Karl Heinrich Rau, allora al culmine del suo liberalismo economico. Iniziò ad assistere alle riunioni del Congresso degli economisti tedeschi e scrisse alcuni articoli per la stampa. Passò poi rapidamente al Partito progressista nel 1867, quando il gruppo che sarebbe diventato il Partito nazional-liberale capitolava davanti a Bismarck nel conflitto costituzionale generato dalla legge di riforma dell'esercito. Il Partito nazional-liberale rimase il principale gruppo liberale durante gli anni Settanta, fino a quando Bismarck si convertì al protezionismo. Allora, gli economisti liberali lasciarono i nazional-liberali, sotto la guida di Ludwig Bamberger, per costituire un altro gruppo chiamato «La Secessione», che ebbe vita breve. Presto si unirono infatti ai progressisti, per formare il *Deutschfreisinnige Partei* guidato da Richter. Nel 1884, Richter prese le redini del partito liberale di sinistra unificato, che poteva vantare più di cento seggi al Reichstag. Quando il principe ereditario Friedrich, il più liberale degli Hohenzollern, salì al trono, parve che l'ora del liberalismo fosse finalmente suonata per la Germania. Ma, grazie alla sua abilità politica, Bismarck fece in modo che il partito di Richter perdesse un cospicuo numero di seggi nelle due successive tornate elettorali. Ad ogni modo, quando Friedrich divenne imperatore, nel 1888, era già gravemente malato di cancro. Richter avrebbe continuato ancora per vent'anni a difendere gli stessi principî liberali, che però apparivano ormai sempre più obsoleti e sempre meno adeguati.

La pietra angolare della filosofia sociale di Richter era l'interdipendenza delle libertà politiche ed economiche. Egli affermava che

la libertà economica non può essere garantita senza la libertà politica e la libertà politica non può trovare la sua garanzia che nella libertà economica.

Per tutta la propria carriera, egli condusse «una guerra su due fronti», da un lato contro lo «pseudo-costituzionalismo» e il mercantilismo rivitalizzato da Bismarck, dall'altro contro la crescente ondata socialista. Questa strategia del «duplice fronte», sia contro i conservatori reazionari, sia contro i socialisti, non era peraltro infrequente nei liberali europei del diciannovesimo secolo, almeno a partire da Benjamin Constant.

La virata protezionistica di Bismarck fornì a Richter e ad altri liberali l'occasione per analizzare la politica in termini sorprendentemente vicini alla moderna scuola delle «scelte pubbliche». Bismarck interpretava il ruolo di

quello che oggi si definisce un «imprenditore politico». Richter diagnosticò in maniera brillante e caustica ciò che accadeva al *Reichstag*, ad esempio l'alleanza di interessi fra gli industriali del ferro e dell'acciaio e gli agricoltori dell'Elba orientale. I benefici della politica di Bismarck risultavano *concentrati* su coloro che venivano sovvenzionati, mentre i costi risultavano *dispersi* tra gli sfortunati consumatori.

Sembra però che Richter non si accorgesse che questa analisi minava anche la sua stessa posizione politica. I nazional-liberali erano stati «traditi» da Bismarck; in particolare, gli economisti liberali della Scuola di Prince-Smith avevano sperimentato quanto rovinoso potesse essere allearsi coi politici, quando questi ultimi avevano cambiato il loro punto di vista. Ma la tattica di Richter, che consisteva nel sostenere il potere del *Reichstag* contro il governo, si rivelava altrettanto inutile. I liberali autentici si mostravano dunque impotenti di fronte alla logica delle politiche elettorali di massa nelle nuove società democratiche, che portava lo Stato a espandersi senza limiti sotto la spinta dei diversi interessi particolari in cerca di rendite.

È in questo periodo, d'altra parte, che ciò che rimaneva del gruppo nazional-liberale capitola su tutti i fronti. Anche prima della Secessione, esso fu il principale gruppo di sostegno del *Kulturkampf* di Bismarck contro la Chiesa cattolica. La crociata anticattolica fu sostenuta anche dai Progressisti, in particolare da Rudolf Virchow, benché Richter stesso fosse più cauto e concedesse solo un sostegno occasionale. I nazional-liberali finirono per legittimare le leggi antisocialiste, l'abbandono del libero scambio e la creazione di uno Stato assistenziale, la germanizzazione forzata dei polacchi della Prussia orientale, l'espansione coloniale e la *Weltpolitik*, così come l'aumento delle forze militari, soprattutto navali, voluto da Guglielmo II.

Con Bamberger, Richter fu invece il principale oppositore del moderno Stato assistenziale che Bismarck stava creando³⁰. I liberali disponevano di molti argomenti convincenti contro questo progetto: in particolare, l'assistenzialismo avrebbe portato i cittadini alla paralisi e alla dipendenza nei confronti dello Stato. Del resto, esattamente questo era lo scopo del programma di Bismarck.

Nel corso dei suoi ultimi anni, Richter fu tra i primi a schierarsi contro la *Weltpolitik* (la politica mondiale) dell'imperatore Guglielmo II, contrastando il colonialismo tedesco, come i liberali francesi si erano opposti a quello della Francia in Algeria, nel resto dell'Africa e nel sud-est asiatico. Secondo lui, la Germania doveva disporre di forze sufficienti per la propria difesa; ma l'assurda e costosa *escalation* delle spese militari alimentata dalla gara con

30. Si veda R. Raico, *Die Partei der Freiheit*, cit., pp. 153-179.

Francia e Russia, assieme all'ingrandirsi dell'esercito, avrebbe verosimilmente generato sospetto e ostilità. Richter fu il più risoluto oppositore del progetto del *Kaiser* di creare una grande flotta navale transatlantica. L'ammiraglio von Tirpitz lo considerava apertamente il suo più pericoloso avversario sulla questione della marina. Richter, in effetti, avrebbe continuato a ripetere che una flotta così importante non era necessaria alla Germania e che, inoltre, avrebbe generato un pericoloso antagonismo con l'Inghilterra. La Storia gli ha dato ragione.

Richter conservò un nucleo di fedeli sostenitori fino alla fine. I simpatizzanti dei nazional-liberali tendevano a provenire dalle banche, dal mondo delle grandi imprese protezioniste e dagli ambienti imprenditoriali interessati all'espansione imperialista. I conservatori trovavano il loro sostegno nel settore protezionista dell'agricoltura. I socialdemocratici si richiamavano sempre più alla classe operaia. Coloro che rimanevano fedeli ad un autentico liberalismo costituivano un gruppo molto più ristretto: i professori (fatta eccezione per gli insegnanti delle scuole ecclesiastiche), i piccoli imprenditori, gli artigiani specializzati e la piccola comunità imprenditoriale ebraica, soprattutto a Berlino. Uno dei sodali liberali di Richter descriveva il proprio partito come quello dell'uomo medio, che crede in se stesso e nelle proprie capacità, che non esige alcun regalo dallo Stato, ma che desidera, al contrario, di non essere ostacolato nel migliorare la propria condizione in funzione delle proprie capacità e che si sforza di lasciare ai propri figli migliori opportunità rispetto a quelle a lui concesse. Questi autentici liberali tedeschi sono oggi del tutto dimenticati.

In effetti, i cosiddetti liberali tedeschi dell'inizio del ventesimo secolo furono in realtà dei collettivisti e dei precursori dello Stato totalitario. Un esempio eminente è Walter Rathenau. Nella *Via della schiavitù*, Hayek ha così descritto la sua mistica collettivistica:

Walter Rathenau [...] merita un posto d'onore nella storia completa dello sviluppo del nazismo, sebbene egli stesso sarebbe inorridito se avesse immaginato le conseguenze dell'economia totalitaria. Attraverso i suoi scritti egli ha probabilmente influenzato, più di ogni altro, le concezioni economiche della generazione cresciuta in Germania durante e immediatamente dopo l'ultima guerra; e alcuni dei suoi più vicini collaboratori passarono poi a formare la spina dorsale dello staff di Göring nell'amministrazione del piano quinquennale³¹.

31. Friedrich von Hayek, *The Road to Serfdom*, University of Chicago Press, Chicago 1944 p. 174 (trad. it. *La via della schiavitù*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, pp. 221-222).

Hayek associa al nome di Rathenau quello di Friedrich Naumann, le cui concezioni, dice, erano simili a quelle di Rathenau e «tipiche della combinazione di socialismo e imperialismo» che divenne l'ideologia dominante in Germania.

Questo controverso “liberalismo” tedesco ha il suo culmine nel 1933. Fino ad allora, il partito sedicente «liberale» aveva adottato, in maniera del resto piuttosto pertinente, il nome di *Staatspartei*, “Partito dello Stato”. I parlamentari “liberali” nel *Reichstag* erano rimasti in cinque. Quando, nel 1933, Adolph Hitler propose la legge che conferiva pieni poteri ai nazisti per il totale controllo sulla società tedesca, i “liberali” del «Partito dello Stato» votarono *a favore* della legge. I soli membri dell'ultimo *Reichstag* quasi indipendente che possono onorarsi di aver votato contro sono i socialdemocratici. I veri liberali non possono che rammaricarsene. Tra i “liberali” che votarono a favore della presa di potere dei nazisti c'era Theodor Heuss, che fu più tardi il primo Presidente della Repubblica Federale e primo leader del FDP (*Freie Demokratische Partei*, Partito liberale democratico).

Fu solo dopo la catastrofe della Seconda Guerra mondiale che qualcosa di simile ad un vero liberalismo poté rinascere in Germania. Un liberalismo ispirato agli austriaci Ludwig von Mises e Friedrich von Hayek, che avevano preservato l'eredità liberale del diciannovesimo secolo per trasmetterla al ventesimo³².

32. Si veda l'incisiva osservazione di Erich Streissler, in *Wie Liberal waren die Begründer der österreichischen Schule der Nationalökonomie?*, Carl Menger Institute, Vienna 1987, p. 24: «Con Menger, la scuola [austriaca] divenne un canale del liberalismo economico in un'epoca in cui, negli altri Paesi, esso viveva sotto una cattiva stella. Questa scuola riprese una “causa persa” e mantenne a galla il liberalismo nel momento del suo più profondo riflusso, in particolare nel periodo tra le due guerre».

VIKTOR J. VANBERG

La “Scuola di Friburgo”: Walter Eucken e l’ordoliberalismo*

Il movimento conosciuto con il nome di *Scuola di Friburgo* o *Scuola dell’ordoliberalismo* è stato fondato negli anni Trenta del ventesimo secolo all’Università di Friburgo, in Germania, dall’economista Walter Eucken (1891-1950) e da due giuristi, Franz Böhm (1895-1977) e Hans Grossman-Doerth (1894-1944).

La «*Fakultät für Rechts- und Staatswissenschaften*» dell’Università di Friburgo, dove si insegnava sia diritto sia economia, rappresentava il contesto ideale per l’evoluzione delle idee giuridiche ed economiche che avrebbero caratterizzato la Scuola e la tradizione dell’ordoliberalismo. Come avrebbe notato in seguito Böhm, i fondatori della Scuola ponevano una particolare attenzione al problema dei fondamenti costituzionali di un’economia e di una società libere. Nel primo volume (Böhm, 1937) del loro periodico, *Ordnung des Wirtschaft*, i tre curatori della pubblicazione firmarono un’introduzione programmatica intitolata *Il nostro compito* (Böhm, Eucken e Grossman-Doerth, 1980). In questo scritto, si opponevano all’impostazione, all’epoca ancora attuale, della “Scuola storica” di Gustav von Schmoller, che, a loro avviso, aveva consegnato la scienza giuridica e l’economia politica tedesche al relativismo e alla mancanza di principi. Essi riconoscevano, invece, come proprio principio-guida quello di «legare all’idea della costituzione economica tutte le questioni pratiche di natura politico-giuridica o politico-economica» (*op. cit.*, p. 23). È evidente che, per perseguire tale obiettivo, la collaborazione tra diritto ed economia si rivelava «essenziale» (p. 25).

L’*ordoliberalismo* della Scuola di Friburgo ha rappresentato uno dei principali fondamenti teorici dell’*economia sociale di mercato* della Germania del dopoguerra. Spesso la Scuola viene inserita nella famiglia del «neoliberalismo tedesco», che comprende anche autori come Alfred Müller-Armack, Wilhelm Röpke e Alexander Rüstow¹. Tuttavia, benché questi ultimi condividano con la Scuola di Friburgo alcune tesi importanti, le differenze non sono trascurabili. In particolare, una discreta propensione all’interventismo, che pone

* Questo contributo si basa su Vanberg, 1998.

1. Su questi autori, si vedano *infra* i capitoli di N. Goldschmidt e di G. Habermann[N.d.C.].

l'accento sui *risultati* dell'economia ed è in linea con l'espressione *economia sociale di mercato*, rispecchia molto più il pensiero di Müller-Armack, creatore di questa espressione, e di Röpke e Rüstow, che non quello dei fondatori della Scuola, i quali difendevano un liberalismo strettamente *procedurale*, incentrato sulle *regole* dell'economia.

Come ben dimostra questo volume, il termine liberalismo può essere interpretato in modi assai differenti. Un incidente verificatosi nel corso di una delle prime riunioni della *Mont Pelerin Society* (il gruppo interdisciplinare di accademici liberali, che si riunì per la prima volta nel 1947 a Mont Pèlerin, in Svizzera, per iniziativa di F.A. von Hayek) è rivelatore del genere specifico di liberalismo difeso dagli ordoliberali di Friburgo. In un articolo in cui narra i propri ricordi relativi a Walter Eucken, Wilhelm Röpke riferisce che, durante una riunione della società, nel 1949, si aprì una discussione fra Ludwig von Mises ed Eucken, riguardo a cosa i liberali dovessero pensare del problema del monopolio e dei rispettivi ruoli del potere esecutivo e della legge. Röpke non dice molto su questa discussione² ed io non sono riuscito a trovare resoconti più dettagliati in altre fonti³. Tuttavia, leggendo il suo racconto, sembra che Röpke considerasse lo scambio di idee fra Eucken e von Mises indicativo di un contrasto d'opinioni, che, a suo avviso, si sarebbe spesso riaperto nei dibattiti in seno alla società. Di fatto, le opere di Eucken e di Mises presentano due visioni nettamente differenti sia dell'ordine di mercato liberale sia del ruolo delle politiche economiche. I concetti fondamentali alla base di queste due visioni sono ben distinti: si tratta infatti del *mercato non ostacolato* per Mises, e del mercato come *ordine costituzionale* per Eucken.

A prima vista, il concetto misesiano di «economia di mercato senza ostacoli» sembra fornire un criterio chiaro e inequivocabile per giudicare ciò che, nella politica economica, favorisce o blocca l'economia di mercato⁴.

2. Ecco il breve racconto di Röpke: «Veniamo ora agli scontri diretti, il più aspro ed esaltante dei quali fu quello che si consumò tra Walter Eucken e Ludwig von Mises. Alla pretesa di quest'ultimo di riassumere in sé tutta la dottrina del liberalismo, la risposta di Eucken non si fece attendere e non sarebbe stato tanto facile trovare un compromesso, se Mises, con la sua abituale cortesia, non avesse ceduto. Quella discussione - in cui si trattava soprattutto del problema dei monopoli e, di conseguenza, dello Stato e dell'ordinamento giuridico - ha simbolicamente segnato nel terreno dei liberali quel solco di discussione che da allora è stato più volte riaperto nell'ambito della *Mont Pelerin Society*» (Röpke, 1961, pp. 10 e ss.).

3. Nella storia della *Mont Pelerin Society* curata da Max Hartwell (1995), lo scontro non è neppure menzionato.

4. Mises fornisce le seguenti definizioni: «La costruzione ideale di un'economia di mercato pura e senza ostacoli assume che [...] il funzionamento del mercato non sia ostruito da fattori istituzionali. Assume che il governo, apparato coercitivo sociale, miri a preservare il funzionamento del sistema di mercato astenendosi dall'ostacolarne il funzionamento e

Tuttavia, a uno sguardo più attento, esso si rivela abbastanza equivoco. La sua ambiguità affiora quando si nota che esistono due tipi di misure di politica economica: da una parte, quelle che consistono nell'intervenire *nel* processo di mercato, dall'altra, quelle che vertono sul *quadro istituzionale* dello stesso, definendo i termini generali in base a cui si compiono le transazioni di mercato. Hayek è l'economista che più ha insistito sull'assoluta necessità di distinguere queste due tipologie. I termini «interferenza» o «intervento», egli afferma, sono applicabili solo agli ordini *specifici*, che mirano a risultati *particolari*⁵. Sono impiegati in maniera contraddittoria, quando si pretende di utilizzarli per indicare

tutte quelle forme di regolazione dell'attività economica esprimibili in norme generali, che specifichino le condizioni a cui deve sottostare chiunque s'impegni in una certa attività⁶.

Sembra che Mises, riferendosi all'interferenza dello Stato sul «mercato senza ostacoli», avesse in mente soprattutto le politiche che ricorrono a «comandi e divieti autoritativi»⁷. Nel fatto di «fissare, per i beni o i servizi, prezzi diversi da quelli che si formerebbero spontaneamente in un libero mercato», individuava «l'interventismo statale»⁸ e descriveva «l'economia di mercato vincolata» come il sistema in cui «il governo interferisce nel meccanismo economico mediante ordini e proibizioni»⁹. Di fatto, come Hayek ribadisce altrettanto esplicitamente, «il metodo consistente in ordini e divieti specifici» è escluso per principio dal concetto liberale di ordine di mercato¹⁰. Malgrado ciò, Hayek aggiunge che non è possibile rivolgere la stessa critica a quelle politiche governative che mirano a influenzare il processo economico attra-

proteggendolo dall'usurpazione altrui» (Mises, 1949, pp. 238-239, trad. it. pp. 232-233). A proposito del «metodo delle costruzioni ideali», Mises osserva: «Una costruzione ideale [...] è il prodotto della deduzione, derivata in via definitiva dalla categoria fondamentale dell'azione [...]. Divisando tale costruzione ideale, l'economista non si preoccupa di descrivere le condizioni della realtà che desidera analizzare» (p. 237; trad. it. p. 231). Come segnalato da Mises, «gli economisti classici e i loro epigoni usavano chiamare "naturale" il sistema di un'economia libera di mercato e "artificiale" e "disturbante" l'interferenza del governo nei fenomeni di mercato. Ma anche questa terminologia era il prodotto del loro accurato esame dei problemi dell'interventismo statalista» (p. 239; trad. it. p. 233).

5. Si veda Hayek, 1976, p. 128.

6. Hayek 1960, p. 224; trad. it. pp. 478-479.

7. Mises, 1985, p. 76; trad. it. 119.

8. *Ibidem*.

9. Mises, 1949, p. 714; trad. it. p. 689.

10. Si veda Hayek, 1960, p. 221 e 227; trad. it. p. 473.

verso il ricorso a regole generali¹¹. Questo non significa affatto – come Hayek precisa subito – che tali interventi non possano essere «non desiderabili o persino dannosi»¹². Semplicemente, implica che occorre distinguere tra due questioni: la prima, stabilire se alcuni particolari provvedimenti di politica economica siano auspicabili o meno; la seconda, se quei provvedimenti siano o meno compatibili *in via di principio* con l'ordine di mercato. Come afferma Hayek,

se compatibili col governo della legge (*rule of law*), non li si può escludere per il solo fatto di essere interventi dello Stato, ma vanno esaminati caso per caso dal punto di vista dell'opportunità¹³.

Come interpretare alla luce di questa distinzione la formula misesiana del «mercato senza ostacoli»? Essa non può indicare un *mercato senza regole*. Che l'ordine di mercato sia un ordine basato sul rispetto di alcune regole, in contrapposizione alla pura anarchia della «legge della giungla», non genera alcun problema tra i liberali; non è infatti possibile descrivere il mercato come un «gioco catallattico», secondo l'espressione di Hayek¹⁴, se non si parla delle *regole* di questo gioco. Mentre si può certamente concepire (e ritenere desiderabile) un mercato privo di interferenze da parte di ordini particolari, non si può invece immaginare (né giudicare desiderabile) un mercato che non sia inquadrato da regole e istituzioni. Pertanto, se i sostenitori del concetto di mercato senza ostacoli ammettono che non può esistere un mercato privo di un quadro normativo, tocca a loro specificare nella sostanza *quali* regole siano, a loro avviso, costitutive del mercato «senza ostacoli», in contrappo-

11. «Qualsiasi tentativo di controllare prezzi o quantità di determinati beni depriva la concorrenza del suo potere di stabilire una coordinazione efficace degli sforzi individuali [...]. Questo, tuttavia, non è necessariamente vero per i provvedimenti che semplicemente limitano i metodi di produzione permessi, fino a quando siffatte limitazioni colpiscono in ugual modo tutti i possibili produttori [...]. La proibizione dell'uso di determinate sostanze tossiche o la richiesta di speciali precauzioni nel loro uso, la limitazione delle ore di lavoro o la richiesta di alcuni accorgimenti in materia sanitaria, sono tutte cose del tutto compatibili con la conservazione della concorrenza. Qui l'unico problema è quello di venire a sapere se, nel caso particolare, i vantaggi conseguiti sono maggiori dei costi sociali che essi impongono» (Hayek, 1944, trad. it. pp. 84-85).

12. Trad. it. p. 475.

13. Trad. it. p. 474. «Ma se, per esempio, la produzione e la vendita dei fiammiferi di zolfo è generalmente vietata per motivi di salute o permessa solo con determinate precauzioni o se il lavoro notturno è in via generale proibito, l'opportunità di tali provvedimenti si può giudicare confrontando i costi complessivi col guadagno; non si può determinare in modo conclusivo, richiamandosi a un principio generale» (Hayek, 1960, trad. it. p. 479).

14. Hayek, 1976, cap. 10, p. 324.

sizione al mercato «ostacolato». E ciò implica la possibilità di specificare i caratteri *istituzionali* del «mercato senza ostacoli» di Mises, senza fermarsi a una definizione di ingannevole semplicità.

Proprio questo è il punto di partenza dell'ordoliberalismo. La Scuola di Friburgo formula l'ipotesi che l'ordine di mercato sia un ordine *costituzionale*, vale a dire un ordine caratterizzato da un quadro istituzionale che riguarda le *scelte costituzionali* (esplicite o implicite). Suppone che i processi di mercato funzioneranno bene o male in base alla natura del quadro giuridico e istituzionale all'interno del quale si situano e che stabilire quali regole debbano o non debbano figurare in questo quadro è un problema di scelte istituzionali, da operare in considerazione dei rispettivi vantaggi di ciascuna possibilità. Questa prospettiva costituzionalista nei confronti del mercato avvicina la tradizione della Scuola di Friburgo al più recente programma di ricerca in economia politica istituzionale ispirato dall'opera di James Buchanan¹⁵. A conclusione del mio intervento, ritornerò sui nessi esistenti tra questi due programmi.

Come già accennato, Eucken ha sviluppato il proprio approccio in esplicita contrapposizione verso il programma di Schmoller e della sua durevole influenza sul pensiero e sulle politiche economiche in Germania¹⁶. Con le *Staatliche Strukturwandlungen und die Krise des Kapitalismus*, pubblicate nel 1932, e le due opere maggiori, i *Grundlagen der Nationalökonomie* (1989 [1939]) e i *Grundsätze der Wirtschaftspolitik* (1990 [1952]), Eucken intendeva proporre un'alternativa sia all'analisi economica della Scuola storica, che riteneva a-teorica, sia al suo approccio alla politica economica, che giudicava arbitrario e privo di principi¹⁷. Il suo scopo era invece quello di sviluppare un approccio integrato e sistematico sia all'analisi teorica sia alla costruzione politica di un ordine costituzionale-sociale-economico-politico, cioè, per utilizzare la terminologia tedesca, sia all'*Ordnungstheorie* sia all'*Ordnungspolitik*.

Dal momento che il termine *Ordnung* (ordine) è il concetto fondamentale nel programma di ricerca della Scuola di Friburgo, andrà precisato che, nel

15. Come osserva Buchanan a proposito dell'«economia di mercato»: «L'economia non può funzionare in vacuo, essa deve essere incorporata – e deve essere concepita come incorporata – in una struttura di “leggi e istituzioni”. Gli economisti moderni hanno gravemente trascurato i requisiti costituzionali-istituzionali indispensabili per il funzionamento di un sistema economico» (Buchanan, 1977, trad. it. pp. 8-9).

16. «Criticare Schmoller significa criticare una parte considerevole della dottrina economica del nostro tempo» (Eucken, 1940, p. 504).

17. Eucken, riferendosi a Schmoller, dichiara quanto segue: «Egli sostenne senza contraddizioni un solo punto di vista, un concetto fondamentale, a cui non ne oppose alcun altro, neppure la sua idea del progresso e dello sviluppo» (Eucken, 1940, p. 53).

contesto di tale programma, esso non comporta alcuna delle connotazioni conservatrici o autoritarie che possono avere e hanno in altri contesti la parola tedesca *Ordnung* o quella italiana *ordine*. Il termine va inteso in riferimento alla *costituzione economica*, vale a dire alle *regole del gioco* su cui gli economisti ed i sistemi economici fanno affidamento¹⁸.

Eucken insiste sul fatto che, poiché tutte le attività economiche si svolgono necessariamente in un quadro di regole e di istituzioni prodotte da un'evoluzione storica, la ricerca deve essere guidata dalla domanda: «Quali sono le regole del giuoco?»¹⁹. Il messaggio che egli vuole trasmettere è che occorre analizzare gli ordini economici in funzione della *costituzione economica* a loro soggiacente – espressione con cui intende non solo il quadro giuridico e istituzionale, ma anche le convenzioni e le tradizioni informali che governano le attività economiche in ogni società²⁰. Secondo Eucken, si può interpretare la grande varietà di ordini economici che sono esistiti nel passato ed esistono oggi come dosaggi diversi di due principi base: da una parte, la *coordinazione* decentralizzata delle attività economiche all'interno di un quadro di regole del gioco generali, dall'altra, la *subordinazione* di queste stesse attività ad un'autorità amministrativa centrale²¹. Una simile distinzione corrisponde chiaramente a quella proposta da Hayek²² tra “due tipi di ordini”, l'*ordine spontaneo* e l'*organizzazione*.

I fondatori della Scuola di Friburgo hanno posto l'accento sull'idea che la politica economica può cercare di migliorare l'economia soprattutto attraverso il miglioramento delle sue regole, vale a dire l'edificazione di istituzioni economiche adeguate²³. Ciò che ha motivato il loro lavoro è stato il tentativo di applicare le concezioni teoriche del diritto e dell'economia al problema pratico di «comprendere e plasmare gli strumenti giuridici di una costituzione economica»²⁴. Essi consideravano questo compito come una parte del più ampio progetto di analizzare i fondamenti istituzionali di un ordine

18. Si veda Eucken, 1989, p. 240; 1992, p. 314. Riguardo all'utilizzazione del concetto di “regole del gioco” nella Scuola di Friburgo, si vedano Böhm (1937, p. 120, n. 3) ed Eucken (1989, p. 204; 1990, p. 377).

19. Eucken, 1992, trad. it. p. 81.

20. Si veda Eucken, 1990, p. 377.

21. Si veda Eucken, 1989, p. 79; 1990, p. 21; 1992, p. 118.

22. Hayek, 1973, cap. 2.

23. Eucken, 1990, p. 378.

24. Böhm, Eucken, Grossman-Doerth, 1989, p. 24. «Desideriamo utilizzare il ragionamento scientifico che si vede all'opera nella giurisprudenza e nella politica economica per costruire e riorganizzare il sistema economico» (Böhm, Eucken, Grossman-Doerth, 1989, p. 23); tuttavia, «per comprendere e creare gli strumenti giuridici di una costituzione economica, il giurista deve saper trarre profitto dai risultati della ricerca economica» (p. 24).

socio-economico-politico umano ed efficiente²⁵. Per indicare un tale ordine, Eucken sceglieva il termine latino *ordo*, il quale evoca certamente il diritto naturale, ma può essere inteso indipendentemente da questa connotazione e identificare semplicemente un ordine desiderabile per gli esseri umani che vivono al suo interno²⁶.

Eucken e Böhm hanno spesso insistito sul fatto che il loro proposito non era quello di sviluppare un programma di ricerca nel senso puramente accademico del termine. Essi intendevano anche trovare risposte ad una questione pratica: come creare e far funzionare un ordine economico soddisfacente? Questo per loro era un problema di scelta costituzionale. In che modo appropriate istituzioni economiche generano un ordine economico soddisfacente?²⁷. Combinare gli sforzi del diritto e dell'economia era indispensabile per sviluppare ciò che definivano una *Wirtschaftsverfassungspolitik*²⁸, cioè una politica che cercasse di migliorare i risultati del sistema economico in maniera indiretta, riformando le regole del gioco, invece di una politica economica che aspiri, tramite interventi specifici, a migliorare direttamente i risultati²⁹. In questa prospettiva, lo scopo generale di una politica economica costituzionale era quello di creare le condizioni grazie a cui gli attori economici, mirando a soddisfare i propri interessi, avrebbero agito contemporaneamente in direzione dell'interesse comune³⁰. In altri termini, essi ritenevano che la *Wirtschaftsverfassungspolitik* avesse il compito di creare le condizioni necessarie perché la «mano invisibile» di Adam Smith potesse agire efficacemente.

Opponendosi alle differenti versioni – non soltanto quelle di stampo marxista – dello storicismo, ossia all'idea che esista un corso ineluttabile dell'evoluzione sociale, Eucken e Böhm hanno ribadito con forza che gli ordini socio-economici in cui gli uomini vivono sono suscettibili di scelte

25. Eucken parla del problema consistente nel trovare un «ordine funzionale ed umano dell'economia, della società, del diritto e dello Stato» (Eucken, 1990, p. 373). Si veda anche la prefazione ("Lo scopo del volume annuale") nel primo volume di *Ordo* (1948, § VII-XI).

26. Vanberg, 1977. Eucken osserva: «Il quadro regolatore che ci interessa qui non deriva dal diritto naturale o [...] da assiomi dogmatici [...]. Il valore di tutti questi principi dipende dalla loro capacità di raggiungere alcuni scopi positivi» (Eucken, 1982, p. 130; si veda 1990, p. 290).

27. Eucken, 1989, p. 240 e ss.

28. *Ibidem*, p. 242.

29. Eucken, 1990, p. 336. Razeen Sally scrive, a proposito dell'approccio ordoliberal: «Dipende dallo Stato il mettere in atto e il conservare il quadro istituzionale di un ordine economico libero, ma esso non deve intervenire nei meccanismi del processo economico concorrenziale. Questa è l'essenza dell'*Ordnungspolitik*» (Sally, 1996, p. 8).

30. Eucken, 1938, p. 360 e 365.

politiche³¹. Certo, essi riconoscevano che tutte le società e tutte le economie sono in gran parte il prodotto di forze evolutive e non il frutto di una creazione pianificata³², e che l'ordine di mercato, in particolare, non è stato inventato né messo in atto secondo un disegno intenzionale ma si è evoluto gradualmente attraverso i millenni³³. Al tempo stesso, però, insistevano nel ribadire che gli ordini economici sono accessibili all'azione umana e possono essere migliorati mediante riforme deliberate³⁴. Come afferma Eucken a proposito della realizzazione di un ordine economico umano ed efficace,

che questo compito non possa assolversi da sé, che dunque oggi giorno non si concluda nulla lasciando fare all'ordinamento economico, è sufficientemente dimostrato dalla storia degli ultimi decenni. È necessaria una costruzione dell'ordinamento che sia frutto del nostro pensiero. Le singole questioni economico-politiche (siano esse di politica agraria, di politica commerciale o creditizia, di politica di monopoli o di tributi, del diritto delle società o del fallimento) sono aspetti parziali di una sola grande questione, come cioè debba essere costituito l'ordinamento economico totale, ossia l'ordinamento economico nazionale e internazionale, e le rispettive regole del giuoco³⁵.

Gli ordoliberali di Friburgo si sono preoccupati di sottolineare che un'efficiente politica economica costituzionale deve tener conto dei diversi modi con cui i vari elementi del quadro giuridico-istituzionale interagiscono tra loro. Come sostengono i fondatori, i diversi settori del diritto, come «il diritto fallimentare [...], il diritto delle obbligazioni, il diritto immobiliare, il diritto del lavoro, il diritto amministrativo e tutte le altre parti del diritto»³⁶, formano, congiuntamente, la costituzione economica; tra queste parti possono esistere alcune interdipendenze sistematiche, di cui un'*Ordnungspolitik* deve tener conto³⁷.

31. Böhm, 1960, p. 164.

32. Eucken, 1989, p. 51; 1992, p. 82.

33. Böhm, 1980, pp. 236 e ss. Si veda anche Böhm, 1973, pp. 30 e ss. Tuttavia, Böhm (1973, pp. 31 e ss.) ed Eucken (1989, p. 52) insistono sull'importanza che hanno avuto, nella nascita delle economie di mercato, le riforme costituzionali deliberatamente attuate in Europa nella seconda metà del diciottesimo secolo e all'inizio del diciannovesimo.

34. Böhm, 1950, pp. xv e ss.; 1960, pp. 163 e ss.; 1973, pp. 16 e ss., p. 21.

35. Eucken, 1992, p. 314; trad. it. p. 375.

36. Böhm, Eucken, Grossman-Doerth, 1989, p. 24.

37. «L'attuale politica economica di numerosi Paesi è dominata da un trattamento *ad hoc* dei problemi economici. È probabilmente questo metodo *ad hoc* di pensare che rende oscuro il problema posto dal sistema economico. Esso impedisce di riconoscere l'interdipendenza di tutte le attività economiche. La politica monetaria, la politica antitrust, la politica commerciale,

In questo senso, si può affermare che il programma di ricerca della Scuola di Friburgo comporti al contempo un *paradigma teorico* e un *paradigma di politica economica*. Il paradigma teorico consiste nell'idea che l'analisi e la spiegazione dei fenomeni economici debbano rendere conto della natura del quadro costituzionale, o delle regole del gioco, entro cui si muovono. Il paradigma di politica economica si basa invece sull'idea che la politica economica debba mirare al miglioramento del quadro di regole – la costituzione economica – in modo tale da stabilire un ordine economico buono ed efficace, piuttosto che cercare di ottenere direttamente, tramite interventi mirati, i risultati auspicati. *Ordnungstheorie* è il nome della parte esplicativa del programma di ricerca. Essa consiste nello studiare sistematicamente le proprietà funzionali delle disposizioni istituzionali-costituzionali, così come le complesse interdipendenze esistenti fra i vari elementi (diritto societario, diritto della proprietà industriale, diritto tributario, diritto del lavoro e così via). *Ordnungspolitik* è invece il termine che indica il paradigma di politica economica relativo a questo stesso programma. Esso consiste in un approccio integrato ai differenti elementi del quadro giuridico-istituzionale in cui si sostanzia l'economia di mercato³⁸. Per riprendere l'utile distinzione proposta da Hayek (1969) tra *ordine delle regole* e *ordine delle azioni*, si può dire che il paradigma esplicativo della Scuola di Friburgo pone l'accento su come le differenze e i cambiamenti nell'ordine delle regole si traducano in differenze e cambiamenti nell'ordine delle azioni. Viceversa, il paradigma della politica economica si interessa a come l'ordine economico conseguente (ordine delle azioni), possa essere migliorato tramite riforme adeguate nella costituzione economica (ordine delle regole).

Benché i fondatori della Scuola di Friburgo si siano nettamente inseriti nella tradizione del liberalismo classico, essi hanno affermato con forza, in contrasto con altre correnti liberali, che un ordine di libero mercato non coincide semplicemente con l'assenza dello Stato. L'ordine di mercato non è un fenomeno naturale, ma un prodotto politico-culturale, fondato su un ordine costituzionale, che può funzionare correttamente e mantenersi solo

la politica di aiuto alle piccole imprese e via dicendo, vengono considerate come problemi specialistici che occorre trattare separatamente. [...] Ad esempio, in molti Paesi, il diritto societario incoraggia la concentrazione industriale, mentre la politica antitrust e quella delle piccole imprese si sforzano di scoraggiarla» (Eucken, 1989, pp. 38 e ss.).

38. «Eucken sceglie chiaramente di pensare in termini di ordine; [...] tutti gli atti di politica economica devono essere giudicati secondo il modo in cui si adattano al processo economico complessivo e al suo meccanismo direttivo, vale a dire all'ordine delle attività economiche» (Sally, 1996, p. 5).

se gli si dedicano cure attente, come quando si «coltiva» un giardino³⁹. In tal senso, hanno ritenuto necessario prendere le distanze da un *liberalismo del laissez-faire*, che non concede il giusto valore al ruolo positivo essenziale che lo Stato deve svolgere nella creazione e nel mantenimento delle regole e delle istituzioni atte a permettere al mercato concorrenziale di funzionare efficacemente⁴⁰. Essi hanno ritenuto importante distinguere tra il funzionamento spontaneo dei mercati quando vige un adeguato quadro normativo e istituzionale e la creazione del quadro stesso. In altri termini, hanno chiaramente distinto tra la questione *infracostituzionale* di comprendere il funzionamento della concorrenza di mercato e quella, *costituzionale*, di come stabilire e fare osservare le regole che permettono tale funzionamento.

Gli ordoliberali di Friburgo vedevano l'essenza di un'*economia di libero mercato* in un ordine di *libera concorrenza*, nel quale tutti gli attori economici si incontrano su un piano di uguaglianza giuridica e in cui usano solo lo scambio e il contratto per coordinare le proprie attività economiche⁴¹. Ben inteso, essi sapevano che i principi di uguaglianza e di libera volontà non sono mai del tutto rispettati e che non servono a descrivere le economie di mercato esistenti. Li consideravano, piuttosto, come norme ideali – che permettevano di giudicare sia gli ordinamenti economici esistenti, sia le loro eventuali riforme – e come criteri capaci di guidare gli sforzi di riforma

39. Böhm, 1937, pp. 74, 120 e ss.

40. Eucken, 1938, 1990, pp. 374 e ss. Si potrebbe sostenere che la loro immagine del liberalismo basato sul *laissez-faire* sia semplicistica e la loro critica ingenerosa. Non si può, però, trascurare la sostanza dei loro argomenti. Come afferma Tumlrir: «Molti lettori di Böhm non riescono a comprendere la sua ferma condanna del *laissez-faire*. Il termine è raramente definito e di solito è utilizzato come un diversivo. Eppure il suo significato era ben preciso: una politica economica che consiste nel far rispettare tutti i contratti, ivi compresi quelli che tendono a limitare o ad eliminare la concorrenza. [...] La conclusione corrente degli economisti è che, se lo Stato concentrasse i propri sforzi sul compito di impedire le violenze e le frodi e rifiutasse di far rispettare i contratti che restringono la concorrenza, i mercati sarebbero efficienti. Il giurista potrebbe approvare [...], ma si trova di fronte a serie difficoltà di ordine pratico. Si deve in effetti precisare in maniera molto dettagliata quale genere di contratti restringa la concorrenza. E stabilire in che cosa consistano “la forza e la frode” nelle transazioni economiche non è questione delle più semplici» (Tumlrir, 1989, p. 130). Sally, da parte sua, commenta così la critica degli ordoliberali al *laissez-faire*: «L'analisi è sbagliata sotto molti aspetti. Innanzitutto, non è esatto presentare la teoria classica di quel periodo in termini di *laissez-faire* incondizionato. [...] Inoltre, esiste un eccessivo timore che nel settore privato nascano spontaneamente monopoli [...] e, al contrario, un insufficiente sospetto nei confronti del rischio che siano le azioni discrezionali dello Stato a creare e far crescere i monopoli» (Sally, 1996, pp. 6 e ss.). Quali che siano i difetti della critica al liberalismo del *laissez-faire* da parte degli ordoliberali, essi non riescono ad intaccare il cuore del loro approccio paradigmatico.

41. Böhm, 1937, p. 105.

costituzionale⁴². Essi erano convinti che i movimenti liberali della fine del Settecento e dell'inizio dell'Ottocento avessero compiuto una tappa storica fondamentale nel cammino verso la realizzazione di un ordine economico conforme a tali criteri⁴³. Questa tappa segnava la transizione dalla società feudale a ciò che Böhm (1973, pp. 31 e ss.; 1989, pp. 46 e ss.; 1980, pp. 105 e ss.) chiamava la *Privatrechtsgesellschaft* («società di diritto privato») o la *Zivilrechtsgesellschaft* («società di diritto civile»). Gli Ordoliberali pensavano che questi movimenti fossero guidati dall'idea di trasformare la società feudale, con i suoi privilegi e le sue prerogative, «in una società di diritto privato formata da uomini tutti egualmente liberi ed aventi uguali diritti»⁴⁴, una società in cui «ognuno avrebbe gli stessi diritti e lo stesso *status*, ossia lo *status* di una persona soggetta al diritto privato»⁴⁵.

Tuttavia, Böhm ed Eucken sottolineavano che la creazione e il mantenimento di un ordine concorrenziale di mercato efficiente non implica soltanto la sostituzione del libero commercio e della libertà dei contratti ai privilegi e alle limitazioni del diritto feudale, ma richiede anche una costituzione economica integralmente volta alla difesa della concorrenza contro gli interessi anticoncorrenziali. La logica complessiva del programma di ricerca di Friburgo si basa sulla distinzione tra il *livello costituzionale*, a cui vengono operate le scelte politiche riguardanti la costituzione economica della società, ed il livello *infracostituzionale*, quello delle scelte private, nel quadro delle regole del gioco costituzionalmente determinate. L'idea centrale è che la scelta di tali regole del gioco avviene tenendo conto di tutti i cittadini di un'entità politica e che i membri o "giocatori" di questa entità non devono essere autorizzati ad abrogare o a rinegoziare le regole al livello *infracostituzionale* attraverso accordi privati⁴⁶. Per questo gli ordoliberali affermavano che la

42. *Op. cit.*, p. 124 e ss.

43. Eucken, 1982, p. 124; 1990, p. 276.

44. Böhm, 1989, p. 54; 1980, p. 140.

45. 1989, p. 46; 1980, p. 107. Böhm insiste sul fatto che questa era in sé una scelta costituzionale, una scelta delle *regole del gioco* sotto cui si ipotizza che si svolgano le interazioni sociali ed economiche: «La decisione di abolire tutte le prerogative e i privilegi di classe fu giustificata da questo assunto: ormai, nella società, ci deve essere un unico *status* giuridico per tutti. [...] È chiaro che tale postulato, secondo cui tutti i membri della società dovrebbero avere lo stesso *status*, non è un concetto derivante dal diritto privato, ma un principio politico che dipende dal diritto costituzionale» (Böhm, 1989, p. 47; 1980, p. 109).

46. Böhm, 1960, pp. 39-44, 67. Come sottolinea Eucken, non basta che lo Stato sancisca la libertà di commercio, «occorre inoltre che si assicuri che non esistano restrizioni del mercato a seguito della pressione di gruppi privati. A che cosa servirebbe decretare ufficialmente la libertà di commercio, se essa è in pratica annullata dai comportamenti dei gruppi di pressione? [...] Si deve vietare ogni genere di restrizione alla concorrenza» (Eucken 1982, p. 119; 1990, p. 267).

libertà di contrattare, certamente importante per un'economia di mercato concorrenziale, non deve permettere «di approvare contratti che finiscano per restringere o sopprimere la libertà di contratto stessa»⁴⁷. In altri termini, essi giudicavano incompatibile con la scelta costituzionale in favore di un'economia concorrenziale l'autorizzare gli agenti economici a premunirsi autonomamente, per via contrattuale privata, rispetto ai vincoli che intendessero imporre loro le regole del gioco della concorrenza⁴⁸.

Per le ragioni ora sottolineate, gli ordoliberali di Friburgo consideravano gli accordi di cartello incompatibili in via di principio con la costituzione economica di mercato; per queste stesse ragioni, ritenevano che non si potesse in generale fare affidamento sul «*selbstgeschaffene Recht der Wirtschaft*», il “diritto autoprodotta dalla comunità economica”⁴⁹. Questo, al contrario, poteva servire assai bene a promuovere gli interessi dei produttori a spese di quelli dei consumatori. Come sostiene Eucken,

è necessario domandarsi in quale misura le regole e le convenzioni stabilite dai gruppi di potere economico al fine di controllare *de facto* le loro rispettive attività non tendano a prendere il posto del diritto positivo. Fino a che punto un tale diritto autoprodotta ha già trasformato l'ordinamento giuridico? Questa domanda è di fondamentale importanza nell'odierno mondo industrializzato⁵⁰.

La questione dei cartelli merita qui un'attenzione particolare, perché illustra bene il contrasto tra la concezione ordolibérale del mercato e il concetto misesiano del “mercato senza ostacoli”, di cui ho parlato all'inizio. Su questo punto, l'approccio costituzionale della Scuola di Friburgo differisce notevolmente da quello di uno degli autori più vicini all'insegnamento di Mises, ossia Murray N. Rothbard. Dal punto di vista dei “mercati senza ostacoli”, Rothbard non trova alcuna ragione per rifiutare i contratti di cartello. «È un non-senso parlare di “restrizioni alla produzione” in un libero mercato»⁵¹. Infatti, a suo avviso, nel libero mercato, «i consumatori e i produttori agiustano le loro azioni tramite la cooperazione volontaria»⁵², che prevede la libertà dei produttori di cercare di accrescere i loro guadagni, «producendo

47. Eucken, 1982, p. 125; 1990, p. 278. «La libertà di contrattare può essere utilizzata non soltanto per promuovere la concorrenza, ma anche per distruggerla» (Eucken, 1982, p. 124; 1990, p. 276). Si veda anche Eucken, 1989, p. 57; 1990, p. 267.

48. Böhm, 1960, pp. 27-30; 1980, pp. 233-236, 238, 256 e ss., 260 e ss.

49. Grossman-Doerth, 1933; Eucken, 1989, p. 56.

50. Eucken, 1989, p. 32.

51. Rothbard, 1970, p. 568.

52. *Op. cit.*, p. 566.

laddove i loro guadagni sono massimizzati, attraverso scambi a cui partecipano volontariamente sia i consumatori, sia i produttori»⁵³. A suo parere, gli accordi di cartello sono solo dei contratti volontari fra produttori, tanto legittimi quanto gli scambi fra produttori e consumatori.

Ritenere un cartello immorale o di ostacolo alla presunta sovranità del consumatore è del tutto ingiustificato. E questo vale anche nel caso apparentemente “peggiore”, vale a dire quello del cartello formato unicamente per scopi “restrittivi”⁵⁴.

Agli occhi di Rothbard, richiamarsi al principio della *sovranità del consumatore* significa interpretare in maniera arbitraria e limitata il principio della «sovranità individuale»⁵⁵. Questo è sì un principio costitutivo del libero mercato, ma riguarda tutti gli individui: in quanto produttori, oltre che come consumatori⁵⁶. Vale comunque la pena di aggiungere che James Buchanan, dalla prospettiva dell’economia istituzionale, tratta la questione essenzialmente nello stesso spirito della Scuola di Friburgo. Egli infatti condanna

l’abbaglio dei libertari che estendono la libertà individuale dal diritto di effettuare liberamente degli scambi a quello di stipulare accordi che restringano gli scambi stessi.

In accordo esplicito con gli economisti scozzesi classici, gli ordoliberali di Friburgo insistono sul fatto che gli interessi dei consumatori sono «i soli interessi economici direttamente giustificabili»⁵⁷ e che la funzione essenziale della concorrenza è quella di «mettere la ricerca del profitto dell’imprenditore direttamente al servizio del consumatore»⁵⁸. Riferendosi all’idea di Adam Smith, secondo cui gli impulsi dell’egoismo umano perdono i loro «aspetti antisociali sotto l’impatto della concorrenza», Böhm ha descritto quest’ultima come «la spina dorsale morale di un’economia libera basata sul profitto». Egli invoca a tal proposito l’idea basilare, che percorre tutta la sua opera, formulata come segue nei suoi ultimi scritti:

53. *Ivi*, p. 571.

54. *Ivi*, p. 570.

55. *Ivi*, p. 560.

56. «Piuttosto che di “sovranità del consumatore”, sarebbe più rigoroso dire che nel libero mercato esiste una *sovranità dell’individuo* [...], una *autosovranità individuale*» (Rothbard, 1970, p. 560).

57. Böhm, 1982, p. 107.

58. *Ivi*, p. 109.

È assolutamente falso che la concorrenza sia solamente un meccanismo di incentivazione. Essa è, prima di tutto, uno strumento che permette di eliminare il potere (*Entmachtungsinstrument*), [...] il più bello e il più ingegnoso degli strumenti di eliminazione del potere che siano stati inventati nella storia⁵⁹.

Gli ordoliberali hanno affermato chiaramente che non si può sperare di ottenere l'efficienza attribuita dai liberali classici al mercato concorrenziale attraverso un qualsiasi processo in cui ci fosse semplicemente concorrenza, ma solamente mediante ciò che hanno chiamato il *Leistungswettbewerb*, vale a dire la concorrenza in grado di fornire un servizio migliore ai consumatori⁶⁰, in contrapposizione al *Behinderungswettbewerb*, la «concorrenza per mezzo di ostacoli», ovvero una concorrenza che utilizza strumenti miranti a ostacolare l'offerta di altri produttori e non a migliorare la *performance* di ognuno al servizio degli interessi dei consumatori⁶¹.

Creare e mantenere un quadro appropriato di «regole del gioco del *Leistungswettbewerb*»⁶² è ai loro occhi un compito politico autentico e indispensabile, un compito della *Wirtschaftsverfassungspolitik* o dell'*Ordnungspolitik*⁶³. Essi lo paragonano all'attività di un giardiniere che non costruisce come un ingegnere, ma fornisce le condizioni propizie alla crescita naturale di ciò che è considerato auspicabile, impedendo allo stesso tempo lo sviluppo di ciò che non è desiderato. Secondo Böhm⁶⁴, tenere in funzione un'economia di mercato richiede cure continue, analoghe a quelle richieste per allestire e mantenere un raffinato parco fiorito⁶⁵.

L'*Ordnungspolitik* nel senso di Friburgo è, in primo luogo, una politica di concorrenza, ossia una politica che mira ad assicurare che il processo della concorrenza conservi le sue proprietà desiderabili e giochi a favore degli interessi dei consumatori. Va detto, tuttavia, che gli ordoliberali, pur avendo ben chiaro lo scopo generale di una politica della concorrenza, quello cioè di realizzare nella maggiore misura possibile la *sovranità del consumatore*, si

59. Böhm, 1960, p. 22.

60. Eucken, 1990, p. 43. Röpke afferma che *Leistungswettbewerb* significa che «al successo si deve poter giungere solo attraverso l'angusta porta della prestazione migliore, al servizio del consumatore» (Röpke, 1960, p. 31; trad. it. p. 43).

61. Böhm, 1937, pp. 107, 123-127, 153; 1960, p. 29, 32; Eucken, 1938, p. 81; 1990, p. 329, 358 nota.

62. Eucken, 1942, p. 38.

63. Eucken, 1990, p. 266 e ss.

64. Böhm, 1980, p. 115, p. 200.

65. Ecco ciò che afferma Tumlrir a proposito di Böhm: «Tutto il suo lavoro consiste nel descrivere e analizzare le condizioni da soddisfare affinché un sistema concorrenziale di libera impresa funzioni in maniera soddisfacente e sia preservato da ogni deriva. [...] Il mantenimento di queste condizioni richiede un'attenzione costante» (Tumlrir, 1989, p. 135).

dimostrarono piuttosto ambigui quanto ai mezzi da impiegare. Tale ambiguità consisteva in particolare nel fatto che, oltre al criterio del *Leistungswettbewerb* («concorrenza che mira alla *performance*»), utilizzavano il concetto di «concorrenza completa» (*vollständige Konkurrenz*), che non s'inquadra bene nella logica procedurale del paradigma di Friburgo, in ragione del suo carattere finalizzato, orientato verso un risultato. Non possiamo qui, per i limiti di spazio del presente saggio, discutere questa questione nel dettaglio. Basterà evidenziare che, seppure alcune delle prese di posizione originali della Scuola di Friburgo rispetto alle politiche del libero mercato meritino dei chiarimenti⁶⁶, ciò non intacca affatto la validità della loro idea centrale, ossia che un ordine concorrenziale appropriato ed efficace non è un dono della natura, autoprodotta e autonomo, bensì qualcosa che deve essere attivamente ricercato e coltivato. Su quale sia il tipo di *Ordnungspolitik* capace di raggiungere con maggiore sicurezza questo scopo si potrà ovviamente discutere. È lecito non essere d'accordo con una parte di ciò che i fondatori della Scuola di Friburgo hanno sostenuto in merito; si dovrà però concordare sul loro argomento principale, ovvero che la concorrenza di mercato non è una concorrenza qualsiasi, ma richiede regole del gioco appropriate.

I fondatori della Scuola hanno insistito soprattutto sulla minaccia che «il potere economico privato» possa influire negativamente sul buon funzionamento di un ordine di mercato concorrenziale⁶⁷. Allo stesso tempo, però, non sfuggiva loro il fatto che i comportamenti anticoncorrenziali hanno le proprie radici nella sfera pubblica ben più che in quella privata. Quando Böhm⁶⁸ sostiene che l'essenza del potere economico risiede nella capacità dei produttori meno efficienti di impedire ai consumatori l'accesso ad alternative più interessanti, sa che un tale potere è difficile da ottenere nel quadro di un ordine di diritto privato fatto effettivamente rispettare dall'autorità e in assenza di privilegi giuridici. Sia lui che Eucken vedevano bene che molti dei problemi di cui discutevano riguardo al «potere economico privato» erano conseguenze indirette degli interventi arbitrari dello Stato o delle carenze nel quadro giuridico e istituzionale esistente.

66. Willgerodt e Peacock osservano: «Per gli ordoliberali, il concetto teorico di concorrenza si è notevolmente evoluto nel tempo. [...] In generale, tuttavia, fu sempre più realista rispetto ad un qualunque concetto statico come quello di concorrenza "perfetta"» (Willgerodt e Peacock, 1989, pp. 7 e ss.). – Essi osservano anche che gli ordoliberali di oggi ritengono lo scopo politico della concorrenza perfetta impossibile da realizzare su tutti i mercati, e peraltro non auspicabile in sé (*ibidem*). – Su questa questione, si veda anche Kasper e Streit, 1993, p. 21, e Tumlrir, 1989, p. 127.

67. Eucken, 1990, p. 359.

68. Böhm, 1960, p. 32.

La formazione dei monopoli può essere incoraggiata dallo Stato stesso, come conseguenza, ad esempio, della sua politica in merito alla proprietà industriale, della sua politica commerciale o della sua politica fiscale. Ciò è accaduto spesso negli ultimi tempi. Lo Stato prima incoraggia la formazione di poteri economici privati, poi ne diventa parzialmente dipendente⁶⁹.

Gli ordoliberali studiarono anche un fenomeno che chiamavano di «rifeudalizzazione», quello che l'economia attuale descriverebbe come la «ricerca della rendita» (*rent-seeking*)⁷⁰; un problema per loro centrale, che annuncia molti sviluppi dell'economia politica moderna⁷¹. Come segnalato in precedenza, gli ordoliberali ritenevano che il carattere essenziale dell'ordine di mercato fosse quello di essere un ordine costituzionale non discriminatorio e senza privilegi, che mette gli agenti economici alla pari gli uni di fronte agli altri, in quanto soggetti con uguali diritti. Ai loro occhi, il principio liberale essenziale è che «lo Stato non deve in alcun caso autorizzare o conferire privilegi»⁷². Di conseguenza, essi considerano la concessione di privilegi particolari, sotto qualsiasi forma, come una violazione dei principî stessi su cui un ordine di mercato è fondato, ossia una violazione dell'impegno costituzionale fondamentale in favore dell'ordine di mercato e della società di diritto privato⁷³. Con chiarezza pari a quella degli autori della moderna scuola di *Public choice*, che studiano il fenomeno della «ricerca della rendita», gli ordoliberali di Friburgo hanno descritto i meccanismi politici che fatalmente si attivano quando gli Stati e i legislatori hanno il potere di concedere privilegi e quando, di conseguenza, i gruppi di interesse cercano deliberatamente di ottenerli. Böhm afferma che lo Stato

è allora costantemente esposto alla tentazione di soddisfare le richieste contraddittorie di numerosi gruppi di pressione [...]. Il fatto che questa tendenza sia, per così

69. Eucken, 1989, p. 33. «In molti settori dell'industria tedesca, i cartelli sparirebbero immediatamente se i dazi fossero soppressi. [...] Benché si siano prese alcune precauzioni giuridiche, il diritto della proprietà industriale ha provocato, in maniera inattesa, potenti tendenze alla formazione di monopoli ed alla concentrazione industriale» (Eucken, 1982, p. 120). Si veda anche Eucken, 1942, p. 43.

70. Streit, 1992, pp. 690 e ss.

71. A proposito del saggio di Böhm, intitolato *Privatrechtsgesellschaft und Marktwirtschaft*, Tumlrir rileva che «si potrebbe facilmente tradurre l'ultima parte di questo saggio nel linguaggio dell'analisi contemporanea del *rent-seeking*» (Tumlrir, 1989, p. 135).

72. Böhm, 1989, p. 57; 1980, p. 14.

73. Böhm, 1980, p. 164.

dire, nella natura delle cose, rappresenta una debolezza del sistema che bisogna prendere molto sul serio⁷⁴.

Con il loro *approccio istituzionale* alla concorrenza di mercato, gli ordoliberali hanno sdoganato l'idea che l'ordine concorrenziale debba essere considerato un bene pubblico e che, come in tutti i casi in cui è in gioco un bene pubblico, sia importante distinguere chiaramente tra l'interesse di una persona ad approfittare dei vantaggi legati al bene pubblico in questione e l'interesse che ha questa stessa persona a contribuire alla produzione di tale bene. Se si applica tale distinzione all'ordine competitivo considerato come bene pubblico, si dovrà dunque distinguere tra due questioni: da un lato, se una persona abbia interesse a godere dei benefici che un ambiente di mercato competitivo può offrirgli; dall'altro, se sia suo interesse sottomettersi volontariamente ai vincoli costituzionali di un ordine di mercato competitivo⁷⁵. Come sottolinea Böhm, è certamente nell'interesse comune di tutti i cittadini che il legislatore e il governo agiscano in accordo

con il mandato che hanno ricevuto ai sensi della costituzione [...] di creare, preservare e gestire il quadro di regole che garantisce il funzionamento del libero mercato⁷⁶.

Ma il fatto di avere tale interesse in comune non impedisce certamente che

sia possibile per ogni partecipante o gruppo di partecipanti ottenere alcuni benefici violando le regole, [...] a spese degli altri partecipanti o gruppi di partecipanti⁷⁷,

sia che ciò accada per via di una trasgressione esplicita alle regole, come nel caso della formazione di cartelli, o invece mediante la costituzione di gruppi di pressione per ottenere privilegi speciali. Böhm ha osservato che quest'ultima strategia è particolarmente interessante. Infatti,

in questo caso, il singolo non si espone all'accusa di avere imbrogliato, ma ottiene dal legislatore o dal governo che l'imbroglio venga elevato al rango di [...] programma governativo. Si possono così richiedere dazi protettivi, privilegi fiscali, sovvenzioni dirette, un sostegno ai prezzi, un aiuto iniziale alla costituzione di monopoli o

74. Böhm, 1989, p. 66; 1980, p. 166. D'altra parte, Böhm ha chiaramente mostrato che esiste un'asimmetria nella dinamica politica: per i politici è facile concedere privilegi, ma è difficile sopprimerli (si veda Böhm, 1973, p. 41).

75. Böhm, 1960, p. 165.

76. Böhm, 1989, pp. 63 e ss.; 1980, p. 158.

77. Böhm, 1989, p. 64; 1980, p. 158.

all'“organizzazione dei mercati” [...]. È, dunque, allo Stato stesso che si richiede di violare le regole, in favore di un gruppo determinato e ai danni di altri gruppi o altri cittadini;⁷⁸.

Perciò, anche se non hanno mai utilizzato né l'espressione «bene pubblico», né i concetti della teoria dei giochi, gli ordoliberali hanno avuto piena consapevolezza che il gioco della concorrenza costituiva un “dilemma del prigioniero”⁷⁹. Infatti, mentre tutti i giocatori sono favoriti in un regime di concorrenza (rispetto a ciò che procurerebbero loro dei sistemi di tipo differente), ognuno ha, nondimeno, un interesse personale ad affrancarsi dai vincoli della concorrenza. Se però tutti riuscissero effettivamente ad mettersi al riparo dalla concorrenza, ognuno finirebbe per essere vittima del regime protezionista che si sarebbe così instaurato. Ora, nessuno preferirebbe un regime protezionista al regime concorrenziale, se la scelta fosse posta in questi termini. È perché una costituzione economica concorrenziale permette di sottrarsi a questo “dilemma del prigioniero”, che tutti hanno interesse ad accettarla, per lo meno se questa adesione viene resa credibile dalla presenza di uno Stato che fa effettivamente rispettare le regole del gioco. Il fatto che i giocatori tendano a sottrarsi alla disciplina della competizione attraverso mezzi politici costituisce una violazione di questa adesione, una violazione delle regole⁸⁰. Questa è la logica che gli ordoliberali hanno in mente quando diagnosticano che l'ordine di mercato concorrenziale non è autoprodotta e non si mantiene da solo, ma ha bisogno dell'aiuto dell'*Ordnungspolitik*. Nel linguaggio della teoria dei giochi, si potrebbe dire che, per loro, il compito principale dell'*Ordnungspolitik* è quindi di *permettere ai partecipanti al gioco economico di sottrarsi al dilemma del prigioniero*.

Ma, assegnando allo Stato il compito di agire come un «custode dell'ordine concorrenziale», «*Hüter der Wettbewerbsordnung*»⁸¹, gli ordoliberali di Friburgo si sono trovati essi stessi di fronte a un grave dilemma. Secondo la logica della loro argomentazione, la soluzione al problema di vigilare sull'ordine concorrenziale spetta infatti a un agente, lo Stato, che però riconoscono essere al contempo la causa principale dei difetti che è chiamato a correggere! In effetti, gli ordoliberali non ebbero certo l'ingenuità di credere che uno Stato incompetente dovesse necessariamente agire in vista dell'interesse comune. Al contrario, criticarono esplicitamente l'illusione che si potesse

78. Böhm, 1980, pp. 158 e ss.

79. Per cui si veda *infra*, il capitolo di J. Petitot sui modelli della “mano invisibile”.

80. Böhm, 1937, p. 126.

81. Eucken, 1990, p. 327.

fare affidamento sul governo come agente ben intenzionato e onnisciente, dedito solo al bene dei cittadini⁸². Allo stesso tempo, però, credevano che lo stato attuale dell'ordine politico non fosse una fatalità e dovesse essere considerato qualcosa che può e che deve essere riformato⁸³. Erano pienamente consapevoli del fatto che la vera sfida, in campo politico così come in quello economico, fosse di stabilire un quadro suscettibile di incentivare i cittadini comuni, mossi dai loro propri interessi, ad agire in modo tale da servire, al contempo, l'interesse generale⁸⁴. In altri termini, riconoscevano, proprio nella linea della moderna economia istituzionale, che la soluzione al problema della «ricerca della rendita» risiede in ultima analisi nella costituzione politica⁸⁵. Si rendevano perfettamente conto che, per poter contare sullo Stato come affidabile guardiano della costituzione economica di mercato, occorreva riformarne l'ordine costituzionale, vale a dire le regole del gioco politico⁸⁶. D'altra parte, erano ben coscienti del fatto che una tale riforma era realizzabile solo facendo evolvere i processi politici esistenti... Cosicché, in definitiva, non vi era ai loro occhi alcuna garanzia che una soluzione a questo duplice problema costituzionale potesse essere alla fine trovata. Questo, però, non costituì mai un pretesto per smettere di tentare.

L'esistenza di tale dilemma non dipende dal programma di ricerca della Scuola di Friburgo, ma dalla natura delle cose. Si deve riconoscere ai fondatori della Scuola di avere avuto l'onestà intellettuale di non pretendere di poter fornire facilmente una risposta al dilemma. Essi hanno utilizzato una formula che è stata spesso fraintesa, quella secondo la quale solo uno «Stato forte» può contrastare le pressioni dei gruppi di interesse. Non intendevano con questo giustificare uno Stato autoritario, dotato di poteri estesi e discrezionali. Al contrario, osservavano esplicitamente che è la moderna crescita dell'apparato e delle attività dello Stato ad avere fatto di quest'ultimo «un giocattolo nelle mani dei gruppi di interesse» (Eucken, 1990, p. 326; Böhm, 1980, p. 258)⁸⁷. L'espressione «Stato forte» era una formula per indicare, con sintesi forse eccessiva, uno Stato retto da una costituzione che gli eviti di

82. Eucken, 1932, p. 323; 1990, p. 331.

83. Eucken, 1990, p. 338.

84. Eucken, 1940, p. 490 e ss.

85. Eucken, 1990, pp. 327, 331 e ss.

86. *Ivi*, p. 334.

87. «La trasformazione dello Stato liberale in uno Stato democratico è estremamente significativa sia per la vita pubblica che per quella economica. Spesso si è criticato il fatto che questo processo si è accompagnato alla crescita smisurata dell'apparato statale, alla crescita del suo potere, al più profondo condizionamento del successo personale da parte dello Stato con sovvenzioni, imposte, dazi, quote, moratorie e così via, e a una notevole espansione della sua influenza. Questi fatti, tuttavia, non impediscono di guardare all'altro lato della medaglia:

diventare il bersaglio della “ricerca della rendita” da parte degli interessi particolari⁸⁸. Essi non discussero nel dettaglio ciò che una tale costituzione dovesse imporre, vale a dire le precise garanzie costituzionali da porre in atto per bloccare efficacemente la macchina infernale della ricerca della rendita e dei privilegi. Tuttavia, avrebbero certamente sottoscritto l’ammonimento generale riguardante il fatto che i legislatori e i governanti non devono avere in mano i poteri che permettano loro di prendere misure discriminatorie nei confronti dei cittadini e di concedere privilegi ad alcuni di loro.

Eucken, in particolare, ha insistito sull’importanza di estendere la logica dell’*Ordnungspolitik* dal campo della costituzione economica a quello della costituzione politica. Egli ha affermato esplicitamente che, così come serve un’*Ordnungspolitik* per stabilire e mantenere l’ordine economico, essa non è meno necessaria a livello politico, se si vuole stabilire e mantenere una costituzione politica appropriata⁸⁹. La morte prematura di Eucken gli ha impedito di portare a termine le proprie riflessioni sulla nozione di *Ordnungspolitik* applicata in ambito politico. Ma è chiaro che il paradigma proposto da lui e da Böhm richiede una certa estensione dal terreno del mercato a quello della politica e che il programma di ricerca dell’economia politica istituzionale può essere considerato la naturale prosecuzione della tradizione di Friburgo.

Questi due programmi di ricerca, l’ordoliberalismo della Scuola di Friburgo e l’Economia istituzionale di Buchanan, hanno fornito un contributo decisivo alla tradizione liberale classica. Ci hanno aiutato a prendere chiaramente coscienza del fatto che esiste una *dimensione costituzionale del paradigma liberale*. Tale consapevolezza è palesemente assente in gran parte delle dottrine libertarie, offuscate dall’idea del «mercato senza ostacoli». Il programma di ricerca della Scuola di Friburgo ha attirato l’attenzione sul fatto che l’idea liberale di una società libera è un principio *costituzionale*, che in termini costituzionali deve essere precisato. È opportuno sottolineare le

l’espansione di cui parliamo [...] non significa il rafforzamento, ma l’indebolimento dello Stato» (Eucken, 1932, p. 307).

88. Uno Stato «forte» in questo senso soddisfa l’ideale invocato da Böhm: «Una società di diritto privato, dal momento in cui si accompagna a uno Stato costituzionale democratico, va nella direzione della realizzazione di una struttura sociale che rende sempre più vana la speranza di alcuni gruppi sociali di poterne sfruttare altri» (Böhm, 1989, p. 61; 1980, p. 148).

89. «L’ordine dello Stato è un compito almeno pari all’ordine dell’economia. [...] Per questo bisogna porre anche il problema riguardante le regole della politica: come è possibile dare vita ad uno Stato in grado di funzionare in maniera efficiente? [...] In questo senso, allora, la costituzione dello Stato non può prescindere dalla riflessione sul diritto costituzionale». Si veda anche Eucken (*ibidem*, p. 338): «L’interdipendenza tra l’ordine statale e quello economico costringe a tenere insieme i due punti di vista, quando si parla di stabilire regole fondamentali» (Eucken, 1990, pp. 331 e ss.).

regole specifiche del gioco che essa vuole instaurare e argomentare in loro favore, mostrando quale sia l’interesse di tale regime costituzionale. Ciò implica che, avanzando le proprie tesi in favore dell’ordine costituzionale di una società libera, il liberale deve richiamarsi, in ultima analisi, agli interessi costituzionali del popolo e che, in definitiva, i suoi argomenti a sostegno di un “ordine liberale” non servono ad altro che ad alimentare l’idea che tali interessi siano meglio serviti da un ordine di questo tipo che da qualunque altro regime possibile.

Buchanan aggiunge a questa insistenza sulla dimensione istituzionale una nuova prospettiva, basata sull’idea che un liberalismo solido non può limitare i grandi principî di libertà individuale di scelta e di libertà dei contratti al solo livello infracostituzionale delle transazioni di mercato, ma deve farli valere anche a livello delle scelte e delle convenzioni costituzionali⁹⁰. Il grande merito di Buchanan è di avere generalizzato l’ideale liberale della cooperazione volontaria, trasferendolo dal terreno delle scelte di mercato a quello delle scelte istituzionali, dal contratto di scambio al contratto sociale. Egli ha così mostrato come il paradigma liberale classico, tradizionalmente applicato alla libertà di scelta sui mercati, possa essere esteso alla libertà di scelta delle istituzioni. In tal modo, Buchanan ha dato compimento, e su un punto essenziale, al programma dei suoi predecessori della Scuola di Friburgo.

90. Si vedano ulteriori sviluppi su questo argomento in Vanberg, 2001.

BIBLIOGRAFIA

- Böhm F. (1937), *Die Ordnung der Wirtschaft als geschichtliche Aufgabe und rechtsschöpferische Leistung*, Stuttgart und Berlin, W. Kohlhammer (vol. 1 di *Ordnung der Wirtschaft*, a cura di F. Böhm, W. Eucken e H. Grossmann-Doerth).
- Böhm F. (1950), "Die Idee des Ordo im Denken Walter Euckens", *ORDO. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft*, n. 3, XV-LXIV.
- Böhm F. (1960), *Reden und Schriften*, Karlsruhe, C.F. Müller.
- Böhm F. (1973), "Eine Kampfansage an Ordnungstheorie und Ordnungspolitik. Zu einem Aufsatz in *Kyklos*", *ORDO. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft*, n. 24, pp. 11-48.
- Böhm F. (1980), *Freiheit und Ordnung in der Marktwirtschaft*, Baden-Baden, Nomos.
- Böhm F. (1982), "The Non-State ('natural') Laws Inherent in a Competitive Economy", in W. Stützel *et al.* (a cura di), pp. 107-113.
- Böhm F. (1989) "Privatrechtsgesellschaft und Marktwirtschaft", in Böhm 1980, pp. 105-168; trad. inglese, «Rule of Law in a Market Economy», in A. Peacock e H. Willgerodt (a cura di), 1989, pp. 46-67.
- Böhm F., Eucken W. e Grossman-Doerth H. (1989), "The Ordo Manifesto of 1936", in A. Peacock e H. Willgerodt (a cura di 1989), pp. 15-26 (pubblicato originariamente in tedesco col titolo *Unsere Aufgabe*, in Böhm F., 1937, pp. VII-XXI).
- Buchanan J.M. (1977), *Freedom in Constitutional Contract*, College Station, Texas A&M University Press (trad. it. *Libertà nel contratto costituzionale*, Il Saggiatore, Milano 1990).
- Eucken W. (1932), "Staatliche Strukturwandlungen und die Krise des Kapitalismus", *Weltwirtschaftliches Archiv*, n. 36, pp. 297-323.
- Eucken W. (1938), "Die Überwindung des Historismus", *Schmollers Jahrbuch*, n. 62, pp. 63-86.
- Eucken W. (1940), "Wissenschaft im Stile Schmollers", *Weltwirtschaftliches Archiv*, n. 52, pp. 468-506.
- Eucken W. (1942), "Wettbewerb als Grundprinzip der Wirtschaftsverfassung", in G. Schmolders (a cura di), *Der Wettbewerb als Mittel volkswirtschaftlicher Leistungssteigerung und Leistungsauslese*, Berlino, Duncker & Humblot (Schriften der Akademie für Deutsches Recht, Gruppe Wirtschaftswissenschaft, vol. 6).
- Eucken W. (1982), "A Policy for Establishing a System of Free Enterprise", in W. Stützel *et al.*, pp. 115-131 (estratti nella traduzione inglese di Eucken, 1990).
- Eucken W. (1989) [1939], *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 9^a ed., Springer, Berlino (trad. it., *I fondamenti dell'economia politica*, Firenze, 1951).
- Eucken W. (1990) [1952], *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, 6^a ed., J.C.B. Mohr, Tubinga (Paul Siebeck) (estratti nella traduzione inglese di Eucken, 1982).
- Eucken W. (1992), *The Foundations of Economics. History and Theory in the Analysis of Economic Reality*, Berlino-New York, Springer (ristampa della 1^a ed. inglese, pubblicata nel 1950 a Londra da William Hodges).
- Grossekettler H.G. (1989), "On Designing an Economic Order. The Contributions of the Freiburg School", in D.A. Walker (a cura di), *Perspectives on the History of Economic Thought*, vol. II, Edward Elgar, Aldershot, pp. 38-84.

- Grossman-Doerth H. (1933), *Selbstgeschaffenes Recht der Wirtschaft und staatliches Recht*.
- Hartwell R.M. (1995), *A History of the Mont Pelerin Society*, Liberty Fund, Indianapolis (Indiana).
- Hayek F.A. (1944), *The Road to Serfdom*, Chicago, The University of Chicago Press (trad. it., *La via della schiavitù*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011).
- Hayek F.A. (1960), *The Constitution of Liberty*, Chicago, The University of Chicago Press, (trad. it. *La società libera*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007).
- Hayek F.A. (1969), «Rechtsordnung und Handlungsbildung», in *Freiburger Studien*, J.C.B. Mohr, Tübinga (Paul Siebeck), pp. 161-198.
- Hayek F.A. (1973), *Rules and Order*, vol. 1 di *Law, Legislation and Liberty*, Londra-Henley, Routledge & Kegan Paul (trad. it., *Regole e ordine*, vol. 1 di *Legge, legislazione e libertà: una nuova enunciazione dei principi liberali della giustizia e dell'economia politica*, Il Saggiatore, Milano 2000).
- Hayek F.A. (1976), *The Mirage of Social Justice*, vol. 2 di *Law, Legislation and Liberty*, Routledge & Kegan Paul, Londra-Henley (trad. it., *Il miraggio della giustizia sociale*, vol. 2 di *Legge, legislazione e libertà: una nuova enunciazione dei principi liberali della giustizia e dell'economia politica*, op. cit).
- Kasper W. e Streit M. (1993), *Lessons from the Freiburg School. The Institutional Foundations of Freedom and Prosperity*, The Center for Independent Studies, Australia.
- Mises L. von (1949), *Human Action. A Treatise on Economics*, New Haven, Yale University Press (trad. it. *L'azione umana: trattato di economia*, UTET, Torino 1959).
- Mises L. von (1985), *Liberalism in the Classical Tradition*, 3^a ed., San Francisco, Cato Press (trad. it. *Liberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1997).
- Peacock A. e Willgerodt H. (a cura di) (1989), *Germany's Social Market Economy: Origins and Evolution*, MacMillan, Londra.
- Röpke W. (1960), *A Humane Economy. The Social Framework of the Free Market*, South Bend (Indiana), Gateway Editions (trad. it. *Al di là dell'offerta e della domanda: verso un'economia umana*, Edizioni di Via Aperta, Milano 1965).
- Röpke W. (1961), «Blätter der Erinnerung an Walter Eucken», *ORDO. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft*, n. 13, pp. 3-19.
- Rothbard M.N. (1970), *Man Economy and State. A Treatise on Economic Principles*, voll. I e II, Nash Publishing, Los Angeles.
- Sally Razeen (1996), «Ordoliberalism and the Social Market: Classical Political Economy from Germany», *New Political Economy*, n. 1, pp. 233-257.
- Streit M. (1992), «Economic Order, Private Law and Public Policy. The Freiburg School of Law and Economics in Perspective», *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, n. 148, pp. 675-704.
- Streit M. (1994), «The Freiburg School of Law and Economics», in P.J. Boettke (a cura di), *The Elgar Companion to Austrian Economics*, Edgar Elgar, Aldershot, pp. 508-515.
- Stützel W. e al. (1982), *Standard Texts on the Social Market Economy*, Gustav Fischer, Stuttgart-New York.

- Tumlir Jan (1989), "Franz Böhm and the Development of Economic-constitutional Analysis", in A. Peacock e H. Willgerodt (a cura di), *German Neo-Liberals and the Social Market Economy*, Mac Millan, Londra, pp. 125-141.
- Vanberg, V.J. (1997), "Die Normativen Grundlagen von Ordnungspolitik", in *ORDO. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft*, n. 48, pp. 707-726.
- Vanberg V.J. (1998), "Freiburg School of Law and Economics", in Peter Newman (a cura di), *The New Palgrave Dictionary of Economics and the Law*, vol. 2, Mac Millan, Londra, pp. 172-179.
- Vanberg V.J. (2001), "Markets and Regulation. The Contrast between Freemarket Liberalism and Constitutional Liberalism", in V.J. Vanberg, *The Constitution of Markets. Essays in political economy*, Routledge, Londra-New York, pp. 17-36, 137-144.
- Willgerodt H. e Peacock A. (1989), "German Liberalism and Economic Revival", in A. Peacock e H. Willgerodt (a cura di), 1989, pp. 1-14.

La “misura umana” o l’“ordine naturale”: l’umanesimo economico di Wilhelm Röpke e Alexander Rüstow

Wilhelm Röpke (1899-1966) e il suo amico Alexander Rüstow (1885-1963) sono stati tra i punti di riferimento intellettuali del liberalismo tedesco e hanno avuto un ruolo significativo nell’elaborazione del concetto di “economia sociale di mercato”.

Röpke è un economista, ma la sua formazione intellettuale va molto al di là dell’economia. È professore alle Università di Jena, Graz e infine Marburgo, fino al 1933. È innanzitutto e soprattutto un filosofo e un sociologo della cultura. Prima del 1933, lavora al Ministero dell’Economia e presso un’associazione economica. Quando i nazisti conquistano il potere, Röpke e Rüstow, a lui vicino spiritualmente, prendono le distanze dal regime e si trasferiscono all’Università di Istanbul. Röpke vi insegna tra il 1933 e il 1937, contribuendo alla creazione di un’università moderna. Dal 1937 al 1966, è professore all’Institut universitaire des hautes études internationales di Ginevra. Lo troviamo anche, nel 1947, tra i fondatori della Mont Pelerin Society.

Alexander Rüstow è professore a Istanbul fino al 1949, anno in cui inizia a insegnare all’Università di Heidelberg, come professore associato e poi ordinario.

Con i loro articoli, entrambi sono stati intensamente impegnati nella lotta contro le tirannie “bruna” (di destra) e “rossa” (di sinistra) e, in seguito, contro la socialdemocrazia contemporanea.

Nella storia del pensiero tedesco, nessuno si è mai schierato con tanta forza in favore di un liberalismo al contempo economico, sociologico-morale e storicamente orientato, quanto Wilhelm Röpke e Alexander Rüstow. Da una parte, essi hanno aspramente criticato il socialismo e la socialdemocrazia, al pari di altri grandi intellettuali del liberalismo tedesco come Ludwig von Mises e Friedrich August von Hayek. Dall’altra, però, hanno anche contestato ad alcune forme di liberalismo la scelta di limitarsi all’economia e di favorire un utilitarismo neutrale e relativista. La loro opinione era che il mercato e la libertà si sviluppano da soli, ma presuppongono convinzioni e strutture che vanno «al di là dell’offerta e della domanda» (per riprendere il titolo di una celebre opera di Wilhelm Röpke). I beni economici sono infatti destinati a

esseri umani, che si raggruppano in istituzioni, famiglie, comunità religiose. Come afferma Röpke:

il mondo razionale dell'economia utilizza riserve morali che lo fanno, a seconda dei casi, stare in piedi o crollare, e che sono più importanti di tutte le leggi economiche e di tutti i principi di un'economia nazionale. Il mercato, la concorrenza e il gioco della domanda e dell'offerta non producono tali riserve; al contrario, le consumano e le esauriscono, e devono andarle a cercare in aree situate al di là del mercato. Nessun manuale di economia le può sostituire. Infatti, l'autodisciplina, il senso di giustizia, l'onestà, l'equità, la cortesia, l'equilibrio, il senso della comunità, il rispetto per la dignità altrui, delle norme morali stabili sono tutte cose che le persone devono già avere in loro quando entrano sul mercato [...]¹.

1. ALCUNE QUESTIONI PARTICOLARMENTE IMPORTANTI

Per Wilhelm Röpke, fratello spirituale (*Bruder im Geiste*) di Ludwig Erhard, la domanda principale è questa: che cos'è un ordine veramente umano, "naturale"? Quali condizioni intellettuali e morali permettono agli esseri umani di prosperare al meglio, di raggiungere il loro equilibrio mentale e fisico, la loro *joie de vivre*, la sensazione di essere pienamente in accordo con la situazione in cui vivono? E di raggiungere quello stato di "integrazione" con se stessi e con il proprio ambiente, che consiste nell'essere radicati in comunità che assicurino loro la sicurezza e soddisfino l'universale bisogno umano di appartenenza?

La preoccupazione centrale è qui dunque tanto pratica quanto "neutrale". La questione-chiave di Röpke può essere formulata in questo modo: quali sono i *tipi umani* generati dai diversi ordinamenti sociali possibili e come possiamo valutarli alla luce degli scopi liberali? Solo uomini che avevano sperimentato il crollo delle antiche istituzioni e l'ascesa del totalitarismo (nazismo, comunismo) potevano porsi domande così fondamentali. Per i liberali del diciannovesimo secolo, invece, il quadro generale di una società libera era ancora fuori discussione: non ne avevano coscienza poiché vi erano troppo vicini. Ciò spiega la loro «cecità sociologica» (secondo la definizione di Rüstow): concentrati esclusivamente sull'offerta e la domanda, non avevano riflettuto sistematicamente sulle condizioni non economiche del mercato e si erano limitati a quanto era attinente alla parola d'ordine del "*laissez-faire*".

L'ultimo approccio sufficientemente ampio a tali questioni risale ai grandi autori del Settecento, in particolare ai filosofi scozzesi e a Montesquieu.

1. Röpke, 1956, p. 90.

Sono questioni tuttora fuori dalla portata della maggior parte degli odierni economisti e econometristi, così come degli esperti di scienze politiche, dei sociologi e degli storici, in quanto ritenute "non scientifiche" o marginalizzate da una specializzazione che non lascia loro spazio. Sembrano occuparsene soltanto alcuni etologi della Scuola di Konrad Lorenz o di Desmond Morris, e alcuni psicoterapeuti, i cui studi sono pieni di vittime dei moderni stili di vita.

In Germania, la riflessione sociopolitica è andata via via scomparendo e i contorni del dibattito pubblico sono diventati più sfumati che mai, come si può facilmente verificare nei discorsi del nostro Cancelliere. Chi discute ancora, come faceva Wilhelm Röpke, della "gerarchia dei valori"? Chi si interroga sulle "costanti antropologiche, al di là del relativismo"? Tutto sembra andare alla deriva.

Certo, il socialismo, la forma più pura di collettivizzazione umana, non esiste più nella sua variante radicale. Tuttavia, malgrado le grida che si levano contro il "neoliberalismo", non assistiamo affatto a un "trionfo della libertà", né dell'ordine spontaneo. Non vi è nemmeno stato un dibattito approfondito sulle cause del fallimento del socialismo: il tema è stato a malapena discusso dagli economisti e del tutto trascurato dai filosofi morali (non si è avuto, ad esempio, un dibattito sull'impossibilità di estendere l'etica della famiglia e dei piccoli gruppi a una società complessa di mercato). Per giunta, dopo la caduta del Muro di Berlino, in particolare in Germania, un'insidiosa collettivizzazione, questa volta sotto la forma dello Stato assistenziale, ha continuato a progredire. Per esempio, dall'inizio degli anni Novanta abbiamo un'assicurazione obbligatoria per le cure delle persone anziane. La «giustizia sociale» è ancora considerata un mostro sacro. Sembra che una spesa pubblica pari al 55% del PIL (secondo una stima realistica) sia ormai un fenomeno permanente. È certo che lo Stato assistenziale abbia indebolito la società libera, attaccando la libertà, la proprietà e l'indipendenza. Ha quasi esaurito il capitale di cui vive, ed è giunto a una crisi esistenziale che era stata ampiamente prevista. Tale crisi si manifesta in maniera quasi biologica, se si guardano le ultime catastrofiche statistiche demografiche della Germania (e questa è forse una buona notizia per le nazioni vicine). Peraltro, i valori culturali difesi da Röpke sono in declino. Egli sarebbe certamente terrorizzato dall'estensione della «decivilizzazione» che colpisce oggi la società europea occidentale e quella tedesca in particolare (si considerino, ad esempio, il declino dell'istruzione come documentato dagli studi dell'OCSE², la diffusione

2. Mi riferisco al "Programme for International Student Assessment" (PISA) dell'OCSE, che confronta l'efficienza dei sistemi educativi dei diversi Paesi.

capillare della pornografia, il gusto per i culti anormali o bizzarri e soprattutto il drammatico declino della famiglia). Röpke osservava già allora:

Ci parlano tutti i giorni dei “pregiudizi” che dovremmo superare, dei “tabù” di cui gli uomini di progresso dovrebbero liberarsi. Non ci si rende conto che, a mano a mano che si marcia in questa direzione, le strutture portanti sia dell’individuo, in quanto essere intellettuale e morale, sia della società nel suo insieme sono ridotte in polvere. [...] Vedendo molti prodotti della stampa scandalistica moderna, aspetto con impazienza il numero in cui, nel nome del motto “Perché no?” e sotto il titolo “Perché non ci mangiamo reciprocamente?”, si espongono al disprezzo generale coloro che rifiutano di divorarsi, affermando che questi sono pregiudizi da “bigotti” e “borghesi”, “tabù” da provinciali retrogradi e da persone sprovviste di cultura³.

Per simili affermazioni, Röpke fu tacciato di “romanticismo”, accusa alla quale egli replicò, tra l’altro, nel *Neuen Zürcher Zeitung*:

È forse “romanticismo” il combattere l’allarmante tendenza a non interrogarsi più sul significato di certi “progressi” tecnologici, come gli aerei a reazione supersonici, per la salute e la felicità umane? [...] Se le scienze sociali non possono misurare le ferite mentali e le deprivazioni causate dalla distruzione del paesaggio, dalla trasformazione delle nostre città in ammassi di vetro e cemento, dalla rottura con le radici della patria, della storia, della tradizione e della comunità e se le loro equazioni e curve statistiche non possono tenere conto di tali fenomeni, dedurre che essi non esistano e non meritino di essere presi in considerazione vorrebbe dire dimostrare uno scientismo e un positivismo spaventosi (25 febbraio 1965).

2. LA RADICE DEI PROBLEMI

Per Röpke, l’origine del problema sociale risale all’esplosione della popolazione nell’Ottocento. La concentrazione di masse di uomini nelle grandi città, la loro mancata “integrazione” culturale e sociale, l’emergere della grande impresa e del super-Stato burocratico, la concorrenza imposta in questo contesto, la divisione del lavoro sempre più spinta, la diffusione di ideologie che giustificano e rafforzano questo sviluppo: tutti questi processi sono assai significativi. Come possono le persone adattarsi a queste nuove condizioni di vita? Questo è l’interrogativo posto da Röpke, che paragona gli individui a granelli di sabbia:

3. Röpke, 1966 [1942], pp. 32-33.

Questi granelli vengono fatti turbinare a caso e meccanicamente fino a formare quei cumuli che sono le “masse” delle grandi città, del “pubblico” dei centri industriali, delle associazioni con milioni di soci, dei partiti di massa, dei plebisciti totalitari, senza un vero legame interiore, senza che il singolo abbia le radici nel proprio luogo sociale e nel proprio ambiente, senza una *vera comunità* e senza la guida di autorità autentiche, intimamente chiamate e superiori alle masse. Questa società che si risolve in individui isolati e si addensa in masse ha perduto il legame intimo e organico della vera comunione spontanea, e quanto più le manca una stretta coesione, tanto più è tenuta insieme dalle ferree grappe dello Stato moderno, burocratico e accentrato...⁴

Questa analisi è simile a quella sviluppata in Francia da Bertrand de Jouvenel (*Du pouvoir*). In simili circostanze, gli uomini diventano una «forma atrofica di *homo sapiens*», una «razza di nani» intellettuali e morali, frammentata e disintegrata. L'ambiente creato dall'uomo stesso e le sue tecnologie lo alienano dal contatto con la natura viva. Le comunità e gli ordini sociali più semplici per i quali era stato creato cedono il posto a ordini burocratici che, nel peggiore dei casi, possono opprimerlo, costringendolo ad annullare se stesso come un insetto in una società di insetti. I meccanismi della concorrenza lo costringono a impegnarsi in una specializzazione insensata che sottrae ai vari mestieri la loro dignità. I principi morali dei gruppi professionali o sociali scompaiono; lo spirito commerciale conquista zone che gli erano fino ad allora vietate, espugnando entità economiche indipendenti e autosufficienti come la casa (entità che, fino a oggi, avevano procurato ai loro membri la soddisfazione vitale e la felicità, oltre che le risorse fondamentali). A che cosa serve un maggiore benessere materiale, se l'anima resta vuota, se gli uomini diventano sempre più dipendenti gli uni dagli altri e se l'ordine generale è più vulnerabile che mai? In questo senso, è interessante citare una discussione avvenuta tra Röpke e l'utilitarista Mises, riportata dal primo:

È quel modo di ragionare del quale vediamo la caricatura in colui che definisce l'orticello forma irrazionale della produzione di verdure [...] come se si trattasse di produzione di verdure e non invece di produzione di felicità. È quello stesso che si guarderebbe bene dall'entusiasmarsi personalmente alla cucina comune, benché essa rappresenti forse una forma più razionale dell'ingestione di calorie che non la buona vecchia tavola familiare così deplorabilmente romantica⁵.

4. Röpke, trad. it. p. 151.

5. Röpke, 1979 [1944], trad. it. p. 200.

3. CONTRO L'UTILITARISMO

Secondo Röpke, la moderna democrazia di massa fa appello agli istinti più bassi, all'invidia e al desiderio di vivere a spese degli altri. L'egualitarismo democratico distrugge i legami tra lo Stato e l'individuo, demolendo i benefici "corpi intermedi"; annienta l'aristocrazia che dovrebbe proporre modelli di vita e fornire dei punti di riferimento per la morale e l'educazione. La nozione utilitaristica della "felicità del maggior numero di persone", fine a cui aspirano il mercato e la democrazia di massa, porta alla volgarizzazione della cultura, all'"odioso paradiso dell'uomo comune", contro il quale si ribella con veemenza l'istinto aristocratico dell'anti-utilitarista Röpke, così come faceva John Stuart Mill nel diciannovesimo secolo ("un essere umano insoddisfatto è meglio di un maiale soddisfatto"). La polemica culturale di Röpke è ampia ed appassionata, e può difficilmente riassumersi in poche parole.

Lo Stato assistenziale è la macchina di livellamento sociale creata dalla democrazia egualitaria. Non esiste una critica più profonda di tale tipologia di Stato di quella mossa da Röpke, ad eccezione forse di quella di Hayek (che si esprime in maniera più «raffinata») e degli anarco-capitalisti americani. Il benessere collettivo assicurato dallo Stato non è molto più di una «protesi per una società mutilata dal proletarismo; è un espediente adattato all'imaturità economica e morale delle classi nate dalla decomposizione del vecchio ordinamento sociale»⁶. Questa sedicente "assistenza" spende oggi, in Germania, più di un terzo del prodotto nazionale lordo! Un lavoratore qualificato deve cedere in media più dei due terzi del suo reddito allo Stato a fini redistributivi. In questo modo, egli viene ridotto a dipendente dallo Stato col suo stesso denaro, e le sue prospettive di diventare indipendente ed economicamente autonomo svaniscono. Si può pensare, qui, a Bastiat: «Lo Stato è quella grande illusione che fa credere di poter vivere a spese del proprio vicino».

Ai nostri giorni, l'assistenza sociale funziona come un sostituto proletarizzante della proprietà e della famiglia. Nell'«asilo dello Stato sociale», come lo chiamava Röpke, le persone sono trasformate in «bestiame obbediente nella grande stalla dello Stato», bestiame che riceve «la sua giusta parte di fieno». In un numero crescente di Paesi, questo Stato è anche divenuto uno strumento di rivoluzione sociale, il cui fine è il perfetto livellamento della ricchezza e dei redditi e in cui la motivazione dominante non è più l'empatia, ma l'*invidia*. Lo Stato ormai lascia agli individui soltanto gli «spiccioli». Si suppone che ogni espansione dell'offerta assistenziale segni una nuova tappa

6. W. Röpke, *Jenseits von Angebot und Nachfrage*, 4 Aufl., Erlenbach-Zurigo 1966, p. 230 (trad. it. p. 177).

del progresso. Ad esempio, ormai non si può più sostenere pubblicamente l'idea secondo cui è ragionevole esigere che le persone facciano sacrifici per l'istruzione dei propri figli.

Troviamo la stessa preoccupazione in Rüstow, a giudicare dalla sua critica della «politica della famiglia», che ha ormai preso, in Germania (e temo anche in Francia), le dimensioni di una vera e propria distruzione pianificata di questa istituzione:

Se la ripartizione dei rispettivi ruoli tra lo Stato e la famiglia viene rovesciata a favore di una socializzazione totale o parziale, senza che ci si preoccupi di aver privato la famiglia del suo ruolo né della disorganizzazione che ne deriva, credo che ciò non rappresenti solo un grave colpo al principio di sussidiarietà, ma anche un danno irreparabile a ciò che costituisce l'essenza stessa della famiglia. Si dice e si ripete che fare figli giova allo Stato e alla comunità e che lo Stato non esisterebbe senza tutti questi bambini. Ma questa è un'idea totalmente perversa. Non metto al mondo bambini per fornire braccia allo Stato. Mi dispiace davvero che alcuni genitori abbiano un atteggiamento simile e credano per questo di potere ragionevolmente chiedere soldi allo Stato; e allo stesso modo rabbrivisco quando penso ai figli di tali genitori⁷.

Il benessere diventa dunque una questione politica: ciò che ne consegue è la *statalizzazione del popolo*. I servizi sociali, la cui spina dorsale è lo Stato, diventano così *servizi statali*. Il moderno Stato assistenziale è la forma di asservimento degli uomini allo Stato nel mondo non comunista. Si realizza, così, la profezia di Tocqueville, secondo la quale tutte le nazioni saranno livellate e «gli uomini non saranno nient'altro che un gregge di pecore intimorite, il cui pastore è il governo». La formula non potrebbe essere più caustica. Per Röpke e per Rüstow, sarebbe già un primo passo in positivo se queste sovvenzioni a fondo perduto iniziassero a diminuire per effetto stesso della redistribuzione. Allora, lo Stato assistenziale, che la Germania ha inventato per prima grazie a Bismarck – come la Prussia aveva inventato precedentemente il dispotismo illuminato – raggiungerà presto il «socialismo reale» nel cimitero delle false ideologie.

4. CHI SONO I VERI BENEFICIARI DELLO STATO ASSISTENZIALE?

Röpke afferma che, in fin dei conti, non sono le masse a trarre beneficio da questa evoluzione, ma lo Stato e il governo, che hanno un sempre maggior potere decisionale in materia di formazione e utilizzo del capitale. Ciò che

7. Rüstow, 1963, p. 134.

prima era un beneficio personale e volontario diventa ora, ad essere ottimisti, un beneficio statale centralizzato, impersonale, forzato, approssimativo e stereotipato. Se nulla può essere fatto su base volontaria, poiché più nessuno è abbastanza ricco per intraprendere un'attività in proprio, se lo spirito civico e il senso della comunità sono atrofizzati, si può prevedere che tutti i benefici diventeranno questioni professionali e che non ci sarà più nulla di gratuito.

La solidarietà umana, il carattere onorifico di certe funzioni, la liberalità e tutto ciò che il Burke riassume nella frase ormai familiare di *unbought graces of life*, tutto ciò viene ormai soffocato nella stretta inesorabile dello Stato. [...] Il clima non è congeniale alla munificenza, al gusto, alla varietà, allo spirito di comunità. La cultura si inaridisce⁸.

Lo Stato assistenziale che si trasforma in un'«enorme balia», togliendo il denaro dalla tasca destra per rimetterlo in quella sinistra, mentre gli erogatori di servizi, in questo passaggio, riempiono le loro, conduce alla desolazione della vita, alla noia, alla fossilizzazione della struttura sociale e all'esaurimento del capitale. Si crea così una situazione di vulnerabilità, che, a lungo termine, minaccia l'esistenza stessa dello Stato, in quanto esso è sprovvisto di qualunque meccanismo che limiti la propria crescita ipertrofica. L'attuale naufragio della nave Germania fornisce con chiarezza una dimostrazione impressionante di questo processo. La presunta Sicurezza sociale è divenuta ormai un'insicurezza organizzata dallo Stato.

5. QUALE ALTERNATIVA?

Quali sono gli antidoti proposti da Röpke contro la «proletarizzazione» e l'«addomesticamento» delle masse? L'idea generale è di ritornare alle radici e alle incarnazioni intellettuali e sociali del popolo nel suo ambiente. Röpke evoca *quattro legami vitali*: con la *comunità*, con la *natura*, con la *proprietà* e con le *tradizioni storiche*. Si tratta di ricostruire da cima a fondo l'ordine sociale sotto la leadership di un'élite esemplare. Egli stabilisce la frontiera tra la propria filosofia sociale e quella che combatte, parlando rispettivamente di *decentramento* e *centralizzazione*. È necessario coinvolgere il cittadino in maniera «decentrata» in piccoli circoli privati, in comunità spontanee come la famiglia, il vicinato, i sindacati, le associazioni professionali, i club e così via. A livello dello Stato, decentramento significa autonomia delle collettività

8. Röpke [1958], 1979, trad. it. p. 194.

locali e federalismo, due realtà in forte declino nella Germania contemporanea, poiché le autorità locali e gli Stati federati non hanno nemmeno il controllo della propria fiscalità. In campo economico, il decentramento implica la preferenza per una produzione *nel quadro di piccole e medie imprese*, oggi fortemente svantaggiate dalla legislazione. Le leggi, infatti, sono ormai ritagliate su misura per le grandi organizzazioni nelle quali si praticano la «compartecipazione» obbligatoria con lo Stato o gli accordi collettivi.

Altri aspetti del programma sociale di Röpke sono il «ripristinamento della proprietà privata» (attraverso l'eliminazione del «socialismo fiscale»), l'abolizione dell'imposta progressiva e delle aliquote di confisca, la riduzione dell'imposta di successione (in contrasto, su quest'unico aspetto, con Rüstow), la de-proletarizzazione dei mezzi di sussistenza delle masse, grazie ai piccoli capitali costituiti dalla casa e dal terreno, la valorizzazione della proprietà privata in luogo delle assicurazioni sociali contro i rischi della vita, la promozione di un'autentica cultura agricola e artigianale. Un parziale limite della dottrina di Röpke è questa propensione per lo stile di vita pre-industriale, in particolare per la vita agricola, derivante dalla sua formazione avvenuta in un ambiente simile, a Schwarmstedt, nella regione di Lüneburg. Su tale base, lo si è potuto accusare di "romanticismo" (un romanticismo assai simpatico, a parer mio). Anche Rüstow, d'altra parte, ha cantato le lodi della vita contadina:

Il contadino non ha superiori, nessuna sirena d'officina, nessun orologio; non riceve ordini, non è sottoposto a regole o sorveglianza. Egli è responsabile di ciò che fa, è il capo di se stesso. E questa indipendenza, questa autonomia lo costringono a cogliere le opportunità, così come ad assumersi i rischi del suo mestiere. Ha la propria terra sotto i piedi, il proprio tetto sopra la testa. Non rischia di dover cambiare lavoro o residenza; è il proprio datore di lavoro e il proprio padrone: non può essere licenziato, né sfrattato. Non rischia la disoccupazione e l'esclusione che in passato hanno tanto contribuito alla miseria del proletariato urbano. In tempi di crisi, non teme la carestia, poiché produce da sé le risorse di base o può produrle in caso di bisogno⁹.

Inoltre, secondo Röpke, va incoraggiato e difeso tutto ciò che può far sentire a casa le persone: una coscienza storica, tradizioni, stili di vita stabili, una classe di protettori che siano anche modelli, un'«aristocrazia naturale», «la cui autorità viene facilmente riconosciuta dagli uomini, che tragga i propri titoli dalla grandezza morale e dalla naturale dignità dimostrate»¹⁰. Tali «aristocratici dello spirito della comunità» saranno la sua coscienza. Questa élite

9. Rüstow, 2005, p. 12.

10. W. Röpke, *Jenseits von Angebot und Nachfrage*, cit., pp. 192-193 (trad. it. p. 151).

sarà composta da personalità ragguardevoli dell'economia, della scienza e della cultura, ivi compresi i proprietari più facoltosi – *richesse*, non meno che *noblesse*, *oblige*. Le proposte di riforma costituzionale di Hayek, che suggeriscono la creazione di una camera di «nomotheti» indipendenti, vanno nella stessa direzione.

L'ideale di una società «organica» ben strutturata, guidata dai «migliori», prenderebbe così il posto del modello meccanico della burocrattizzata società di massa. Questo cambiamento sarebbe suggellato da una carta di valori intellettuali e morali:

L'autodisciplina, il senso della giustizia, l'onestà, la correttezza, la cortesia, l'equilibrio, il senso della comunità, il rispetto della dignità altrui, standard morali stabili [...] sono i pilastri che proteggono il popolo dalla degenerazione. Sono la famiglia, la Chiesa, la vera comunità e la tradizione a doverlo dotare di queste virtù. Occorre anche che il popolo possa vivere in una condizione che rafforzi queste convinzioni e questi valori, vale a dire in un ordine naturale che promuova il senso della comunità, rispetti la tradizione e garantisca l'integrazione degli individui¹¹.

Röpke ritrova questo legame sociale naturale capace di integrare l'individuo nella filosofia sociale di Confucio. Ciò fa di lui un critico dell'individualismo o, per meglio dire, dell'*atomismo*. Questo è anche un punto che accomuna Röpke a Bertrand de Jouvenel. Vorrei citare quest'ultimo:

Vediamo in questo modo svilupparsi le conseguenze di un pensiero sommario, il quale ha voluto vedere in tutto il meccanismo sociale soltanto delle componenti elementari, gli individui e un'istanza centrale, lo Stato. Un pensiero che ha trascurato tutto il resto e ha negato il ruolo delle autorità spirituali e sociali¹².

Per Röpke, questo è l'«ordine» morale e istituzionale di una società civile, un principio vitale che non può essere rimpiazzato da un semplice riferimento al *laissez-faire* e alla concorrenza. Il suo programma mirava a rivitalizzare la società civile. Quanto a Rüstow, egli parlava di «politica vitale», alternativa alle politiche sociali contrattuali. Lo scopo era che l'azione (o l'inazione) dello Stato rendesse le persone economicamente e mentalmente più forti, non più deboli. Gli ideali di Rüstow erano sostanzialmente identici a quelli di Röpke, tranne per il fatto che il primo li sosteneva sulla base di ampi studi storici e li completava su differenti punti.

11. Rüstow, 1963, p. 186.

12. de Jouvenel, 1972, trad. it. p. 403.

Si può considerare *La società libera* di Hayek come la concretizzazione politica degli ideali di Röpke; anzi, per certi aspetti, Hayek va persino al di là della *Civitas Humana* di quest’ultimo.

Röpke aveva trovato nella persona di *Ludwig Erhard* – il primo Ministro dell’Economia, e poco dopo Cancelliere, della Germania del dopoguerra – qualcuno di molto vicino a lui, che accettava con entusiasmo le sue idee, sviluppandole e tentando di metterle in pratica nella lotta politica, con una fiducia assoluta nel loro valore. Erhard fece uscire la corrente neoliberale dalla torre d’avorio delle università, per farla scendere nelle strade e nelle piazze, rendendola popolare e assicurando il suo successo. Egli intendeva la politica non solo come l’«arte del possibile», come la definiva Rüstow, ma anche come la più difficile arte di «rendere possibile ciò che conviene»; egli conosceva inoltre il significato della parola «comunità». Citiamo ancora una volta Rüstow:

La politica non deve puntare ad un compromesso tra interessi in conflitto, bensì cercare di far avanzare le idee che riguardano non alcune parti interessate – ossia ogni individuo, dopotutto – ma i cittadini¹³.

Per i neoliberali, l’interesse generale più importante è la validità permanente delle regole astratte valide per tutti. Se alcuni interessi particolari esigono delle eccezioni a loro favore, è a questi ultimi che spetta l’onere di dimostrare che le loro richieste sono legittime.

Se si considera la «situazione intellettuale del tempo», si può dire che i comunitari liberali di oggi hanno ripreso a loro volta almeno una parte delle preoccupazioni di Röpke, ovvero l’esigenza di ripristinare comunità forti e indipendenti, dalla famiglia fino al quartiere e alle libere iniziative sociali. È mediante proposte abbastanza bizzarre, come l’abolizione dello Stato, che l’anarco-capitalista tedesco-americano Hans-Hermann Hoppe tenta di portare avanti le idee di Röpke. Hoppe propone un misto di anarchismo e di schietto conservatorismo, che non esita ad escludere i democratici, i comunisti, così come gli ambientalisti e gli adoratori della Natura dalla comunità anarchica di energici proprietari privati che egli auspica. Ma Röpke non avrebbe aderito al progetto hoppiano di “abolire lo Stato” e sostituirlo con l’autodifesa e con organismi di assicurazione in concorrenza tra loro. D’altra parte, non avrebbe certamente approvato l’idea libertaria di sinistra per la quale “tutto è permesso” (*anything goes*), secondo la formula dell’anarco-capitalista americano Murray N. Rothbard, idea criticata, del resto, anche dal «libertario di destra» Hoppe.

13. Rüstow, 1963, p. 63.

In ogni caso, i problemi posti da Röpke permangono ancora oggi e meritano di essere presi in considerazione sempre più seriamente. I suoi argomenti contro lo Stato assistenziale, il “socialismo fiscale”, l’economismo, il centralismo, l’eccesso di tecnocrazia, lo scientismo, il tollerante motto del “tutto è permesso” e un frainteso individualismo sono ancora di un’attualità esemplare. Naturalmente, una gran parte del mondo di contadini e artigiani, in cui Röpke era cresciuto e che amava appassionatamente, non esiste più. Il tipo tradizionale di agricoltore da lui difeso con tanta veemenza è ormai scomparso. La burocrazia di Bruxelles ha finito per distruggere completamente tutto questo. L’azione sociopolitica da intraprendere ora è la lotta contro una legislazione che, troppo favorevole alle grandi imprese e alla formazione di cartelli, tende a sopprimere il tessuto di piccole e medie imprese alla base della moderna economia tedesca. Lo Stato assistenziale ha ormai raggiunto il suo limite. Non c’è più nulla da ridistribuire e i redditi derivanti dalla redistribuzione continuano a diminuire. Ciò offre un’opportunità allo sviluppo di un pensiero liberale radicale. Nel dibattito che si innesca, ci sarà spazio per le idee di Wilhelm Röpke. Dobbiamo quindi avere il coraggio di difenderle e di metterle in pratica con la sua stessa energia e il suo stesso coraggio. Se necessario, non dobbiamo neppure temere di essere considerati dei liberali “romantici”!

BIBLIOGRAFIA

- Bertrand de Jouvenel, *Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance* (1972), Hachette, Parigi 1998 (trad. it. *Del potere. Storia naturale della sua crescita*, Sugarco, Milano 1991).
- Wilhelm Röpke, *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zurigo 1942, trad. it. *La crisi sociale del nostro tempo*, Einaudi, Torino 1946.
- Wilhelm Röpke, *Civitas Humana. Grundfragen der Gesellschafts und Wirtschaftsreform*, Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zurigo 1944, trad. it. *Civitas Humana. I problemi fondamentali di una riforma sociale ed economica*, Rizzoli, Milano-Roma 1947.
- Wilhelm Röpke, *Wirtschaftsethik heute*, Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zurigo 1958.
- Wilhelm Röpke, *Jenseits von Angebot und Nachfrage*, 1958, Rentsch, Erlenbach, trad. it. *Al di là dell’offerta e della domanda: verso un’economia umana*, Edizioni di Via Aperta, Milano 1965.
- Wilhelm Röpke, *Torheiten unserer Zeit*, Glock und Lutz, Norimberga 1966.
- Alexander Rüstow, *Rede und Antwort*, Ludwigsburg 1963.
- *Die weltgeschichtliche Bedeutung des Bauerntums*, Colonia 2005.

Su Röpke:

Hans-Jörg Hennecke, *Wilhelm Röpke: ein Leben in der Brandung*, Stoccarda 2005.

Alfred Müller-Armack e Ludwig Erhard: il liberalismo sociale di mercato

1. INTRODUZIONE. FINI SOCIALI E MEZZI ECONOMICI. L'ECONOMIA SOCIALE DI MERCATO

L'economia sociale di mercato (*Soziale Marktwirtschaft*) è il regime economico instaurato in Germania Ovest dopo il 1945. Non è un sistema teorico chiaramente delineato, ma piuttosto un insieme di idee socio-politiche in favore di una società libera e socialmente giusta basata su alcune regole generali di politica economica. È una concezione nettamente *liberale*, fondata sulla libertà individuale e sulla convinzione che la concorrenza e i mercati, se correttamente funzionanti, conducano all'efficienza economica e quindi alla crescita (o, nel caso della Germania, alla ricostruzione) dell'economia e al progresso sociale. Meno fiduciosi di Adam Smith nell'armonia spontanea della «mano invisibile», i padri fondatori del regime economico tedesco del dopoguerra erano però persuasi che il sistema economico dovesse essere gestito secondo una «costituzione economica» imposta dallo Stato. L'economista di Friburgo che fu il principale artefice di tale regime, Walter Eucken (1891-1950)¹, scriveva chiaramente, nel 1940:

Che questo compito non possa assolversi da sé, che dunque oggi non si concluda nulla lasciando fare all'ordinamento economico, è sufficientemente dimostrato dalla storia degli ultimi decenni. È necessaria una costruzione dell'ordinamento che sia frutto del nostro pensiero. Le singole questioni economico-politiche – (siano esse di politica agraria, di politica commerciale o creditizia, di politica di monopoli o di tributi, del diritto delle società o del fallimento) – sono aspetti parziali di una sola grande questione, come cioè debba essere costituito l'ordinamento economico totale, ossia l'ordinamento economico nazionale e internazionale, e le rispettive regole del giuoco².

1. Su Eucken, si veda *supra* il capitolo di Viktor Vanberg [N.d.C.].

2. Walter Eucken, *The Foundations of Economics. History and Theory of Economic Reality*, Hodge Londra, Edimburgo, Glasgow 1950, p. 314, trad. it. *I fondamenti della economia politica*,

Ciò non implica affatto una pianificazione centrale dell'economia o un interventismo di Stato, ma piuttosto l'istituzione di un quadro generale, attraverso la formulazione di un piccolo numero di principi di politica economica a cui i partiti politici devono aderire:

Il compito della politica economica non è solo quello di implementare e mantenere in funzione un sistema economico concorrenziale basato sulla libera impresa, ma anche quello di prendere – fatta eccezione per alcuni casi molto particolari e poco numerosi – delle misure che vadano oltre, senza per ciò violare il diritto o influire sulla regolamentazione delle attività attraverso il mercato³.

Di conseguenza, il ruolo dello Stato in un'economia sociale di mercato non può essere lo «Stato guardiano notturno» (cioè lo Stato minimo) del liberalismo basato sul *laissez-faire*, che si preoccupa soltanto della protezione dei diritti dei suoi membri, ma uno «Stato forte», cioè forte abbastanza da difendere il mercato stesso dai pericoli che derivano dai monopoli e dai cercatori di rendite. Come dice Eucken:

Quale deve essere dunque la natura dell'attività dello Stato? La risposta è che lo Stato deve agire sulle *forme* dell'economia, ma non può guidare i *processi* economici. [...] Si alla pianificazione delle forme; no alla pianificazione e al controllo del processo economico. L'essenziale è indicare bene la differenza tra forma e processo e agire di conseguenza⁴.

I teorici e gli esperti dell'economia sociale di mercato erano comunque convinti che, creando il quadro istituzionale e giuridico di un ordine di mercato efficiente, avrebbero potuto realizzare il progetto dei liberali del diciannovesimo secolo, ossia risolvere la questione sociale. Quel progetto sarebbe stato realizzato facendo prevalere i principi che permettono di stabilire e di garantire un ordine economico libero ed efficiente *sul lungo periodo*.

Senza la libertà, la questione sociale è insolubile. [...] Dato che il mercato esiste veramente, la libertà individuale non può degenerare in un dominio arbitrario su

Sansoni, Firenze 1951, p. 375. Si veda Viktor Vanberg, *The Constitutions of Markets. Essays in Political Economy*, Psychology Press, Routledge, Londra, New York 2001, p. 41.

3. Henry M. Oliver, *German Neoliberalism*, in «Quarterly Journal of Economics», n° 74, 1960, p. 134.

4. Walter Eucken, *This Unsuccessful Age or the Pains of Economic Progress*, Oxford University Press, Oxford 1952, pp. 95 e ss.

molti da parte di pochi. [...] Essendo tutti i mercati completamente interdipendenti, la questione sociale può essere ormai risolta solo attraverso un appropriato sistema economico liberale. Queste sono alcune ragioni sociali che obbligano a dire che non esiste alternativa alla libera concorrenza⁵.

Perciò, i protagonisti dell'economia sociale di mercato ricercano la giustizia sociale attraverso i mezzi economici:

Essi non tenevano al termine "sociale" solo per effetto di una moda politica. Pensavano di dover rispondere alla critica che veniva loro rivolta di essere semplicemente degli economisti sostenitori del *laissez-faire*, nascosti sotto una maschera "sociale". La loro risposta era che si poteva dimostrare che, sul lungo periodo, le politiche da loro proposte avrebbero prodotto un risultato umanamente vantaggioso⁶.

Nelle pagine che seguono, il nostro compito sarà quello di presentare con chiarezza l'eredità intellettuale dell'economia sociale di mercato e, in particolare, la sua "dimensione sociale". Analizzeremo le principali idee dei due maggiori propagandisti e padri spirituali dell'economia sociale di mercato, il primo Ministro tedesco dell'Economia e futuro Cancelliere Ludwig Erhard (1897-1977) e Alfred Müller-Armack (1901-1978), professore di economia e futuro Segretario di Stato al Ministero dell'Economia. In particolare, mostreremo in che cosa le loro idee differiscano dalle concezioni ordoliberali di Walter Eucken e della Scuola di Friburgo, che sono considerati le principali fonti intellettuali dell'economia sociale di mercato. A sua volta, ciò dimostra quanto sia vaga quest'ultima nozione e permette così di comprendere meglio perché sia divenuta un termine politico onnicomprensivo⁷.

5. Walter Eucken, "The Social Question", in *Standard Texts on the Social Market Economy. Two Centuries of Discussion*, Fondazione Ludwig-Erhard, Stoccarda, New York 1982, p. 275. Testo tedesco originale: Walter Eucken, *Soziale Marktwirtschaft*, in *Synopsis. Festgabe für Alfred Weber*, a cura di Edgar Salin, L. Schneider, Heidelberg 1948, pp. 113, 131. Si veda Siegfried G. Karsten, *Eucken's "Social Market Economy" and its test in post-war Germany. The economist as a social philosopher developed ideas that paralleled progressive thought in America*, in «American Journal of Economics and Sociology», n° 44, 1985, p. 175.

6. Jack Wiseman, «Social Policy and the Social Market Economy», in *German Neo-Liberals and the Social Market Economy*, a cura di Alan Peacock e Hans Willgerodt, Macmillan, Londra 1989, p. 161.

7. L'espressione "economia sociale di mercato" iniziò a circolare come slogan politico quando comparve, a Düsseldorf, nel luglio 1949, nel programma politico redatto per le prime elezioni del Bundestag dall'Unione Cristiano-Democratica (CDU); essa si identificava con la politica di Erhard. Si veda, su questo tema, Keith Tribe, *Strategies of Economic Order. German Economic Discourse, 1750-1950*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Oakleigh 1995, p. 204.

2. ALCUNE CONSIDERAZIONI «ETIMOLOGICHE»

La questione delle origini dell'espressione *Soziale Marktwirtschaft* rimane aperta. Non vi è dubbio che sia stato Alfred Müller-Armack ad utilizzarla per la prima volta in una pubblicazione (questo è infatti il titolo del secondo capitolo del suo *Economia Pianificata e Economia di Mercato [Wirtschaftslenkung und Marktwirtschaft]*). Le radici storiche di questa "formula di compromesso" rimangono però oscure. Sembra che Harold Rasch, che si trovava al vertice dell'amministrazione economica, prima britannica, poi interzonale, di Minden, abbia utilizzato il termine alla fine del 1947 e agli inizi del 1948, indipendentemente da Müller-Armack⁸.

Inoltre, alcuni sostengono che sia stato lo stesso Ludwig Erhard a parlare per primo di *Soziale Marktwirtschaft*. Nella sua biografia di Erhard, Karl Günter Wess, assistente accademico dell'*ss-Gruppenführer* Otto Ohlendorf, all'epoca rappresentante permanente del Segretario di Stato al Ministero dell'Economia del Reich, afferma che Erhard e lui stesso "scoprono" il termine, durante una conversazione informale avvenuta nel gennaio 1945.

Che ha detto? – *Soziale Marktwirtschaft*, è un'espressione che mi piace... Se vuole riprendere un bicchiere di questo eccellente Bourgogne, faremo un brindisi: *Soziale Marktwirtschaft* è il modo ideale per conciliare ragionevolmente passato e futuro⁹.

Furono quindi sistemate in uno scatolone le carte riguardanti l'idea di "Soziale Marktwirtschaft" e sul cartone Erhard scrisse "Soziale Marktwirtschaft". A Wess pare di ricordare che, dopo la fine di quello stesso 1945, Erhard avesse trasmesso questa documentazione a Müller-Armack, chiedendogli di pubblicarla con il titolo di *Soziale Marktwirtschaft*, ma senza menzionare

8. Si veda, ad esempio, Harold Rasch, *Grundlagen der Wirtschaftsverfassung*, Bad Godesberg, 1948, cap. 4 ("Grundzüge einer sozialen Marktwirtschaft"). Si vedano anche Reinhard Blum, *Soziale Marktwirtschaft. Wirtschaftspolitik zwischen Neoliberalismus und Ordoliberalismus*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1969, p. 94; Reiner Klump, "Wege zur Sozialen Marktwirtschaft. Die Entwicklung ordnungspolitischer Konzeptionen in Deutschland vor der Währungsreform", in *Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie XVI: Die Umsetzung wirtschaftspolitischer Grundkonzeptionen in die kontinentaleuropäische Praxis des 19. und 20. Jahrhunderts*, a cura di Erich W. Streissler, Berlino 1997, pp. 148-150; Daniel Dietzfelbinger, *Soziale Marktwirtschaft als Wirtschaftstil. Alfred Müller-Armacks Lebenswerk*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1998, p. 200; Friedrum Quaas, *Soziale Marktwirtschaft. Wirklichkeit und Verfremdung eines Konzepts*, Berna, Stoccarda, Vienna 2000, pp. 43-45.

9. Karl Günther Weiss, *Wahrheit und Wirklichkeit. Der Weg aus den Weltkriegen in die Soziale Marktwirtschaft und eine künftige Weltordnung*, Ermer, Amburgo 1996, p. 571. Si veda Dietzfelbinger (1998), *op. cit.*, pp. 45 e ss.

il suo nome¹⁰. In ogni caso, e benché l'aneddoto sia forse immaginario, è un dato di fatto che l'idea di una «economia di mercato guidata o controllata» fosse molto diffusa in quegli anni; per esempio, lo stesso Müller-Armack aveva parlato di un'economia di mercato controllata, anche prima di adottare l'espressione *Soziale Marktwirtschaft*¹¹. Fu Erich Preiser, futuro membro del Consiglio consultivo del Ministero degli Affari Economici (*Wirtschaftlicher Beirat*), a coniare l'espressione «economia di mercato controllata dallo Stato», in contrapposizione ad una «economia di libero mercato». L'espressione appare in un articolo del 1942, contenuto nel volume *La concorrenza come mezzo per far crescere l'economia e selezionare la produzione (Der Wettbewerb als Mittel volkswirtschaftlicher Leistungssteigerung und Leistungsauslese)*, pubblicato a cura di Günter Schmolders¹². Il volume contiene i contributi di molti economisti che si erano opposti al regime nazista e che tentavano ora di capire quale ordine economico e sociale si sarebbe potuto creare nel dopoguerra. In seguito, essi proseguirono questo lavoro a titolo privato: è l'esperienza nota nella letteratura economica come *Arbeitsgemeinschaft Erwin von Beckerath* (gruppo di lavoro Erwin von Beckerath)¹³. Quindi non solo il concetto, ma il termine stesso di *Soziale Marktwirtschaft* è ben radicato, almeno per certi aspetti, nella resistenza anti-nazista. Infine, per risalire all'origine dell'espressione, si devono tenere in considerazione anche gli inizi della Scuola storica tedesca. Werner Sombart, ad esempio, introdusse il termine «capitalismo sociale» (*Sozialkapitalismus*) nel suo libro *L'economia tedesca del XIX e degli inizi del XX secolo (Die Deutsche Volkswirtschaft im 19. Jahrhundert und im Anfang des 20. Jahrhundert)*. Sombart scrive:

I sindacati, la prevenzione degli incidenti sul lavoro, le assicurazioni operaie, le cooperative, la socializzazione e l'urbanizzazione hanno segnato l'inizio di un'era di sviluppo sociale che può essere chiamata capitalismo sociale – espressione in cui “capitalismo” è il sostantivo e “sociale” l'attributo¹⁴.

10. Si vedano Weiss (1996), *op. cit.*, pp. 666 e ss, e Quaas (2000), *op. cit.*, pp. 45 e ss.

11. Si veda Klump (1997), *op.cit.* pp. 149 e ss.

12. Si veda Klump (1997), p. 149 e Detlef J. Blesgen, *Eric Preiser. Wirken und wirtschaftspolitische Wirkungen eines deutschen Nationalökonomens (1900-1967)*, Springer, Berlino 2000, pp. 145 e ss.

13. Si veda Heinz Rieter e Matthias Schmolz, *The Ideas of German Ordoliberalism 1938-1945: Pointing the Way to a New Economic Order*, in «The European Journal of Economic Thought», n° 1, 1993, pp. 87-114.

14. Werner Sombart, *Die Deutsche Volkswirtschaft im 19. Jahrhundert und im Anfang des 20. Jahrhundert*, 3^a ediz., Bondi, Berlino 1913, p. 455. Si veda Joachim Zweynert, “Wirtschaftskultur, Transformation und ökonomische Ordnung in Russland: ‘Ganzheitliche Marktwirtschaft’ als irenische Formel?», in Gerold Blümle *et al.* (a cura di), *Perspektiven einer kulturellen Ökonomik*, Lit Verlag, Münster 2004, p. 483.

È evidente che tanto i termini impiegati, quanto l'idea stessa preannunciano l'economia sociale di mercato.

Le nostre ricerche sull'origine della formula "economia sociale di mercato" portano dunque a chiarire almeno due punti importanti. Innanzitutto, l'espressione, come il concetto che denota, ha diverse fonti: può essere ricondotta non solo ad alcune discussioni dell'immediato dopoguerra e dei primi anni Quaranta (in alcuni circoli ufficiali e all'interno della resistenza), ma anche ad un dibattito più lontano nel tempo, che si colloca all'interno della Scuola storica, come si vede, ad esempio, nel caso del "capitalismo sociale" di Sombart. Inoltre, l'invenzione del concetto è strettamente legata a quella della formula. Il concetto di «economia sociale di mercato» nasce dal bisogno di trovare un'espressione che conciliasse un atteggiamento politico con alcune preoccupazioni intellettuali e accademiche. L'espressione «economia sociale di mercato» può essere considerata, innanzitutto, una «formula integrativa», che mira ad addolcire le tensioni sociali e a stabilire un più largo consenso su una base di lavoro comune¹⁵.

In un articolo molto ispirato, Joachim Zweynert ha recentemente mostrato che, nel combinare nella stessa formula economia "di mercato" e "sociale", Müller-Armack è riuscito a colmare l'abisso che, nella Germania del dopoguerra, separava campi ed interessi opposti:

La preoccupazione principale di Müller-Armack [...] era di trovare il modo migliore per promuovere il capitalismo in un Paese in cui, tradizionalmente, la popolazione aveva nette tendenze socialiste e romantiche. Al tempo stesso, la retorica dell'economia sociale di mercato, presentandosi come un programma di riforme apertamente liberali, corrispondeva alle esigenze degli Alleati occidentali, in particolare degli Americani, che, agli inizi della Guerra Fredda, intendevano instaurare nella parte occidentale della Germania una società liberale al fine di dimostrare la superiorità del modello occidentale¹⁶.

Per comprendere in profondità l'economia sociale di mercato, sarà ora il caso di esaminare i principali contributi dei suoi esponenti e le sue origini.

15. Si veda Alfred Müller-Armack, "Das gesellschaftliche Leitbild der Sozialen Marktwirtschaft" (1962), in Alfred Müller-Armack, *Genealogie der Sozialen Marktwirtschaft*, P. Haupt, Bern, Stoccarda 1974, p. 153.

16. Joachim Zweynert, "Shared mental models, catch-up development and economic policy-making: the cases of Germany after World War II and contemporary Russia" in *Eastern Economic Journal* (mimeo), p. 4.

3. “SOCIALISMO LIBERALE” O “LIBERALISMO SOCIALE”? FRANZ OPPENHEIMER E LUDWIG ERHARD

Nato il 4 febbraio a Fürth, in Baviera, Ludwig Erhard intraprende gli studi superiori nella nuova Scuola di Commercio della sua città natale. Nel 1922, vi ottiene il diploma in management (*Diplom-Kaufmann*). Uno dei suoi mentori in quegli anni è Wilhelm Rieger, «un sostenitore della rigorosa applicazione dei principi del mercato ai problemi microeconomici»¹⁷. Una volta terminati gli studi a Fürth, Erhard passa all'Università di Francoforte dove, nel 1925, ottiene la laurea in economia, sotto la direzione di Franz Oppenheimer. Vedremo tra un istante la notevole importanza che avrà questo incontro. Nel 1928, Erhard diventa assistente di ricerca presso l'Istituto di ricerche economiche dell'industria tedesca dei prodotti finiti (*Institut für Wirtschaftsbeobachtung der deutschen Fertigwarenindustrie*). L'Istituto era stato fondato da Wilhelm Vershoefen, professore alla Scuola di Commercio di Fürth, fra i pionieri nella ricerca scientifica sul mercato. Negli anni seguenti, Erhard entra nella direzione dell'Istituto ed è responsabile di numerose pubblicazioni, oltre che uno dei più stretti collaboratori di Vershoefen. Essendosi però rifiutato di diventare membro del partito nazista, nel 1942 è costretto ad abbandonare il proprio posto.

Anche nel dopoguerra la carriera di Erhard inizia nella regione di Fürth, nella Baviera settentrionale, dove è nominato direttore degli Affari Economici locali, una funzione che deve al patronato degli Americani, «impressionati dal suo entusiasmo e dalla sua fedina penale immacolata»¹⁸. Qualche mese più tardi, ancora una volta grazie all'appoggio degli Americani, diventa ministro degli Affari Economici della Baviera, nel governo regionale guidato da Wilhelm Hoegner, il primo ministro socialdemocratico. Dopo la fusione delle zone britanniche e americane, Erhard deve abbandonare questa carica. Rimane a Monaco, dove diffonde le proprie idee sulla ricostruzione economica della Germania, in particolare attraverso articoli sui giornali. Nel novembre del 1947, è nominato professore ordinario all'Università di Monaco. Già nel settembre dello stesso anno, era stato scelto per la direzione dell'Ufficio per gli affari monetari e creditizi (*Sonderstelle Geld und Kredit*) della Bizona. L'ufficio era stato creato per studiare la possibilità e le condizioni di una riforma monetaria, che risolvesse il problema dell'eccessivo potere d'acquisto tedesco. Dopo le dimissioni di Johannes Semler, primo direttore

17. Anthony J. Nicholls, *Freedom with Responsibility. The Social Market Economy in Germany, 1918-1963*, Oxford University Press, Oxford 1994, p. 73.

18. Nicholls (1994), *op. cit.*, p. 151.

degli Affari Economici al Consiglio economico (*Wirtschaftsrat*) della Bizona di Francoforte, Erhard lo rimpiazza nell'aprile del 1948, raggiungendo così il proprio scopo:

Erhard entra nel suo regno come direttore della politica economica della Bizona, in attesa di esserlo dell'intera Repubblica Federale Tedesca. Lì, può finalmente mettere in pratica le proprie teorie¹⁹.

Erhard commenta così l'intenso dibattito presente all'interno del Consiglio economico della Bizona sull'imminente riforma monetaria, mostrando con chiarezza le proprie idee sullo sviluppo economico:

Dobbiamo ritornare ad un'organizzazione di mercato libera dai controlli. Al posto dell'interventismo, dobbiamo insistere sulla responsabilità e sulla *performance* individuale. Il mercato non è un'invenzione diabolica che serve a sottomettere alcune classi sociali. Al contrario, è la sola organizzazione della vita economica in grado di realizzare una distribuzione giusta ed ottimale, compito cui nessuna autorità collettivista può assolvere... Si devono eliminare le imprese non competitive, poiché non è possibile trascinare per sempre palle al piede. Bisogna ricompensare l'assunzione del rischio individuale e, viceversa, non vi è alcuna ragione per cui sia la collettività a dover pagare per gli errori dei singoli²⁰.

Erhard diventa presto uno degli uomini politici più popolari del Paese. Poco dopo le prime elezioni per il Bundestag, nell'agosto 1949, è nominato ministro degli Affari Economici dal Cancelliere Adenauer. La sua reputazione aumenta con i primi successi economici della Germania del dopoguerra. Negli anni seguenti, Erhard diventa il simbolo del "miracolo economico tedesco" (*Wirtschaftswunder*). Dopo le dimissioni di Adenauer nel 1963 è eletto secondo Cancelliere della Repubblica Federale, ma, pur avendo vinto le elezioni del 1965, dovrà dimettersi nel novembre 1966: come Cancelliere, avrà meno fortuna di quanta non ne avesse avuta come "padre del miracolo economico tedesco". Morirà a Bonn, il 5 maggio 1977.

Se si vogliono comprendere le idee di Erhard su una politica economica efficace, occorre risalire alle radici del suo pensiero. Non vi è alcun dubbio che gran parte delle sue teorie si trovino già nel *memorandum* segreto risalente all'epoca della guerra, intitolato «Il finanziamento della guerra e il conso-

19. Nicholls (1994), *op. cit.*, p. 158.

20. Konrad Zweig, *The Origins of the German Social Market Economy. The Leading Ideas and Their Intellectual Roots*, Adam Smith Institute, Verginia, Londra 1980, pp. 16 e ss.

lidamento del debito» (*Kriegsfinanzierung und Schuldenkonsolidierung*)²¹: esso contiene «molti dei principi base che guideranno la politica di Erhard dopo la Seconda Guerra Mondiale»²². Il memorandum impressionò non solo Carl Goerdeler, colui che sarebbe diventato Cancelliere se Hitler fosse stato rovesciato dal “complotto di luglio” del 1944, ma anche l’alto dirigente nazista già menzionato, Otto Ohlendorf, così come gli industriali che avevano finanziato lo studio. Anche il periodo di lavoro di Erhard presso l’Istituto di ricerca sul mercato di Norimberga, tra il 1928 a il 1942, «rinforzò la sua inclinazione a porre il consumatore al centro della sua visione dell’economia»²³. Crediamo, tuttavia, che siano le idee del suo professore di Francoforte, Franz Oppenheimer, ad avere avuto un’influenza determinante sulle concezioni economiche di Erhard. Se si studia l’approccio di Oppenheimer, si vede bene che è grazie a questi che Erhard si era convinto della necessità di un mercato competitivo e senza privilegi, per fondare un’economia allo stesso tempo prospera e socialmente giusta.

Nel suo elogio funebre di Franz Oppenheimer, Wilhelm Röpke – anch’egli un ex-allievo del sociologo di Francoforte – ne tratteggia così la personalità:

Possiamo conservare di lui l’immagine di un uomo che ha condotto un’instancabile lotta per la libertà, l’umanità e la giustizia e che ha contribuito alla difficile ricerca della verità sulla natura della società umana²⁴.

Vedremo in seguito che la prima parte di questa definizione si può applicare anche a Erhard: questi, infatti, come Oppenheimer, merita di essere considerato «un uomo che ha condotto un’instancabile lotta per la libertà, l’umanità e la giustizia» e tale impostazione determina anche la sua concezione della politica economica. La seconda parte della definizione, invece, l’aver cioè «contribuito alla difficile ricerca della verità sulla natura della società umana», non si adatta a Erhard, le cui preoccupazioni sono quelle di un responsabile politico dell’economia, più che di un teorico desideroso

21. Ludwig Erhard, *Kriegsfinanzierung und Schuldenkonsolidierung*, Facsimile del memorandum del 1943/1944, Francoforte sul Meno 1977. Riassunto in traduzione inglese: Ludwig Erhard, “The Economic Needs of Post-War Germany” in *Standard Texts on the Social Market Economy. Two Centuries of Discussion*, Fondazione Ludwig Erhard, Stoccarda, New York 1982, pp. 5-7.

22. Anthony J. Nicholls, «Ludwig Erhard and the German Liberalism. An ambivalent Relationship?» in Konrad H. Jarausch e Larry Eugene Jones (a cura di), *In Search of Liberal Germany*, Oxford University Press, New York, Oxford, Monaco 1990, p. 401.

23. Nicholls (1990), *op. cit.*, p. 394.

24. Wilhelm Röpke, *Gegen die Brandung. Zeugnisse eines Gelehrtenlebens unserer Zeit*, Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zurigo, Stoccarda 1959, p. 349.

di penetrare l'essenza dei fenomeni. Egli cercò sempre soluzioni pratiche al problema di stabilire un ordine sociale umanamente accettabile.

Nel recente dibattito in merito all'influenza di Oppenheimer sui suoi allievi, il giudizio su Erhard è discordante fra gli studiosi²⁵. Ciononostante, egli stesso sembra aver avuto un'idea ben chiara in proposito. Da ministro degli Affari Economici, pronuncia un discorso in occasione del centenario della nascita di Oppenheimer, il 30 aprile 1964, intitolandolo: "Oppenheimer, professore e amico". Così vi sottolinea gli stretti legami con il suo maestro:

Fino a quando vivrò non dimenticherò mai Franz Oppenheimer. Sarò felice se l'economia sociale, per quanto imperfetta possa essere, continuerà a rendere testimonianza al lavoro, all'attitudine spirituale e all'insegnamento di Franz Oppenheimer. Credo che troppi siano quelli che non sanno tutto ciò che devono a quest'uomo. Io, per lo meno, lo so...²⁶.

Il buon ricordo che Erhard conserva del maestro pone alcuni problemi quando si considerino gli stretti legami del programma intellettuale di Oppenheimer con almeno alcune delle tesi di Marx (in particolare la sua teoria dello Stato²⁷) e l'approccio generalmente socializzante della sua dottrina. Un altro dei suoi studenti, Erich Preiser, a cui si è già accennato in precedenza, ha riassunto in maniera concisa l'argomentazione che ha condotto Oppenheimer alla nozione della proprietà terriera (*Bodensperre*) e alle altre idee fondamentali della sua dottrina:

Oppenheimer riteneva che Marx avesse fallito perché la sua visione era incentrata sulla sola industria. Ebbene, se si vuole mettere in luce il meccanismo che trasforma l'economia di mercato in economia politica del capitalismo, è necessario prendere in considerazione sia l'industria sia l'agricoltura. La soluzione scaturisce allora spontaneamente. Solo l'abolizione della grande proprietà terriera sopprimerà il monopolio

25. Esempi di queste differenti interpretazioni sono le seguenti: Horst Friedrich Wünsche, "Der Einfluss Oppenheimers auf Erhard und dessen Konzeption von der Sozialen Marktwirtschaft" in *Franz Oppenheimer und Adolph Lowe. Zwei Wirtschaftswissenschaftler der Frankfurter Universität*, a cura di Volker Caspari e Bertram Schefold, Metropolis-Verlag, Marburg 1996, pp. 141-161; Volker Hentschel, *Ludwig Erhard. Ein Politikerleben*, Olzog, Landsberg am Lech, Monaco 1996, pp. 15-18.

26. Ludwig Erhard, "Franz Oppenheimer, dem Lehrer und Freund" (1964), in Ludwig Erhard, *Gedanken aus fünf Jahrzehnten*, Econ, Düsseldorf, Vienna, New York 1988, p. 863.

27. Per i legami con Marx, si veda Dieter Haselbach, *Franz Oppenheimer, Soziologie, Geschichtsphilosophie und Politik des "Liberalen Sozialismus"*, Leske Budrich, Opladen 1985, p. 87. Peter Kalmbach "Oppenheimer und der 'dritte Weg' Zwischen Kapitalismus und Kommunismus" in *Franz Oppenheimer und Adolph Lowe. Zwei Wirtschaftswissenschaftler der Frankfurter Universität*, a cura di Volker Caspari e Bertram Schefold, Metropolis-Verlag, Marburg 1996, p. 125.

di classe, farà scomparire l'esercito di riserva industriale e permetterà di creare una società di uomini liberi e uguali, fondata solamente sul lavoro e sullo scambio²⁸.

Questa concezione di sapore quasi fisiocratico costituisce in effetti il cuore della teoria di Oppenheimer²⁹, che, da questo punto di vista, non ha quindi alcun rapporto con il programma di Erhard³⁰. Se però si cercano le fonti delle convinzioni di Oppenheimer nella storia delle idee economiche, e le si paragonano con quelle di Erhard, l'impressione è assai differente.

La teoria di Oppenheimer è simile a quelle di altri autori noti come "socialisti ricardiani": essi pensavano che un reddito non guadagnato con il lavoro fosse un furto nei confronti dei lavoratori³¹. È così che Oppenheimer scrive in "Valore e plusvalore" (*Wert und Mehrwert*):

Il problema del quale cerchiamo la soluzione sarebbe totalmente risolto se fosse possibile dimostrare che la classe lavoratrice è oggi costretta a una relazione permanente di monopolio con la classe capitalista, che la forza a venderle la produzione, ossia i suoi servizi, ad un valore ridotto, conservando per sé il plusvalore. Di fatto, esiste una tale relazione monopolistica tra classi. Essa è stabilita attraverso forze che vanno al di là della sfera economica. Si fonda sul possesso della proprietà terriera da parte della classe dominante³².

Perciò, secondo Oppenheimer, il possesso della terra dipende da un potere che esula dal campo economico o, per dirla diversamente, lo sfruttamento e la miseria non sono il risultato di forze economiche, ma di forze politiche. Il punto cruciale dell'argomentazione di Oppenheimer è dunque che i difetti del capitalismo non risiedono nella libera concorrenza in sé, ma derivano invece dal fatto che i lavoratori non hanno libero accesso alla proprietà della terra. In altri termini, tali difetti derivano da alcuni vizi intrinseci al potere

28. Erich Preiser, "Franz Oppenheimer. Gedenkrede zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages", in *Franz Oppenheimer zum Gedächtnis*, Frankfurter Universitätsreden, Heft 35, Francoforte sul Meno 1964, pp. 18, 20 e ss.

29. Si veda Christoph Heugens, *Ludwig Erhards Lehre von der Sozialen Marktwirtschaft. Ursprünge, Kerngehalt, Wandlungen*, Haupt, Berna, Stoccarda 1981, p. 71.

30. Erhard stesso confesserà in seguito che, quando era studente, «a volte un dubbio lo aveva assillato, se, cioè, la proprietà terriera potesse essere, ancora oggi, una fonte di schiavitù e di sfruttamento» (Erhard, *op. cit.*, 1964, pp. 859 e ss.)

31. Sull'approccio storico nel pensiero economico di Oppenheimer, si vedano Karl Pribram, *A History of Economic Reasoning*, The Johns Hopkins University Press, Baltimora Londra p. 240; Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, New York 1954, pp. 854-856.

32. Franz Oppenheimer, *Wert und Mehrwert*, in «Scientia. Internationale Zeitschrift für wissenschaftliche Synthese», n° 7, 1913, p. 221.

politico. È dunque indispensabile correggere gli eccessi di questo potere, in modo tale da rendere possibile «una transizione dal capitalismo ad una economia di mercato che sia liberata dal controllo e dallo sfruttamento di classe»³³. Ecco la predizione di Oppenheimer: «Se questo avviene, ed avverrà, non ci sarà più alcuna ragione di fare corsi di economia politica pratica»³⁴.

Non appena si raggiungerà questa tappa, fondamentale per l'instaurarsi della libera concorrenza³⁵, nulla ostacolerà più l'armonia degli interessi individuali e la prosperità generale. Questa idea è tanto il fondamento quanto il fine della dottrina oppenheimeriana dell'"economia pura", in cui la società di classe non è più mantenuta in vita da mezzi politici. Nel suo libro *Sociologia Generale*, Oppenheimer scrive:

Quando [la società] cessa di essere un'organizzazione fondata sull'utile di una classe, quando ha eliminato tutti i privilegi e i monopoli ed è diventata un'organizzazione che mira all'interesse generale, gli esseri umani, finalmente liberati, potranno avere successo. Non esisterà più una "concorrenza ostile" che lancia l'individuo all'assalto del rivale. L'individuo sarà piuttosto portato da una "concorrenza pacifica" a raggiungere i successi più elevati. In circostanze normali, non vi saranno più nelle società delle tentazioni che non possano essere tenute a freno mediante regole normali. L'"armonia di tutti gli interessi economici" fa sì che non ci siano più conflitti tra interessi privati e prosperità generale³⁶.

Da questa citazione, si evince chiaramente che Oppenheimer nutre una preoccupazione riguardo all'interesse sociale, che esprimerà in seguito con la formula «socialismo liberale»³⁷. Il socialismo liberale è

33. Bruno Schulz, "Franz Oppenheimer als Wirtschaftshistoriker", in *Sozialökonomie in politischer Verantwortung, Festschrift für Joachim Tiberius*, a cura di Olaf Triebenstein, Duncker & Humblot, Berlino 1964, p. 25.

34. Franz Oppenheimer, *Praktische Ökonomik und Volkswirtschaftspolitik*, in «Annalen der Naturphilosophie», n° 12, 1913, p. 322.

35. Si veda Heinz D. Kurz "Franz Oppenheimer und das Problem des 'Bodenspernung'", in *Franz Oppenheimer und Adolphe Lowe. Zwei Wirtschaftswissenschaftler der Frankfurter Universität*, a cura di Volker Caspari e Bertram Schefold, Metropolis-Verlag, Marburg 1996, p. 75.

36. Franz Oppenheimer, *System der Soziologie*, vol. 1, *Allgemeine Soziologie*, 2ª parte: *Der soziale Prozess*, G. Fischer, Jena 1964, p. 113. Si veda Werner Kruck, *Franz Oppenheimer – Vordenker der Sozialen Marktwirtschaft und Selbsthilfegesellschaft*, Berliner Wissenschafts-Verlag, Berlino 1997, pp. 225 e ss.

37. Su alcuni equivalenti di questo concetto, o di questa ricerca, in Francia e in Italia, si veda *supra*, i capitoli di M-C. Blais e L. Scarantino [N.d.C.].

la convinzione che esista, e il tentativo di far prevalere, un ordine della società in cui l'interesse economico individuale conservi il suo potere e si mantenga, nell'ambito di un mercato completamente libero³⁸.

In altri termini, il socialismo liberale è:

un socialismo realizzato con i mezzi del liberalismo³⁹.

Questa "terza via", per come è pensata e formulata da Oppenheimer, è dunque la sua risposta definitiva alla questione sociale. È qui che si vede emergere il legame con il programma di Ludwig Erhard. Quest'ultimo scrive, nel 1964:

[Secondo Oppenheimer] deve esistere una via – una terza via – che sia una sintesi o una soluzione efficace. In sostanziale accordo con l'idea di Oppenheimer, ho voluto concretizzare, attraverso l'economia sociale di mercato, questa speranza pragmatica⁴⁰.

Si ritrova dunque lo «stesso spirito»⁴¹ nel programma di Erhard, anche se, rifacendosi ad un suggerimento di Wilhelm Röpke, egli ha invertito il sostantivo e l'aggettivo e ha inteso così promuovere un «liberalismo sociale»⁴². Per Erhard, infatti, il libero gioco dei poteri del mercato non è un fine in sé. Egli ritiene piuttosto, come scrive nel primo capitolo del suo best-seller *La prosperità per tutti (Wohlstand für alle)*, che,

attraverso la concorrenza si consegue – nel miglior senso della parola – una socializzazione del progresso e del guadagno⁴³.

La concorrenza è dunque un mezzo, non un fine. Lo ribadirà ancora nel 1973:

38. Franz Oppenheimer, *System der Soziologie (III/1)*, vol. 3: *Theorie der Reinen und Politischen Ökonomie*, Prima Parte: *Grundlegung*, G. Fischer, Jena 1910, p. IX.

39. Oppenheimer (1910), *op. cit.* p. XI.

40. Erhard (1964), *op. cit.*, p. 861.

41. *Ibidem*.

42. *Ibidem*.

43. Ludwig Erhard, *Wohlstand für Alle*, Econ Verlag, Düsseldorf, Vienna 1957, p. 1 (trad. it. *Benessere per tutti*, Garzanti, Milano 1957, p. 2)

Ho forse peccato di soggettivismo, quando ho creduto che conciliando libertà e ordine nel quadro dell'economia sociale di mercato, avrei potuto far progredire la giustizia⁴⁴.

Perciò, per Erhard, lo scopo è quello di edificare un'economia di mercato che sia *sociale*; il fatto che sia *di mercato* ne è la condizione necessaria, ma non è che una condizione. Ed è l'influenza di Oppenheimer a spiegare la costante preoccupazione di Erhard per la questione sociale. Nel socialismo liberale di Oppenheimer, come nel liberalismo sociale di Erhard, il problema principale è creare un ordine soddisfacente di libertà e uguaglianza. Nel programma di Erhard, ossia nell'economia sociale di mercato, l'economia sociale è il fine che si ottiene attraverso il mezzo costituito dal mercato. La sua visione di un'economia di mercato posta al servizio dell'equilibrio sociale si riassume in almeno tre punti: 1) impedire al potere politico di essere una fonte arbitraria di disordine; 2) sopprimere tutte le strutture monopolistiche; 3) far prevalere in ogni caso libertà e concorrenza.

4. LA SCUOLA DI FRIBURGO: TUTTO HA UN'IMPORTANZA SOCIALE

Nel 1961, Erhard scrive:

Se esiste una teoria in grado di interpretare correttamente i segni del tempo e di dare un nuovo slancio tanto ad un'economia di concorrenza, quanto ad un'economia sociale, è proprio quella di coloro che chiamiamo neoliberali o ordoliberali. Essi hanno posto sempre più l'accento sugli aspetti politici e sociali della politica economica, liberandola da un approccio troppo meccanicistico e pianificatore...⁴⁵.

Per quanto, come hanno mostrato i numerosi dibattiti critici, sia molto difficile valutare quali siano i legami diretti tra la Scuola di Friburgo ed Erhard, è fuori di dubbio che un'influenza vi sia stata.

Un esempio è rappresentato da Leonard Miksch (1901-1950). Walter Eucken è stato il relatore della tesi di dottorato di Miksch e ha seguito anche il suo importante progetto di ricerca post-dottorale, dal titolo: «La concorrenza

44. Ludwig Erhard, "Demokratie heißt Freiheit, Recht und Ordnung", in *Grenzen der Demokratie? Probleme und Konsequenzen der Demokratisierung von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft*, a cura di Ludwig Erhard, Kurt Brüß e Bernhard Hagemeyer, Econ Verlag, Düsseldorf, Vienna 1973, p. 37.

45. Ludwig Erhard, "Gerstern-Heute-Morgen" (1961), in Ludwig Erhard, *Gedanken aus fünf Jahrzehnten*, Econ Verlag, Düsseldorf, Vienna, New York 1988, p. 696.

come compito. I fondamenti di un ordine competitivo» (*Wettbewerb als Aufgabe. Grundsätze einer Wettbewerbsordnung*). Nel luglio 1946, Miksch entra come assistente all'Ufficio centrale degli Affari Economici della zona di occupazione britannica a Minden. Lavorerà poi al Consiglio economico della Bizona, di cui abbiamo già parlato. Come direttore del dipartimento incaricato delle «questioni della concorrenza, dei prezzi e della gestione delle imprese», diventa uno stretto collaboratore di Erhard.

Con questo incarico, Miksch non sarà soltanto il primo ideatore della politica di regolamentazione, ma sarà anche uno dei sostenitori della liberalizzazione dei prezzi, associata ad una seria riforma monetaria. Egli promuove in prima persona la cosiddetta “legge dei principî-guida” (*Leitsatzgesetz*), utilizzata da Erhard per liberalizzare i prezzi in parallelo con la riforma monetaria, in palese violazione delle istruzioni degli Alleati. A posteriori, si può ritenere che tale misura sia stata il principale fattore del successo politico ed economico della Germania Ovest nel dopoguerra e che abbia veramente «segnato la nascita dell'economia di mercato [in Germania]»⁴⁶. Erhard, di fatto, si riferiva a Miksch come al «principale difensore del ritorno all'economia di mercato»⁴⁷, ed è ben noto che, all'epoca, egli temeva più il giudizio intellettuale del suo collaboratore che quello degli Americani⁴⁸.

Ma lasciamo questi fatti storici e questi dibattiti⁴⁹, per analizzare ora più da vicino le basi scientifiche del programma di Friburgo. Ciò ci permetterà di valutare con maggiore chiarezza i punti di accordo e di disaccordo tra Erhard e la Scuola.

Il programma di Friburgo⁵⁰, com'è stato sviluppato in particolare da Walter Eucken, può essere considerato una combinazione di diverse tradizioni:

46. Norbert Kloten, “Role of the Public Sector in Social Market Economy”, in *German Neoliberals and the Social Market Economy*, a cura di Alan Peacock e Hans Willgerodt, Macmillan, Londra 1989, p. 74. Si veda Sylvian Broyer, “Retour à l'économie de marché: les débats du Conseil scientifique attaché à l'administration économique de la Bizone”, in *L'ordolibéralisme allemand. Aux sources de l'économie sociale de marché*, a cura di Patricia Commun, CIRAC, Cergy-Pontoise 2003, pp. 201-219.

47. Opinione di Ludwig Erhard su Leonard Miksch, Archivi di Stato di Friburgo in Breisgau, C25/2, n° 137.

48. Si veda Nils Goldschmidt e Arnold Berndt, *Leonard Miksch (1901-1950). A Forgotten Member of the Freiburg School*, in «American Journal of Economics & Sociology», n° 6, 2004.

49. Si veda Herbert Giersch, Karl Heinz Paqué, Holger Schmieding, *The fading miracle. Four decades of Market Economy in Germany*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 36-44; Quaas (2000), *op. cit.*, pp. 27-43.

50. Nelle pagine seguenti, considererò solamente i rapporti esistenti tra la Scuola di Friburgo e le concezioni erhardiane dell'economia sociale di mercato. Per una discussione più dettagliata sull'approccio friburghese, si vedano, ad esempio, Thomas J. Riha, *Ordo – The German Neoliberal Model of Economic Order*, in «Economia Internazionale», n° 34, 1986,

quella della Scuola storica tedesca, quella del neokantismo e quella della fenomenologia. A queste influenze, va aggiunta quella del padre di Walter, Rudolf Eucken, premio Nobel per la letteratura nel 1908, la cui importanza, all'epoca notevole, è stata finora ingiustamente sottovalutata. Infine, l'opposizione alla dittatura nazista e il ritorno a principi cristiani ed etico-sociali hanno portato all'elaborazione di un programma di ricerca conosciuto oggi sotto l'etichetta di "Scuola di Friburgo" o "ordoliberalismo" (quest'ultima formula sottolinea il ruolo centrale assunto dal concetto di ordine in questo programma⁵¹). Anche senza entrare nel dettaglio, e se si tiene conto dell'influenza di Oppenheimer, il pensiero di Erhard non deriva direttamente da questo paradigma, in particolare per quel che concerne gli aspetti sociali e filosofici. Ciò non toglie che la sua politica economica vi sia strettamente legata. Com'è possibile⁵²? Sono due gli aspetti che devono essere posti qui in rilievo.

Prima di tutto, Erhard e Eucken sono vissuti nello stesso contesto storico. Nati alla fine del diciannovesimo secolo, entrambi sperimentano la caricatura dell'economia di mercato vigente sotto la Repubblica di Weimar, economia poco morale, dominata da cartelli e interessi privati, a causa anche della debolezza dello Stato⁵³. Erhard parlerà di questo periodo come:

di anni di declino dell'economia di libero mercato. Questo ci poneva davanti ad una scelta: bisognava ricreare mercati efficienti, ridando dignità alla libertà, o piuttosto erigere come principio economico generale la servitù e la totale sottomissione allo Stato?⁵⁴.

Eucken, altrettanto scioccato da questa stessa esperienza, insorge contro il fatto che «l'industria abbia consentito che lo Stato invadesse il settore concor-

Heinz G. Grosseckler, "On Designing an Economic Order", in *Perspectives on the History of Economic Thought. Volume II: Twentieth-Century Economic Thought*, a cura di Donald A. Walzer, Edward Elgar, Aldershot, Brookfield 1989, pp. 38-84, e Vanberg (2001), *op. cit.*, cap. 3.
51. Si veda Nils Goldschmidt, "Theorie auf normativer Basis: Anmerkungen zum ordoliberalen Konzept von Walter Eucken", in *L'ordolibéralisme allemand. Aux sources de l'économie sociale de marché*, *op. cit.*, pp. 175-199.

52. Per una disamina più approfondita della «conversione» di Erhard all'ordoliberalismo, si veda *L'ordolibéralisme allemand. Aux sources de l'économie sociale de marché*, *op. cit.*, pp. 175-199.

53. Su questo contesto, si veda, ad esempio, Knut Wolfgang Nörr, "Franz Böhm and the Theory of the Private Law Society", in *The Theory of Capitalism in the German Economic Tradition. Historism, Ordo-Liberalism, Critical Theory, Solidarism*, a cura di Peter Koslowski, Springer, Berlin *et al.*, 2000, pp. 148-156.

54. Ludwig Erhard, "Kartelle im Blickpunkt der Wirtschaftspolitik" (1949), in Ludwig Erhard, *Gedanken auf fünf Jahrzehnten*, Econ Verlag, Düsseldorf, Vienna, New York 1988, p. 221, Dello stesso autore: "Die Soziale Wirtschaftspolitik. Der Weg der Sozialen Marktwirtschaft", Econ, Düsseldorf, Vienna 1962, p. 425.

renziale, senza essere capace di impedire il ritorno dei cartelli»⁵⁵. Eucken ed Erhard trarranno in seguito le medesime lezioni storiche da questo «periodo di esperimenti». La loro analisi dell'economia di guerra e del Terzo Reich li porterà a proporre le stesse terapie. Rifiutando di scegliere tra il controllo dello Stato, l'interventismo e la pianificazione da una parte e, dall'altra, uno Stato sottomesso agli interessi privati, entrambi proporranno la soluzione di uno "Stato forte", in grado di tenere a freno gli interessi particolari.

Erhard spiega:

La politica economica di mercato che applico ha come scopo [...] quello di creare un ordine dominato dalle regole del gioco⁵⁶.

Nell'utilizzare questa metafora delle "regole del gioco", Erhard si avvicina agli ordoliberali, in quanto questa è la peculiarità che contraddistingue l'ordoliberalismo: lo Stato crea e protegge un ordine economico, ma non controlla i processi economici. Tutelando l'ordine economico, lo Stato garantisce una concorrenza libera e corretta. Per dirla con Röpke:

il fatto che lo Stato sia indipendente dai gruppi di interesse e mostri in modo permanente autorità e dignità fa di lui il campione degli interessi generali⁵⁷.

Nella prospettiva ordolibérale, si suppone che lo Stato eserciti una funzione ben precisa: quella di approvare e far rispettare una costituzione in grado di tenere a freno i gruppi di interesse e i cercatori di rendite. Questo ruolo assegnato allo Stato risale al secondo aspetto di affinità di pensiero tra Erhard e la Scuola di Friburgo. La libertà economica e la concorrenza, quando operino secondo regole garantite dallo Stato, sono condizioni necessarie allo sviluppo della società, ma non sono fini in sé. Si è già visto che questo è un elemento della dottrina di Erhard. Anche la Scuola di Friburgo vi insiste, in particolare in un testo programmatico: il primo volume annuale di *Ordo*, edito da Eucken e dal giurista Franz Böhm, dove si può leggere:

Ciò che puntiamo a creare è un ordine economico e sociale che garantisca al tempo stesso il buon funzionamento dell'attività economica e condizioni di vita decenti

55. Walter Eucken, *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, 6^a ed., UTB, Tübingen 1990, p. 172.

56. Ludwig Erhard, *Prosperity Through Competition*, Ludwig von Mises Institute, Londra 1958, p. 102. Edizione tedesca originale: Ludwig Erhard, *Wohlstand für Alle*, Econ Verlag, Düsseldorf 1957.

57. Wilhelm Röpke, *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, 6^a ed., Rentsch Verlag, Berna, Stoccarda 1979, p. 157 (trad. it. *La crisi sociale del nostro tempo*, Einaudi, Torino 1946).

ed umane. Siamo a favore di un'economia di concorrenza, poiché essa permette di raggiungere questo scopo. Si può anche dire che tale scopo può essere raggiunto solo con questo mezzo. La concorrenza è un mezzo, ma non un fine in sé⁵⁸.

In altri termini, lo scopo dell'ordoliberalismo di Eucken è risolvere la «questione sociale»: «Tutto ha un'importanza sociale»⁵⁹. Il punto cruciale è quindi la ricerca di un ordine sociale che sia rispettoso della dignità umana. Al di là delle differenze nei loro paradigmi, l'elemento chiave comune a Erhard e a Eucken è dunque che entrambi hanno un approccio funzionale alla concorrenza in un'economia di mercato. La concorrenza ha una funzione da assolvere: realizzare l'uguaglianza sociale e raggiungere un ideale sociale. Erhard afferma a proposito:

I meriti della Scuola di Friburgo non sono solo economici. Essa ha avuto anche un impatto sulla politica. Molti Paesi, da quando applicano la dottrina di Eucken, hanno iniziato a mettere in atto in modo disciplinato un ordine economico conforme ad alcuni principî intellettuali chiari, invece di rifarsi ad un pragmatismo vuoto di pensiero⁶⁰.

Quanto detto finora permette di avanzare un'altra tesi. Se Ludwig Erhard ha integrato gli ideali ordoliberali nel concetto di un'economia sociale di mercato non è perché i due programmi fossero fondati fin dall'inizio sulle stesse idee e sulle stesse teorie, ma piuttosto perché, da una parte, condividevano il medesimo approccio funzionale riguardo ai rispettivi ruoli dello Stato e di un mercato libero efficiente e, dall'altra, perché perseguivano entrambi lo stesso obiettivo ultimo: l'instaurazione di una società libera e dignitosa, finalizzata al soddisfacimento di alcuni imperativi sociali.

5. ALFRED MÜLLER-ARMACK: L'EQUILIBRIO TRA LIBERTÀ ECONOMICA E GIUSTIZIA SOCIALE

Alfred Müller-Armack⁶¹ nasce il 28 giugno 1901. Studia economia a Giessen, Friburgo, Monaco e Colonia. Nel 1923, si laurea all'Università di Colonia sotto la guida di Leopold von Wiese. La sua tesi si intitola "Il ciclo economico nella

58. Prefazione di *Ordo* 1 (1948), p. xi.

59. Eucken (1990), *op. cit.*, p. 313.

60. Erhard (1973), *op. cit.*, pp. 39 e ss.

61. Il suo nome è in realtà Alfred Müller. "Armack" è il cognome da nubile di sua madre. Inizia a firmarsi Müller-Armack nel 1930. Su questo punto e sulla sua biografia in generale, si consulti Dietzfelbinger (1998), *op. cit.*, pp. 34 e ss.

teoria socio-economica” (*Das Krisenproblem in der theoretischen Sozialökonomik*). Già nel 1926, Müller-Armack ottiene l’abilitazione all’insegnamento (con una tesi dedicata anch’essa al ciclo degli affari), divenendo, all’età di venticinque anni, uno dei più giovani *Privatdozent* di Germania. Nel 1938, sarà chiamato ad occupare una cattedra di economia all’Università di Münster, dove, tra il 1940 e il 1941, creerà il “Centro di ricerche per l’economia di mercato generale e tessile” (*Forschungsstelle für Allgemeine und Textile Marktwirtschaft*). Lavorando su argomenti affini, Müller-Armack e Ludwig Erhard si incontrano in quell’epoca⁶².

Nell’immediato dopoguerra, Müller-Armack diventa rapidamente un fermo sostenitore dell’economia di mercato, da lui difesa in molti dibattiti, gruppi di lavoro e conferenze. Ad esempio, il 25 settembre 1945, egli tiene una conferenza a Münster sulle “Possibilità di un’economia di mercato oggi” (*Marktwirtschaftliche Möglichkeiten heute*)⁶³. Con altri – principalmente alcuni membri del “Gruppo di lavoro Erwin von Beckerath” già menzionato – è nominato membro del Consiglio scientifico consultivo (*Wissenschaftliche Beirat*) prima della Bizona, poi del Ministero degli Affari Economici, conservando tale incarico fino al 1966.

Non si può dunque essere veramente sorpresi del fatto che, nel 1952, Müller-Armack venga nominato da Erhard direttore dell’Unità della politica centrale del Ministero Federale dell’Economia⁶⁴. Fino al 1958, Müller-Armack concilierà questa posizione con le sue funzioni di professore a tempo pieno a Colonia, dove si insedia dal 1950.

62. Si veda Alfred Müller-Armack, “Wirtschaftspolitiker zwischen Wissenschaft und Politik”, in *Ludwig Erhard. Beiträge zu Seiner Politischen Biographie. Festschrift zum 75. Geburtstag*, a cura di Gerhard Schröder et al. Propyläen, Francoforte sul Meno 1972, p. 474. Nel contesto di questo capitolo, non mi è possibile discutere le sue convinzioni (mutevoli) sul regime nazista, che hanno raggiunto un culmine poco glorioso con la pubblicazione del suo opuscolo del 1933 «L’idea dello Stato e dell’ordine economico nel Nuovo Reich» (*Staatsidee und Wirtschaftsordnung im neuen Reich*). Per un’analisi più completa, si veda Bertram Schefold, “Vom Interventionsstaat zur Sozialen Marktwirtschaft: Der Weg Alfred Müller-Armacks”, in *Wirtschaftsordnung und Gesellschaftskonzept. Zur Integrationskraft der Sozialen Marktwirtschaft*, a cura di Rolf H. Hasse e Friedrun Quaas, Haupt, Berlino, Stoccarda, Vienna 2002, pp. 47-87.

63. Si veda Nicholls (1994), p. 137.

64. Su questa successione di avvenimenti, si vedano Rolf Kowitz, *Alfred Müller-Armack: Wirtschaftspolitik als Berufung. Zur Entstehungsgeschichte der Sozialen Marktwirtschaft und dem politischen Wirken des Hochschullehrers*, Dt. Inst.-Verlag, Colonia 1998, pp. 225 e ss.; Bernhard Löffler, *Soziale Marktwirtschaft und administrative Praxis. Das Bundeswirtschaftsministerium unter Ludwig Erhard*, Franz Steiner, Stoccarda 2002, pp. 110 e ss., 223-227; Patricia Commun, “La contribution d’Alfred Müller-Armack à l’instauration d’un ordre économique libéral en Europe de 1958 à 1963”, in *Le couple France-Allemagne et les institutions européennes. Une postérité pour le plan Schuman?*, a cura di Marie-Thérèse Bitsch, Emile Bruylant, Bruxelles 2001, pp. 172 e ss.

Come direttore dell'Unità di politica centrale, Müller-Armack si occupa di tutti gli aspetti delle politiche economiche tedesche, europee ed internazionali durante la fase di ricostruzione dell'economia tedesca e di ripristino di un ordine economico in Germania⁶⁵.

Nel 1958, Müller-Armack è nominato da Erhard Segretario di Stato per le questioni europee. Diviene così il rappresentante della Germania in molti negoziati a livello continentale. Dopo l'elezione di Erhard a Cancelliere, nell'autunno 1963, si ritira dalla vita politica per dedicarsi nuovamente all'insegnamento a Colonia, dove morirà il 16 marzo 1978.

La concezione dell'economia sociale di mercato di Alfred Müller-Armack è indubbiamente vicina, per molti aspetti, sia alle idee della Scuola di Friburgo, sia a quelle di Erhard. Forse la migliore presentazione del programma di Müller-Armack è quella che ha fornito egli stesso nel proprio saggio *L'economia sociale di mercato come ordine economico e sociale*, pubblicato nel 1978⁶⁶, presumibilmente l'ultimo testo scritto prima di morire. Müller-Armack vi presenta le tre tesi che, a suo avviso, sono alla base dell'economia sociale di mercato:

- (1) Si può condurre una politica economica sensata solo se si ha una concezione globale dell'ordine economico. Una politica frammentaria e dispersiva, consistente nell'intervenire qua e là, non può dare buoni risultati, ma solo portare alla confusione [...].
- (2) Non si può prolungare l'esistenza dei sistemi misti di politica economica che cercano di raggiungere i propri fini attraverso un'accozzaglia di metodi di intervento senza alcun legame gli uni con gli altri. La critica espressa a suo tempo da Ludwig von Mises nei confronti di questi sistemi misti è da considerare completamente giustificata. Essi sono infatti tali da peggiorare i difetti dei sistemi puri, perdendone al contempo i vantaggi [...].
- (3) Si deve concepire la politica economica dell'avvenire a partire da un'idea *pura* dell'ordine. [...] Qualsiasi cosa si pensi della possibilità di un sistema di calcolo esatto in un'economia centralizzata [...] è utopistico credere in un controllo centrale e, allo stesso tempo, di soddisfare i desideri dei consumatori. Per questa ragione, conviene fondare la politica economica sull'altra forma pura di ordine economico, l'ordine di mercato⁶⁷.

65. Christian Watrin, "Alfred Müller-Armack. Economic Policy Maker and Sociologist of Religion", in *The Theory of Capitalism in the German Economic Tradition. Historicism, Ordo-Liberalism, Critical Theory, Solidarity*, a cura di Peter Koslowski, Springer, Berlin ~~et al.~~, 2000, p. 193.

66. "The Social Market Economy as an Economic and Social Order", *op. cit.*, pp. 325-331.

67. Müller-Armack (1978), *op. cit.*, p. 326.

La limpida difesa da parte di Müller-Armack di un'economia di mercato rispettosa dei principî, il suo rifiuto dei sistemi misti di politica economica, la sua concezione secondo la quale la soddisfazione dei desideri dei consumatori è lo scopo del gioco del mercato, la sua adesione alla tesi che bisogna proteggere il mercato dagli abusi del potere: tutte queste idee fondamentali lo avvicinano al pensiero economico di Erhard e all'ordoliberalismo di Eucken. Tali punti essenziali sono i principî comuni di tutti i pensatori che hanno fornito le basi intellettuali all'economia sociale di mercato⁶⁸.

Tuttavia, Müller-Armack nutre anche la ferma convinzione che sia necessario correggere la scelta in favore di un mercato competitivo con alcuni principî di equilibrio sociale.

Anche se accettiamo il principio della concorrenza, dobbiamo pure essere consapevoli di tutto ciò che implica, in termini di concezioni e di esigenze, il termine "sociale"⁶⁹.

Entrando allora nel dettaglio, Müller-Armack cita quattro aspetti di questa compensazione sociale dei risultati del mercato:

- (1) A differenza dei sostenitori del liberalismo classico, noi sappiamo che i meccanismi della concorrenza hanno alcuni difetti dovuti alle imperfezioni dei mercati, agli oligopoli e ai monopoli [...]. Sappiamo soprattutto che l'ordine concorrenziale richiede alcune garanzie giuridiche che non possano essere distrutte dai soggetti partecipanti al mercato, nel tentativo di forzarle in direzione contraria ai principî della concorrenza [...].
- (2) L'economia di mercato è un meccanismo che favorisce la soddisfazione dei desideri dei consumatori. Funziona con una precisione matematica e il reddito che procura è funzione della risposta che si dà alle richieste del mercato. Né i dati sociali iniziali, nel momento in cui inizia il processo di mercato, né la distribuzione dei redditi che ne risulta sono necessariamente in armonia con le norme sociali e con le nostre concezioni della giustizia [...].
- (3) Oggi si sa che l'economia di mercato non soddisfa sufficientemente alcuni bisogni di pace sociale e di sicurezza. Ci si deve dunque sforzare di porre in atto alcuni stabilizzatori appropriati [...].
- (4) Bisogna considerare l'ordine concorrenziale nel contesto generale della società [...]. È solo se si riesce ad integrare l'individuo in un ordine di libertà, tenendo pienamente conto della sua qualità di essere umano, che si potrà superare la pro-

68. Si veda Grosseckler (1989), *op. cit.*, pp. 57-67.

69. Müller-Armack (1978), *op. cit.*, p. 326.

fonda diffidenza della maggior parte del pubblico nei confronti di un tale ordine liberale⁷⁰.

È chiaro che il primo aspetto – assicurare il buon funzionamento del mercato in una sfera legale, garantendone così i benefici sociali – concorda con le idee degli altri “padri fondatori” dell’economia sociale di mercato. Al contrario, ci si può domandare se gli altri tre aspetti siano in linea con le idee avanzate tanto da Erhard, quanto dalla Scuola di Friburgo riguardo alla politica economica da condurre in un’economia sociale di mercato. Infatti, a differenza di questi ultimi, Müller-Armack non pone l’accento solo sui benefici sociali che si possono trarre da un sistema economico libero che funzioni in modo soddisfacente nel quadro di regole generali. Egli vuole anche che il sistema di libero mercato sia equilibrato da una serie di misure aggiuntive di sicurezza sociale che intervengano in seguito: quella che egli chiama la “compensazione sociale”⁷¹. Per di più, secondo Müller-Armack, è tutto il sistema economico a dover essere «canalizzato» in una concezione più globale dell’ordine sociale.

Per valutare meglio queste differenze, sarà opportuno comprendere il significato esatto e le conseguenze delle aggiunte che Müller-Armack propone di fare al programma “originario” dell’economia sociale di mercato. Nella sua prefazione alla prima edizione (1965) di *Ordine Economico e Politica Economica (Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik)*, egli evoca l’origine precisa della sua idea che l’economia sociale di mercato debba avere, per costituzione, una dimensione sociale:

Già durante gli ultimi anni della guerra sono stato debitore a Walter Eucken e alla sua cerchia di collaboratori per le loro riflessioni sul necessario ritorno all’economia di mercato. Ma ho certo trovato troppo restrittivo il fatto di porre l’accento soprattutto sulla concorrenza come mezzo di politica economica. È così che ho voluto, da parte mia, aggiungere un sistema di misure sociali e socio-politiche compatibili con il mercato⁷².

La risposta di Eucken alla questione sociale consiste nello stabilire un ordine di mercato efficiente, inquadrato da alcuni principi guida stabiliti a level-

70. Müller-Armack (1978), *op. cit.*, pp. 326 e ss.

71. Si veda Peter Koslowski, “The Social Market Economy: Social Equilibration of Capitalism and Consideration of the Totality of the Economic Order”, *The Social Market Economy*, a cura di Peter Koslowski, Springer, Berlino, Heidelberg, New York 1998, pp. 81-84.

72. Alfred Müller-Armack, «Avant-propos» (1965), *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik [Ordine Economico e Politica Economica]*, Rombach, Berna, Stoccarda 1976, p. 10.

lo costituzionale⁷³. Müller-Armack intende conciliare il principio di libero mercato e l'idea di equilibrio sociale, associandoli in uno stesso concetto politico-economico:

Il concetto di economia sociale di mercato può essere definito come una politica di regolamentazione che mira a combinare la libera iniziativa ed il progresso sociale nel quadro generale di un'economia competitiva⁷⁴.

Per Müller-Armack, non è sufficiente creare un "quadro di regole"; dato che le forze competitive che interagiscono sono lasciate a loro stesse, anche qualora esse siano guidate da retti principi, produrranno dei risultati che necessitano di una correzione. La questione cruciale si risolve quindi nel capire «come stabilire un nuovo tipo di equilibrio a partire da obiettivi divergenti, quali la sicurezza della società e la libertà economica»⁷⁵. L'economia sociale di mercato nella versione di Müller-Armack consisterà dunque essenzialmente nel fatto di far scomparire gli antagonismi tra liberalismo e socialismo, a vantaggio di nozioni come «equilibrio», «conciliazione» e «compensazione». Questa opzione diverge in particolare da quella della Scuola di Friburgo, che si prefigge invece di integrare gli aspetti sociali ed economici a livello costituzionale. È una concezione *dualista*, che considera opposti gli obiettivi di sicurezza e di libertà e cerca di attenuare gli effetti di questa opposizione. Il risultato è che il campo delle politiche economiche e quello delle politiche sociali tendono a separarsi. Come nota Hans Otto Lenel:

Gli ordoliberali sottolineano l'importanza dell'efficienza economica per una politica sociale. Per loro, gli scopi della politica sociale si realizzano essenzialmente col creare

73. Si veda Eucken (1990), *op. cit.*, pp. 312 e ss.; Nils Goldschmidt, *Entstehung und Vermächtnis ordoliberalen Denkens. Walter Eucken und die Notwendigkeit einer kulturellen Ökonomik*, LIT Verlag, Münster 2002, pp. 135 e ss. È vero che Eucken ha anch'egli raccomandato delle misure specifiche di politica sociale. Per una discussione più approfondita, si veda Heinz Lampert, "Walter Eucken als Sozialpolitiker. Zur Sozialpolitischen Konzeption in Walter Eucken 'Grundsätze der Wirtschaftspolitik'", in *Einzelwissenschaften und Sozialpolitik zwischen Markt und Staat in Industrie- und Entwicklungsländern*, a cura di Frank Schulz-Nieswand, Metropolis, Marburg 2001, pp. 181-192.

74. Alfred Müller-Armack, "The Meaning of the Social Market Economy", in *Germany's Social Market Economy: Origins and Evolution*, a cura di Alan Peacock e Hans Willgerodt, Macmillan, Londra 1989, p. 83. Versione tedesca originale: Alfred Müller-Armack, "Soziale Marktwirtschaft", in *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*. Vol. 9, G. Fischer, Stoccarda, Tübingen, Göttingen 1956, pp. 390-392.

75. Alfred Müller-Armack, "Stil und Ordnung der Sozialen Marktwirtschaft" (1952), in Alfred Müller-Armack, *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik*, Rombach, Berna, Stoccarda 1976, p. 236.

e sviluppare un buon sistema economico, il che, contemporaneamente, aumenterà i redditi e la ricchezza in valore assoluto e li ripartirà in maniera più equa, in particolare se si può garantire che la concorrenza sia efficace. La maggior parte degli ordoliberali vorrebbe andare oltre, e Alfred Müller-Armack vuole andare anche oltre la maggior parte di loro⁷⁶.

Se si segue questo ragionamento, la politica sociale, per Müller-Armack, è ciò che domina gli aspetti umani di una società, mentre il mercato dipende dalla sola libertà individuale. Donde la circostanza che il concetto di economia sociale di mercato, secondo Müller-Armack, è sempre caratterizzato da un dilemma: il pilastro della teoria è economico, ma anche sociologico⁷⁷; il tema dominante è che occorre operare una sintesi tra l'«imperativo economico» e l'«imperativo sociale», dunque soddisfare un «imperativo socio-economico»⁷⁸.

Per comprendere la sostanza di questo «imperativo socio-economico» di Müller-Armack, sarà utile ricordare la differenza, già menzionata, tra la sua teoria di un ordine sociale globale e quello che era il concetto «originario» dell'economia sociale di mercato. Senza entrare nel dettaglio, diciamo che la teoria globale di Müller-Armack si può caratterizzare per quello che lui stesso definisce un «irenismo sociale» consistente nel:

promuovere un concetto di società che concili credenze e ideologie diverse⁷⁹.

«Irenismo» deriva dal termine greco *eiréne*, che significa non solo «pace», ma anche «riconciliazione» o «consenso», ossia l'ambizione di conciliare le diverse correnti e credenze presenti in una società. L'irenismo è perciò:

un tentativo di superare le differenze esistenti, ritenendo che una società debba essere pluralista se vuole continuare ad esistere, e che nelle differenze stesse risieda la possibilità dell'unità⁸⁰.

76. Hans Otto Lenel, "Evolution of the Social Market Economy", in *German Neoliberals and the Social Market Economy*, a cura di Alan Peacock e Hans Willgerodt, *op. cit.*, p. 27.

77. Si veda Alfred Müller-Armack, *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik*, *op. cit.*, p. 297.

78. Dietzfelbinger (1998), *op. cit.*, p. 221.

79. Alfred Müller-Armack, "Social Irenics", in *Standard Texts on the Social Market Economy. Two Centuries of Discussion*, Fondazione Ludwig Erhard, Stoccarda, New York 1982, p. 347. Testo tedesco originale: Alfred Müller-Armack, *Soziale Irenics*, in «Wertwirtschaftliches Archiv», n° 64 (1950), pp. 181-203.

80. Alfred Müller-Armack (1982 [1950]), *op. cit.*, p. 347.

Nel costruire un ordine sociale veramente umano, come quello a cui mira l'economia sociale di mercato secondo Müller-Armack, si farà della società un tutto,

una società integrata, in cui le teorie dell'ordine economico e della politica economica saranno in armonia con la sua cultura, con la sua politica culturale, con la sua politica sociale e con le altre dimensioni politiche⁸¹.

Perciò, per Müller-Armack, l'economia sociale di mercato è essenzialmente uno «stile» economico e sociale (questo concetto di «stile» è dovuto alla moderna Scuola storica tedesca; esso permette di caratterizzare ciò che vi è di proprio in ogni periodo economico e di combinare l'analisi di questa identità con quella delle «leggi» dello sviluppo storico)⁸². Se si adotta questa prospettiva, si può considerare l'economia sociale di mercato un processo storico ed evolutivo continuo, strutturato secondo alcuni «stili creati consapevolmente»⁸³ (invece che secondo quell'insieme coerente di principi socio-economici, che Eucken era incline a vedervi). Benché queste considerazioni di Müller-Armack abbiano la loro origine nei suoi studi di sociologia della religione e nei suoi lavori sugli stili economici risalenti già agli anni Quaranta⁸⁴, egli ha divulgato questo approccio socio-politico solo dopo la normalizzazione della situazione economica, agli inizi degli anni Sessanta⁸⁵.

81. Peter Koslowski, "The Theory of Ethical Economy as a cultural, Ethical and Historical Economics: Economics, Ethics and the Historist Challenge", in *Contemporary Economic Ethics and Business Ethics*, a cura di Peter Koslowski, Springer, Berlin et al. 2000, p. 8.

82. Si veda Bertram Schefold, "The German Historical School and the Belief in Ethical Progress", in *Ethical Universals in International Business*, a cura di F. Neil Brady, Springer, Berlin et al., 1996, p. 188. Per quanto riguarda il debito di Müller-Armack rispetto alle idee di «stili» e «tipi» economici sviluppati dalla Scuola storica tedesca, si può consultare, ad esempio, Makoto Tezuka, "The Economic Reconstruction Plan of Alfred Müller-Armack. What is the Social Market Economy?", in *The German Historical School. The Historical and Ethical Approach to Economics*, a cura di Yuichi Shionoya, Routledge, Londra, New York 2001, p. 210-213; Dietzfelbinger (1998), *op. cit.*, pp. 78-106.

83. Dieter Haselbach, *Autoritärer Liberalismus und Soziale Marktwirtschaft. Gesellschaft und Politik im Ordoliberalismus*, Verlag Nomos, Baden-Baden 1991, p. 155.

84. Si veda soprattutto Alfred Müller-Armack, *Genealogie der Wirtschaftsstile. Die geistesgeschichtlichen Ursprünge der Staats- und Wirtschaftsformen bis zum Ausgang des 18. Jahrhundert*, Kohlhammer, Stoccarda 1940, 3^a edizione, 1944.

85. Come Müller-Armack, anche Erhard ha difeso, agli inizi degli anni Sessanta, la cooperazione tra i differenti gruppi sociali e l'alleanza degli interessi. Egli raccomandava una «società integrata». Si veda Ludwig Erhard, «Our Social Model: an Integrated Society», in *Standard Texts on the Social Market Economy. Two Centuries of Discussion*, Fondazione Ludwig Erhard, Stoccarda, New York 1982, pp. 63-80. Testo tedesco: Ludwig Erhard, "Das Gesellschaftspolitische Leitbild der Formierten Gesellschaft" (1965/66). Tuttavia, la formula *Formierte Gesell-*

L'autore auspicava l'avvento di una «seconda fase» dell'economia sociale di mercato e di una forma «di stile» (*Stilform*) che fosse comune all'economia e alla società⁸⁶:

Non possiamo proteggere le radici politiche e spirituali della nostra società di libertà se non riorganizziamo interamente i suoi elementi sociali ed economici a partire degli stessi orientamenti intellettuali⁸⁷.

Benché non si possa approfondire qui questo punto⁸⁸, occorre sottolineare che, per quanto il concetto di «irenismo sociale» di Müller-Armack miri a un approccio sintetico, egli continua a considerare l'economia e il sociale come aspetti in qualche modo opposti della realtà. Una teoria sintetica è indispensabile per Müller-Armack perché egli non crede che un quadro giuridico e istituzionale statico basti di per sé a garantire che si otterranno tanto l'efficienza economica, quanto la sicurezza della società. Per questo motivo, per superare la contraddizione, è inevitabilmente portato a proporre un quadro sociale «meta-costituzionale», una

schaft non era molto felice, in quanto poteva richiamare l'idea di una «società uniformata». Sul contesto di tale idea di Erhard, si veda, ad esempio, Rainer Klump, *Soziale Marktwirtschaft: vom Wirtschaftsordnungsmodell zum sozialen Leitbild?*, in «Historisch-politisch Mitteilungen», n° 4, 1997, pp. 229-231.

86. Koslowski (1998), *op. cit.*, p. 87. Si veda Müller-Armack, «Der humane Gehalt der Sozialen Marktwirtschaft» (1973), in Alfred Müller-Armack, *Genealogie der sozialen Marktwirtschaft. Frühschriften und weiterführende Konzepte*, Verlag Paul Haupt, Berne 1982, pp. 165-175.

87. Alfred Müller-Armack, «The Second Phase of the Social Market Economy: An Additional Concept of a Humane Economy», in *Standard Texts on the Social Market Economy. Two Centuries of Discussion*, Fondazione Ludwig Erhard, *op. cit.*, p. 60. Testo originale tedesco: «Die Zweite Phase der Sozialen Marktwirtschaft. Ihre Ergänzung Durch das Leitbild Einer Neuen Gesellschaftspolitik» (1960), in Alfred Müller-Armack, *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik*, *op. cit.*, pp. 267-291. Si veda Knut Wolfgang Nörr, «A Symbiosis with Reserve: Social Market Economy and the Legal Order in Germany», in *The Social Market Economy: Theory and Ethics of the Economic Order*, a cura di Peter Koslowski, Springer, Berlin, Heidelberg, New York 1998, pp. 228-230.

88. È vero che l'«irenismo sociale» di Müller-Armack o la «società integrata» di Erhard non sono le sole teorie che abbiano provato a riconciliare gli approcci economici e sociali. Una prospettiva simile è presente nelle idee di Alexander Rüstow, di Wilhelm Röpke, di Walter Eucken e degli altri protagonisti dell'economia sociale di mercato. Ma, ed è questo il nocciolo del problema, questa preoccupazione è particolarmente presente nell'opera di Müller-Armack, il quale non si radica solamente nell'ambito del pensiero morale, ma intende fondare la società sull'etica, articolando le esigenze di libertà e sicurezza. La questione è discussa più a fondo, ad esempio, da Jürgen Lange-von Kulesa e Andreas Renner, *Die soziale Marktwirtschaft Alfred Müller-Armacks und der Ordoliberalismus der Freiburger Schule – Zur Unvereinbarkeit zweier Staatsauffassung*, in «Ordo», n° 49, 1998, pp. 79-104; si veda anche Quaas (2000), *op. cit.*, pp. 278-286.

formula irenica [...] che ci permetta di conciliare razionalmente le idee di giustizia, di libertà e di crescita economica⁸⁹.

Ma, così facendo, la base socio-filosofica che può offrire agli obiettivi di libertà e di sicurezza in conflitto è piuttosto vaga. L'antagonismo resta insuperabile; il che non sarà senza gravi conseguenze per la vita dello Stato assistenziale.

CONCLUSIONE

Oggi l'“economia sociale di mercato” pone in Germania alcuni problemi, che si manifestano nella crisi dei sistemi previdenziali, nell'insoddisfazione dei datori di lavoro e degli impiegati riguardo al mercato del lavoro, come pure nell'incertezza, in cui ci dibattiamo, di poter superare i vincoli fiscali in un mondo globalizzato. Tali problemi trovano la loro spiegazione, in una certa misura, nel dualismo delle concezioni di Müller-Armack. Infatti, se si concepiscono la libertà (di mercato) e la sicurezza (sociale) come delle nozioni contrapposte, allora i politici riterranno che non vi sia la necessità di creare un quadro costituzionale e giuridico capace di legare, a livello istituzionale, vincoli economici e domande sociali. Viceversa, si svilupperà una crescente contraddizione tra la sfera economica e quella sociale. Si crede (a torto) che maggiore giustizia sociale significhi necessariamente minore efficienza economica.

Il grande merito di Erhard e di Eucken – che fa sì che il loro pensiero conservi oggi tutto il suo valore – sta nell'aver capito che queste nozioni andavano riconciliate a livello istituzionale. Non mi è possibile in questa sede discutere nel dettaglio alcune conseguenze di tali considerazioni⁹⁰, ma mi pare evidente che una versione moderna dell'economia sociale di mercato possa basarsi su fondamenti teorici compatibili con l'approccio all'economia istituzionale sviluppato da James Buchanan e Viktor Vanberg. Conformemente alla tradizione di Walter Eucken e della Scuola di Friburgo,

89. Alfred Müller-Armack, *Der Moralist und der Ökonom. Zur Frage der Humanisierung der Wirtschaft*, in «Ordo», n° 21, 1970, p. 29.

90. L'ho fatto in precedenza. Si vedano, ad esempio, Nils Goldschmidt, “Zur Theorie der Sozialpolitik. Implikationen aus Ordnungsökonomischer Perspektive”, in *Die Zukunft der Sozialenmarktwirtschaft. Sozialethische und Ordnungsökonomische Grundlagen*, a cura di Nils Goldschmidt e Michel Wohlgemuth, Mohr Siebeck, Tübingen 2004, pp. 63-95; Gerold Blümle e Nils Goldschmidt, *Sozialpolitik mit dem Markt. Sozialstaatliche Begründung und wirtschaftliche Ordnung*, in «Die Neue Ordnung» 58, 2004.

l'economia istituzionale non esamina soltanto il comportamento economico individuale, ma mira ad analizzare e a spiegare i diversi sistemi di regole⁹¹. Dunque, nel processo continuo mediante il quale si aggiorna il concetto di economia sociale di mercato, è fondamentale stabilire un quadro giuridico-istituzionale specifico e in grado di suscitare un consenso. Questo, purtroppo, non è affatto quello che vediamo accadere oggi in Germania.

91. Si vedano, ad esempio, Viktor Vanberg, "Ordnungstheorie' as constitutional economics. The German conception of a "Social Market Economy", in «Ordo» n° 39, 1988; Viktor Vanberg, "Soziale Sicherheit, Müller-Armacks 'Soziale Irenik' und die Ordoliberalere Perspektive", in *Wirtschaftsordnung und Gesellschaftskonzept. Zur Integrationskraft der Sozialenmarktwirtschaft*, a cura di Rolf H. Hasse e Friedrun Quaas, Verlag Paul Haupt, Berlino, Stoccarda, Vienna 2002, pp. 227-260.

L'influenza dell'economia austriaca sul liberalismo tedesco

1. INTRODUZIONE. ALCUNE AVVERTENZE

Valutare l'influenza che hanno le idee è tanto difficile quanto è facile esagerarla o sottostimarla. L'esercizio diventa ancora più complesso quando, come nel caso dell'economia austriaca, le fonti di influenza sono molteplici e non sempre coerenti. Non è raro trovare differenti "parrocchie" neo-austriache atteggiarsi gelosamente a eredi dell'"autentico" pensiero austriaco. I "misesiani" e i "rothbardiani" tendono a diffidare degli "hayekiani"; i discepoli di Shackle e Lachmann si fanno spesso portatori di idee ritenute sospette dai misesiani e dagli hayekiani e gli "schumpeteriani" sono considerati il più delle volte come *enfants terribles* che si richiamano abusivamente all'eredità di Carl Menger. In realtà, come osserva Peter Boettke (1994, p. 1), la

tensione tra le diverse interpretazioni della Scuola austriaca si percepisce durante tutta la sua storia.

Un'altra difficoltà è distinguere chi influenza e chi viene influenzato. Chi influenza chi? Tra studiosi contemporanei di una certa levatura e di un minimo di apertura mentale sarebbe lecito aspettarsi che l'influenza intellettuale fosse reciproca. Inoltre, si sarebbe portati a ritenere che qualificazioni nazionali come "austriaco", "tedesco" o "americano" fossero di fatto privi di significato all'interno di una comunità scientifica ormai globalizzata. Quest'ultima considerazione si applica al presente capitolo. Alcuni accademici tedeschi hanno esercitato una certa influenza sul pensiero neo-austriaco e hanno trascorso molto tempo negli Stati Uniti; alcuni tedeschi di nascita sono tra i sostenitori più influenti del liberalismo neo-austriaco in America. Nella seconda parte del capitolo, cercherò di ripercorrere la complessa preistoria del dibattito accademico austro-tedesco, che forse spiega anche perché l'emigrazione della Scuola austriaca negli Stati Uniti abbia facilitato la ricezione dell'economia austriaca in Germania.

Ma come si può definire il pensiero «(neo-)austriaco» e dove si trovano i suoi sostenitori? Nella terza parte, presenterò alcuni concetti fondamentali

dell'economia (neo-)austriaca e mi soffermerò sull'influenza che essa ha esercitato sul programma politico del liberalismo classico. La prima cosa da fare a questo proposito è consultare *The Elgar Companion to Austrian Economics* (Peter Boettke, a cura di, 1994). Basta uno sguardo al sommario per rendersi conto della varietà interna alla scuola e per convincersi che

la scuola austriaca di economia non è monolitica. Esistono varie correnti e sottoculture all'interno della scuola austriaca contemporanea (Boettke, 1994, p. 1).

Infatti, le questioni trattate riguardano in un modo o nell'altro differenti contesti filosofici (dall'aristotelismo all'ermeneutica), diversi concetti economici (dal marginalismo ai sistemi auto-organizzati), numerosi campi di ricerca (tra cui la teoria del capitale, quella del ciclo economico, i sistemi economici comparati, l'economia finanziaria, l'economia industriale, l'economia del lavoro, le relazioni tra diritto ed economia, la filosofia del diritto, la *Public Choice*, la regolamentazione e molti altri ancora). Nell'*Elgar Companion* sono esposte anche molte idee "austriache" su vari temi di filosofia politica (ad esempio l'utilitarismo o la teoria del contratto sociale), insieme a contributi riguardanti almeno diciassette argomenti di politica pubblica ("la banca libera", "la pubblicità", "la tassazione", e così via).

Le ottantasette voci sono scritte da sessantanove autori differenti, principalmente statunitensi. Sei colleghi tedeschi costituiscono il gruppo più numeroso di accademici non americani a cui è stato chiesto di presentare argomenti "austriaci" (Ulrich Fehl, Friedrich Hinterberger, Wolfgang Kerber, Manfred E. Streit, Viktor Vanberg, Ulrich Witt). Il Paese d'origine è rappresentato da due austriaci (Erich Streissler, Peter Rosner) e Anthony de Jasay è il solo "francese" (in quanto, abitando a Paluel, è residente in Francia). Sarebbe esagerato – e metodologicamente molto poco "austriaco" – dedurre, da questi soli dati empirici e arbitrari, che l'economia austriaca sia oggi un affare principalmente americano; ciò non toglie che le cose stiano probabilmente così¹.

La mia analisi dei rapporti tra l'economia politica austriaca e quella tedesca nel Novecento verterà essenzialmente sull'impatto delle tesi hayekiane in Germania. Ciò che distingue il liberalismo classico di Hayek dall'ordoliberalismo tedesco è il tema della quarta parte. Nella quinta, infine, propongo uno sguardo rapido e necessariamente selettivo sullo stato attuale dell'economia austriaca e del liberalismo classico negli ambienti accademici tedeschi.

1. Si veda Vaughn, 1994, per un resoconto dettagliato di quella che egli chiama «l'emigrazione di una tradizione».

2. UNA BREVE STORIA DELLE TENSIONI E DEGLI SCAMBI INTELLETTUALI AUSTRO-TEDESCHI

La rivalità tra la Germania e l'Austria si iscrive in una lunga tradizione, che comprende guerre tra due imperi (quello prussiano, protestante e quello asburgico, cattolico), scontri tra Berlino e Vienna per il predominio culturale in Europa centrale (con Parigi, naturalmente, che funge da punto di riferimento) e altri eventi apparentemente minori, come la “vergogna di Cordoba”, quando l'Austria eliminò la Germania dal campionato del mondo di calcio del 1978. Anche nei circoli accademici, tedeschi e austriaci si sono visti contrapposti in una delle dispute più virulente della storia delle scienze sociali: il *Methodenstreit*. Come studiano ancora oggi gli studenti di economia, tale disputa verteva sui principi epistemologici e sulle regole metodologiche dell'economia. I suoi principali protagonisti furono Gustav von Schmoller (1838-1917) e Carl Menger (1840-1921).

Schmoller e la “giovane” Scuola storica tedesca erano favorevoli ad una ricerca descrittiva, induttiva e storico-empirica, che doveva rendere conto delle contingenze temporali e spaziali di tutti i fenomeni sociali. Questi ultimi erano essi stessi trattati in maniera olistica come “organismi sociali” collettivi. Mediante l'osservazione, la descrizione, la classificazione ed una minuziosa “elaborazione di concetti” si arrivava infine a mostrare l'“essenza” innata di questi fenomeni. Nel campo avverso, Menger e quella che sarebbe diventata la Scuola austriaca, predicava una ricerca soprattutto teorica, astratta e deduttiva, che mirasse a ricavare alcune leggi generali del comportamento economico e le loro conseguenze sociali, basandosi sul “metodo compositivo” dell'individualismo metodologico. Essi non pensavano con ciò che fosse possibile inferire direttamente i fenomeni sociali a partire dalle intenzioni o dai progetti individuali. Al contrario, nel celebre terzo libro delle sue *Untersuchungen*, Menger propose una teoria simile a quella della mano invisibile, per rendere conto della nascita spontanea di istituzioni sociali come la moneta, il linguaggio e la legge. Così concepita, la storia non poteva che essere congetturale².

Benché il *Methodenstreit* vertesse essenzialmente su questioni metodologiche, non è certo un caso che Schmoller abbia accusato Menger di essere un liberale «manchesteriano»³. Nella prossima parte, sosterrò che alcuni principi metodologici – individualismo, soggettivismo, e così via – hanno conseguenze rilevanti per i fondamenti delle diverse dottrine e che la metodologia di Menger porta naturalmente alla nascita di teorie liberali. Peraltro, Hayek (ad es. 1952) e Popper (ad es. 1945) hanno mostrato magistralmente che le filosofie

2. Anche Vanberg, 1998.

3. Raico, 1994, p. 320.

politiche collettiviste, come il socialismo o il nazionalismo, obbediscono, da parte loro, ad alcuni precisi principî metodologici (tra cui l'olismo e lo storicismo). Malgrado ciò, benché la giovane Scuola storica tedesca si sia resa, a vari livelli, "colpevole" di storicismo e di collettivismo (metodologico), i suoi membri non hanno certamente avuto tutti le stesse idee politiche. La maggior parte dei suoi rappresentanti si è infatti schierata contro il marxismo; tuttavia, alcune espressioni come *Sozialpolitik* (politica sociale) e *Kathedersozialismus* (socialismo della cattedra) mostrano bene le tendenze politiche della Scuola. Non vi è alcun dubbio che, nella mente dei suoi esponenti, il modello di riferimento sia stato la mano visibile dello Stato, debitamente guidato da alcuni economisti illuminati, votati a guarire la malattia sociale⁴.

In ogni caso, il tono straordinariamente aspro della contrapposizione tra Menger e Schmoller non deve portare ad esagerare la portata degli antagonismi austro-tedeschi in campo accademico. Si deve piuttosto pensare che la *disputa sul metodo* sia un episodio abbastanza isolato, rappresentativo del dominio prussiano esercitato sulle università tedesche in seguito alla creazione, nel 1871, del "Secondo Reich Tedesco". Menger stesso, nella prefazione ai suoi *Grundsätze* (pubblicati nel 1871), riconosce l'enorme influenza che ha avuto l'economia politica tedesca sul suo pensiero⁵.

Ad ogni modo, l'atmosfera cambiò notevolmente, in Germania, all'inizio del ventesimo secolo⁶. Fin dal 1911, Schmoller arrivò alla seguente conclusione conciliatoria:

Oggi la controversia è passata in secondo piano, dato che è ormai acquisito che ogni ricercatore può naturalmente fare ricorso più all'induzione o più alla deduzione, o anche ad entrambi i metodi, in funzione delle sue attitudini personali e della natura della sua ricerca [...] e perché un metodo non può essere considerato superiore in assoluto a un altro⁷.

Affermazioni simili erano state fatte molto tempo prima da Menger nelle *Untersuchungen* (ad es. 1883, p. 123). È dunque lecito domandarsi se questa aspra

4. Si vedano gli esempi proposti da Koslowski [a cura di, 2000] o da Shionoya [a cura di, 2001]. Alcuni Austriaci hanno messo seriamente in discussione le tendenze politiche della Scuola storica: «Mises [...] ha fatto risalire agli insegnamenti della Scuola storica tedesca la responsabilità dei catastrofici eventi provocati dal marxismo e dal nazismo nel ventesimo secolo». (Kirzner, 2001, p. 160).

5. Si veda Streissler, 1994, sui «soggettivisti proto-neoclassici» come Hufeland, Rau, Roscher, Thünen, che si possono considerare i predecessori della scuola austriaca. Menger arrivò persino a dedicare i suoi *Grundsätze* a Wilhelm Roscher, grande figura della "vecchia" Scuola storica.

6. Si veda Kurz, 1989.

7. Schmoller, 1911, p. 479.

disputa abbia avuto davvero una valida ragion d'essere; in tal senso, è forse condivisibile il parere di Schumpeter (1954, p. 814), che riteneva che gli studiosi dell'epoca avessero «puramente e semplicemente sprecato il loro tempo». Resta il fatto che le migliori menti che si sono dedicate alle scienze sociali in Germania hanno continuato, all'inizio del Novecento, a preoccuparsi della questione del metodo⁸. Max Weber, Walter Eucken, Wilhelm Röpke, Adolf Löwe, per citarne solo alcuni, hanno dedicato una parte considerevole del loro lavoro accademico a cercare vie nuove, metodologicamente valide, per superare «la Grande Antinomia» tra l'approccio «storico-individuale» e quello «teorico generale»⁹. Secondo Schefold (1996, p. 190), le *Grundlagen* di Eucken possono essere considerate come

la fine della Scuola storica, ma si possono anche interpretare come uno dei suoi migliori risultati, in quanto chiarirono il modo in cui si possono combinare, a livello metodologico, teoria e storia.

Questo capitolo non si propone di discutere questi nuovi approcci metodologici. Affronto l'argomento solo perché penso che il dominio della Scuola storica abbia impedito, in un momento cruciale, l'accoglienza favorevole dell'economia austriaca (così come delle relative idee politico-filosofiche) in Germania. È anche risaputo che Schmoller sfruttasse tutta la propria considerevole influenza per impedire agli accademici che simpatizzavano con le idee «austriache» di ottenere posti nelle università tedesche¹⁰. La situazione sarebbe cambiata solo dopo il 1945, quando, secondo Wilhelm Hennis, professore di scienze politiche di Friburgo, la rivalità tra le «due economie», l'una teorica e l'altra storica, sarebbe terminata con una chiara vittoria del campo teorico.

Dopo il 1945, almeno nell'ambito dell'economia tedesca, il cambiamento di rotta è stato totale. Dall'oggi al domani, alcuni ardenti sostenitori della Scuola storica si sono trasformati in costruttori di modelli e in econometristi. Oggi alla Facoltà di Economia dell'Università di Friburgo, non viene più proposto alcun corso di storia economica e la storia delle idee non viene insegnata. Nessuno, ad ogni modo, sarebbe più in grado di farlo¹¹.

8. Gli austriaci, da parte loro, non hanno fatto grandi sforzi per cambiare la propria posizione o per ricercare dei compromessi. Solo Schumpeter, che sembra aver sempre nutrito un grande rispetto per Schmoller, ha tentato, con la sua originale corrente di sociologia economica, di formulare un proprio programma di ricerca, combinando teoria e storia (si veda Shionoya, 2000).

9. È quanto ebbe a scrivere Eucken 1940/50, cap. II della Parte I.

10. Caldwell, 2004, cap. 2 e 3.

11. Hennis, 1994, p. 106. Questo non è però del tutto vero. Fino al 2002, Gerold Blümle e, prima di lui, Karl Brandt insegnavano storia della idee. Hayek stesso ha insegnato regolarmente storia delle idee durante la sua docenza a Friburgo.

Pertanto, con il distacco di cui si dispone oggi, si può affermare che gli austriaci (della prima ora) hanno alla fine “vinto” la battaglia sul metodo anche, seppure con un certo ritardo, in Germania. Come spiegherò in maniera più dettagliata nel seguito, la maggior parte dei principi metodologici mengeriani si è progressivamente imposta come il nucleo paradigmatico dell'economia neoclassica finora dominante – se si considera la “rivoluzione keynesiana” come un episodio passeggero (nonostante i durevoli danni politici che ha causato). Ad ogni modo, dal 1945, anche in Germania la Scuola storica è ormai storia antica.

Tutto ciò significa dunque una vittoria dell'economia “austriaca” in Germania? La questione è ulteriormente complicata dal progressivo divorzio, negli anni Trenta e Quaranta, tra il *mainstream* neoclassico ed eminenti «austriaci», primo fra tutti Hayek¹². L'ironia della storia delle idee è ben illustrata da questo episodio. Quando il pensiero austriaco stava progressivamente diventando la corrente dominante dell'economia neoclassica (diciamo dal 1872 al 1933), gli economisti tedeschi erano per la maggior parte contrari e rimasero fedeli alla Scuola storica¹³; al contrario, quando gli economisti tedeschi hanno tentato di integrarsi nel *mainstream* dell'economia neoclassica, sono stati gli economisti austriaci ad abbandonare progressivamente la pura logica dell'equilibrio economico, per dedicarsi a nuovi programmi di ricerca e all'esplorazione di strade diverse. Tale svolta paradossale si può riassumere in maniera molto semplificata nella seguente tabella:

TABELLA 1. TENDENZE OSSERVATE NELL'ECONOMIA AUSTRIACA E TEDESCA RISPETTO AD UNA «CORRENTE» PRINCIPALE IN FORMAZIONE

<i>Tendenze all'interno dell'economia austriaca</i>	<i>Tendenze all'interno dell'economia tedesca</i>
Leconomia austriaca diventa la corrente neoclassica dominante: 1871- (Hayek 1937)	La giovane Scuola storica tedesca diventa la corrente dominante in Germania: 1872-1917 /1933.
Leconomia austriaca successiva al dibattito sulla pianificazione economica rompe con la corrente dominante: (Hayek 1945)-oggi	Leconomia tedesca posteriore al <i>Methodenstreit</i> rifiuta (in parte) il metodo storico: (Weber 1920; Eucken 1940)-1945
Leconomia “neo-”austriaca sopravvive in alcune nicchie il più delle volte al di fuori della corrente dominante: (Kirzner 1973)-oggi	La corrente dominante tedesca si inserisce sostanzialmente nel <i>mainstream</i> angloamericano: 1945-oggi

12. Hayek, 1937/1948; 1945.

13. Si potrebbe correttamente affermare che il dominio della Scuola di Schmoller è iniziato con la fondazione della *Verein für Sozialpolitik* (1872) ed è terminato in un qualche momento tra la morte di Schmoller nel 1917 e la censura della scienza libera dopo il 1933 (si vedano le panoramiche proposte da Kurz, 1989 e Hagermann, 2001).

Nella prossima parte, mi occuperò brevemente della metà sinistra di questa tabella, ripercorrendo l'evoluzione dell'economia austriaca, insistendo sulle ragioni per cui gli Austriaci si sono allontanati da quello che si è imposto come il *mainstream* dell'economia neoclassica e ragionando su cosa ciò ha comportato per il contributo "austriaco" al liberalismo classico.

3. I CONCETTI (NEO-)AUSTRIACI FONDAMENTALI E IL LORO IMPATTO SUL LIBERALISMO CLASSICO

Nell'introduzione, ho notato che nemmeno gli Austriaci concordano su cosa siano veramente la dottrina e il metodo austriaco. In queste condizioni, come si può parlare di una «scuola» austriaca di economia? Prima di tentare di rispondere, vorrei ricordare quali erano i principi fondativi dell'approccio austriaco secondo due eminenti economisti austriaci di generazioni diverse¹⁴. In una delle sue ultime pubblicazioni, Fritz Machlup (1902-1983) riassume così i sei "principi essenziali" a cui aderisce, a suo parere, ogni economista austriaco:

TABELLA 2. I PRINCIPI FONDAMENTALI SU CUI CONCORDANO GLI ECONOMISTI AUSTRIACI SECONDO MACHLUP (1982, P. 42)

M1	Individualismo metodologico (bisogna partire dalle azioni individuali per costruire una teoria economica)
M2	Soggettivismo metodologico (i valori, le aspettative e le conoscenze sono soggettive)
M3	Marginalismo (le decisioni economiche riguardano le unità marginali)
M4	Soggettività dei gusti e delle preferenze (in quanto derivanti da valutazioni soggettive)
M5	Esistenza dei costi di opportunità (come vengono generalmente definiti in base ai contributi di von Wieser)
M6	Struttura temporale del consumo e della produzione (le decisioni si inseriscono in un tempo storico)

Machlup afferma inoltre che questi principi dell'economia austro-mengeriana sono stati essenzialmente adottati dalla corrente neoclassica oggi dominante, come testimoniano i manuali standard di microeconomia. Ciononostante, secondo Machlup, esistono altri due principi più controversi, che non ven-

14. Si veda Boettke/Leeson (2003), i cui autori propongono un resoconto delle prime due tabelle molto simile al mio.

gono necessariamente accettati dalla corrente dominante, e possono perciò costituire una linea di demarcazione.

TABELLA 3. I PRINCIPI CONTROVERSI DELL'ECONOMICA AUSTRIACA SECONDO MACHLUP (1982, P. 42)

M7	Sovranità del consumatore (la domanda dei consumatori determinano la produzione)
M8	Individualismo politico (la libertà politica non esiste senza libertà economica; anti-interventismo)

Secondo l'autore (*ibidem*, p. 45), è fondamentale a causa di questi principi controversi che «l'espressione "economia austriaca" è arrivata a significare un impegno a favore del liberalismo». Che già l'individualismo e il soggettivismo indichino o meno un simile impegno, è una questione che discuterò più avanti. In generale, sarei tendenzialmente d'accordo con Ralph Raico (1994):

Se è evidentemente possibile per i non liberali sostenere l'individualismo metodologico, tale approccio ha come effetto quello di escludere alcune importanti ideologie che sono con esso incompatibili, come il marxismo classico e alcune forme di razzismo e iper-nazionalismo. È per questo che non si tratta semplicemente di individualismo *metodologico*.

Persino all'interno della prima Scuola austriaca, alcuni autori dimostrano che, di fatto, la metodologia austriaca non implica *necessariamente* convinzioni liberali: Friedrich von Wieser, che appartiene alla seconda generazione dei sostenitori dell'approccio "austriaco" e di cui Hayek fu allievo, è stato «quasi esplicitamente uno statalista»¹⁵ e molti Austriaci (compresi Menger o Böhm-Bawerk) non avevano una reputazione di liberali di strettissima osservanza¹⁶.

15. Raico, 1993, p. 325.

16. Benché Carl Menger non abbia mai esposto pubblicamente le sue opinioni politiche, sembra che abbia adottato una posizione liberale piuttosto esplicita nelle lezioni che impartì al principe ereditario Rudolf (si veda Streissler/Streissler [a cura di] 1994). La critica rivolta da Böhm-Bawerk alla teoria marxista del capitale nelle sue opere teoriche e la critica dell'interventismo onnipotente in *Potere o legge economica?* (1914) è parimenti un riflesso di opinioni liberali. Si deve attendere però Ludwig von Mises per vedere entrare in scena un liberale classico, esplicitamente libertario. Le sue feroci critiche del *Socialismo* (Mises, 1922/81) o del *Planned Chaos* (Mises, 1947) prodotto dall'interventismo, dal socialismo o dal fascismo mostrano chiaramente che le scienze sociali possono avere un orientamento politico. Lo stesso vale evidentemente per Hayek, sia nella *Strada verso la schiavitù* (Hayek, 1944), sia nella maggior parte dei suoi successivi contributi di filosofia sociale.

All'epoca del dibattito sulla pianificazione, assai vivace negli anni Venti e Trenta, apparve chiaro quanto un approccio neoclassico (fondato su una particolare interpretazione delle ipotesi M1-M6) fosse politicamente o istituzionalmente neutrale. Oskar Lange, in particolare, essendo riuscito a dimostrare non solo l'applicabilità, ma anche la superiorità della pianificazione centralizzata basata sui modelli standard di equilibrio generale walrasiano, costrinse gli Austriaci a riformulare più chiaramente il loro approccio ai fenomeni economici. Il dibattito sulla pianificazione ha avuto sugli economisti austriaci l'effetto di un potente catalizzatore, spingendoli con forza a chiarire e a sviluppare la loro visione del mercato. Per loro, il mercato è soprattutto costituito da processi, allontanandosi così dall'analisi neoclassica o piuttosto da ciò che quest'ultima era *diventata*. Il dibattito sulla pianificazione ha inoltre fornito agli Austriaci l'occasione di affinare le proprie concezioni relative alle condizioni istituzionali (e dunque politiche) che devono sussistere per rendere possibile un ordine economico efficiente e umano (per una presentazione più dettagliata, si vedano Caldwell, 1997 e Wohlgemuth, 1997).

L'avvenimento iniziale che aveva spinto gli economisti socialisti, armati degli strumenti neoclassici per il calcolo economico, ad entrare nel dibattito fu il «teorema di impossibilità» di Mises¹⁷, che può essere brevemente riassunto in questo modo: in assenza di prezzi di mercato, non si dispone di alcuna base per calcolare razionalmente il valore. Ciò equivale a dire che non esistono prezzi di mercato in assenza di uno scambio volontario di diritti di proprietà privata. Di conseguenza, se i socialisti desideravano orientare “razionalmente” l'allocazione delle risorse (cioè favorire opzioni superiori rispetto a opzioni inferiori, rispetto alle preferenze dei consumatori e alle capacità dei produttori), non potevano rinunciare alla produzione che ha luogo in un mercato di scambi volontari. Il primo effetto della critica formulata da Mises fu mostrare ai socialisti che, anche in un contesto socialista, non si può evitare di utilizzare i prezzi nel calcolo economico. È ciò che Oskar Lange riconosce, non senza una certa dose d'ironia:

I socialisti hanno certamente alcune ragioni per essere riconoscenti al professor Mises, il grande *avvocato del diavolo* della loro causa. È stata infatti la sua sfida temibile che li ha costretti ad ammettere che, se si vuole guidare l'allocazione delle risorse in un'economia socialista, è necessario un sistema di contabilità economica¹⁸.

Tale svolta ha portato gli economisti socialisti (neoclassici) a convincersi che fosse possibile calcolare *a priori*, attraverso un sistema di equazioni

17. Mises, 1920.

18. Lange, 1936/1994, p. 252.

simultanee, i prezzi a cui l'equilibrio generale viene raggiunto: dunque, il socialismo avrebbe dovuto solo attendere l'invenzione di calcolatori molto potenti¹⁹. La teoria neoclassica walrasiana venne perciò presentata come la dimostrazione che un sistema socialista razionale era dopotutto possibile. Tuttavia, dimostrare che alcune equazioni astratte hanno alcune soluzioni altrettanto astratte non significa *tout court* che esse possano essere di una qualche utilità pratica, in assenza di un mercato che permetta lo scambio di diritti di proprietà. Il dibattito rimase quindi più aperto che mai, poiché

nessuno fra questi autori ha tentato di dimostrare come questi valori, che una società dovrebbe utilizzare se vuole agire razionalmente, potrebbero essere trovati²⁰.

Nel suo fondamentale articolo intitolato «L'uso della conoscenza nella società», Hayek²¹ ha sostenuto con la massima chiarezza una tesi fondamentale: che la scienza economica neoclassica walrasiana può *descrivere* i processi di mercato, ma non è in grado di *prevederli* in un'ottica di pianificazione:

Il problema non è in alcun modo risolto se possiamo dimostrare che tutti i fatti, se fossero noti ad una singola mente (allo stesso modo in cui assumiamo per ipotesi che siano dati all'economista osservatore), determinerebbero la soluzione in maniera univoca; invece dobbiamo mostrare come si arriva ad una soluzione tramite le interazioni di persone, ciascuna delle quali possiede solo una conoscenza parziale. Assumere che tutta la conoscenza sia in possesso di una singola mente, allo stesso modo in cui assumiamo che sia data come economisti impegnati nella ricerca di una spiegazione, significa sbarazzarsi del problema ed ignorare tutto quello che è importante e rilevante nel mondo reale.

Hayek, avendo spostato l'attenzione dai problemi di possibilità teorica a quelli di applicabilità pratica in materia di socialismo di mercato, ha anche sancito l'inadeguatezza del paradigma neoclassico, quando si tratti di risolvere le questioni-chiave della scienza economica. Le reazioni della comunità

19. Alcune illusioni legate all'utopia informatica sono rimaste nelle opere successive di Lange (ad es. 1965/1994). Persino il premio Nobel Kenneth Arrow (1974, p. 5) aderì ad una simile utopia: «In realtà, con lo sviluppo della programmazione matematica e di computer molto potenti, la scelta della centralizzazione non sembra più assurda. Dopo tutto, si possono apparentemente imitare i meccanismi di un sistema decentralizzato con l'aiuto di un algoritmo centralizzato accuratamente scelto» (si vedano le riflessioni di Jean Petitot sui problemi epistemologici posti da un tale programma, pp. 957 e ss. [N.d.C.]).

20. Hayek, 1940/1994, trad. it. p. 395.

21. Hayek, 1945, trad. it. p. 291.

scientifico a questa critica sono una dimostrazione lampante della validità di certe tesi kuhniane: per decenni, gli economisti neoclassici si sono mostrati del tutto incapaci di valutare correttamente la portata e il rigore della critica hayekiana, rimanendo persuasi che le tesi di Lange non fossero state messe seriamente in discussione²². Gli Austriaci, a loro volta, si sono resi conto di avere riformulato il problema economico in modo tale da rendere la “pura logica della scelta” inapplicabile. Prendendo atto dell'incompatibilità tra i due paradigmi, hanno gradualmente sviluppato un proprio programma di ricerca, sulla base di nozioni quali la «concorrenza come procedimento di scoperta»²³, «concorrenza e imprenditorialità»²⁴ o «il mercato come processo economico»²⁵. Come conseguenza del dibattito, gli austriaci sono così giunti a elaborare due principi supplementari ancora più distanti dalla teoria neoclassica dell'equilibrio. Come hanno affermato Boettke e Leeson (2003): «La linea di demarcazione tra le idee austriache e la corrente dominante è stata ridefinita e, grazie a questo cambiamento, la Scuola austriaca ha conosciuto una rinascita come scuola di pensiero a sé stante». Ecco i due nuovi principi che Kirzner (1986) ha proposto di aggiungere all'elenco stilato da Machlup:

TABELLA 4. NUOVI PRINCIPI DELL'ECONOMIA AUSTRIACA STABILITI IN OCCASIONE DEL DIBATTITO SULLA PIANIFICAZIONE (SI VEDA KIRZNER 1986)

K9	Processo di mercato (il mercato e la concorrenza come processi di apprendimento e di scoperta)
K10	Incertezza radicale (l'incertezza come contesto permanente dell'azione individuale)

A questi tratti fondamentali, che definiscono ciò che è diventata la Scuola (neo-)austriaca, possono esserne aggiunti altri, alcuni dei quali sono impliciti

22. L'opinione secondo cui i socialisti avevano riportato la vittoria in questo dibattito è attestata nella maggior parte dei resoconti, almeno fino alla fine degli anni Ottanta; si veda l'analisi critica proposta da Lavoie (1985, pp. 10 e ss.).

23. Hayek, 1968/78.

24. Kirzner, 1973.

25. Lachmann, 1986. Con la sua celebre *La strada verso la schiavitù*, Hayek (1944) ha aperto più tardi una seconda linea di attacco alle posizioni socialiste. Egli ha messo in guardia il pubblico contro uno strisciante totalitarismo, richiamando la propria precedente profezia, secondo cui ogni tentativo parziale di pianificazione economica «richiede necessariamente l'effettuazione di un numero via via crescente di ulteriori interventi di controllo, fino a che tutta l'attività economica non viene ad essere sottoposta ad una sola autorità centrale» (Hayek, 1935, p. 134; trad. it. p. 341). Su un piano empirico come su un piano teorico, l'ipotesi formulata da Hayek nella *Strada verso la schiavitù* può essere confermata in determinati casi e confutata in altri (si veda Kurrild-Klitgaard, a cura di, 2005).

nei dieci elementi già elencati. Desidererei, da parte mia, citarne altri tre su cui mi sembra vi sia consenso tra i “neo-Austriaci” e che ritengo importanti per una buona comprensione delle implicazioni liberali classiche della moderna teoria dei processi di mercato:

TABELLA 5. ALTRI PRINCIPI CHE POSSONO ESSERE AGGIUNTI A QUELLI FONDAMENTALI DELL'ECONOMIA AUSTRIACA

X11	Imprenditorialità (Mises, Schumpeter, Kirzner)
X12	Ordine spontaneo (Menger, Hayek)
X13	Ruolo chiave delle istituzioni (Mises, Lachmann, Hayek)

Secondo Boettke²⁶, l'approccio austriaco è caratterizzato da un «elenco di questioni-chiave poste dagli Austriaci, così come dall'approccio adottato per affrontare tali questioni», e non dalle soluzioni particolari che vengono trovate per ciascuna di esse. L'approccio definisce il compito dell'analisi economica:

Innanzitutto l'economista deve rendere intelligibili i fenomeni economici in termini di azione umana che persegue uno scopo; in secondo luogo, deve identificare le conseguenze non intenzionali di queste azioni. Per adempiere questo compito, gli Austriaci ritengono che si debba aderire a tre principi metodologici: (1) l'individualismo metodologico, (2) il soggettivismo metodologico, e (3) sul piano teorico, il fatto che l'attenzione deve essere posta sui processi piuttosto che sugli equilibri. A partire dalla pubblicazione dei lavori di Menger, l'unitarietà della Scuola austriaca si può riconoscere in questo programma di ricerca e in questo approccio metodologico²⁷.

Simili presupposti metodologici non implicano, di per sé, delle conclusioni normative di tipo particolare. Tuttavia, ne deriva abbastanza naturalmente una visione liberale del mondo come è e come dovrebbe essere. Il duplice compito dell'economista può essere riformulato anche come segue. Egli deve studiare i fenomeni sociali (comprese le istituzioni) in quanto «risultati dell'azione umana, ma non dell'umano progettare», per riprendere l'espressione del moralista scozzese Adam Ferguson tanto cara ad Hayek²⁸. Quest'ultimo (1967) la utilizza non solo a titolo descrittivo, per mostrare come nascono

26. Boettke, 1994, p. 3.

27. Boettke, 1994, p. 31.

28. Lo stesso Ferguson fa riferimento ai *Mémoires du Cardinal de Retz*, il che significa che la dottrina liberale classica ha anche dei precursori francesi. (Si veda la seconda parte di questo volume [N.d.C.]).

i fenomeni sociali (ad esempio la coordinazione nel mercato o le norme sociali condivise); a suo avviso, essa ha anche il merito di porre in luce l'idea fondamentale di un liberalismo antirazionalista e anticonstruttivista, che si oppone alla «credenza nella superiorità di un disegno e di un piano intenzionale, rispetto alle forze spontanee della società»²⁹. Tra i pensatori che hanno predicato questo concetto di liberalismo evoluzionistico, Hayek cita, insieme ad altri, Luis Molina, Bernard Mandeville, Montesquieu, David Hume, Adam Smith, ma anche Carl Menger e Karl Popper.

Non credo sia utile entrare qui in una discussione approfondita dei tre principi metodologici menzionati da Boettke. Ma, ancora una volta, ritengo che questi precetti metodologici, tendano del tutto naturalmente, anche se non di necessità, a sfociare in un tipo particolare di liberalismo. Infatti, parlando di “individualismo” e di “soggettivismo metodologico”, si può certo intendere semplicemente che, nell'elaborazione di una spiegazione teorica dei fenomeni sociali, conviene partire dall'ipotesi che solo gli individui agiscono e che lo fanno sulla base delle loro aspettative soggettive, fondate su certe conoscenze personali e incomplete del mondo in cui si muovono. Ma queste constatazioni apparentemente innocue ed evidenti hanno, in maniera quasi inevitabile, alcune conseguenze normative di considerevole portata, ossia che tutti gli aggregati sociali come “Stato”, “nazione”, “classe operaia” *non* sono unità d'azione fondate su una “volontà” o un insieme di valori condivisi. Il “vero” individualismo secondo Hayek³⁰

è, innanzitutto, una *teoria* sulla società... solo in seconda istanza si configura come una serie di massime politiche derivate da questa visione della società.

Queste «massime politiche» poste in evidenza da Hayek sono soprattutto l'attitudine antirazionalistica che «tende al meglio a partire da cose e situazioni molto imperfette»³¹, associata alla convinzione che «se lasciati liberi, gli uomini conseguono più di quanto l'umana ragione individuale potrebbe mai progettare o prevedere»³². La teoria e l'esperienza economica sfociano in seguito nella «scoperta» che, se esiste un sistema di proprietà privata e di scambio volontario, «l'uomo può essere indotto, per sua propria scelta e tramite i motivi che determinano la sua normale condotta, a contribuire il

29. *Ibidem*, trad. it. p. 189.

30. Hayek, 1945/48, trad. it. p. 45.

31. *Ibidem*, trad. it. p. 49.

32. *Ibidem*, trad. it. p. 52.

più possibile ai bisogni di tutti gli altri»³³. A partire dai principi K₉ e K₁₀ – il potenziale di auto-organizzazione del processo di mercato e “il fatto che nessuna persona o piccolo gruppo può conoscere tutto ciò che qualcun altro conosce” – “l’individualismo deriva anche la sua principale conclusione pratica: la necessità di una severa limitazione di ogni potere coercitivo o di esclusione”³⁴. E poiché «il vero individualismo non è anarchia»³⁵, Hayek arriva ad esigere qualcosa di più specifico, ossia di limitare la coercizione all’applicazione di alcune regole di buona condotta universalmente riconosciute³⁶.

Tale visione è corroborata dalla spiegazione che gli Austriaci offrono dei principi X₁₁-X₁₃: l’importanza dell’imprenditoria (e di ciò che questa implica: diversità, disuguaglianza, innovazione e creatività), dell’ordine spontaneo (non-determinismo e autoregolazione della società civile) e del ruolo svolto dalle istituzioni come adattamenti alla nostra ignoranza³⁷. L’economia neoclassica era piuttosto impreparata a prendere in considerazione questo genere di elementi; per tale ragione, il tipo di liberalismo rappresentato dagli economisti neoclassici (ad esempio dalla Scuola di Chicago) o è limitato ad alcune esigenze di «efficienza» (spesso basate su ipotesi poco convincenti sulle conoscenze e sulla razionalità degli individui) oppure si fonda su argomentazioni estranee alla scienza economica. Gli economisti austriaci possono invece avvalersi di importanti elementi di natura sociale e politica, integrandoli in un ampio quadro di analisi. Per questo gli argomenti austriaci contro l’interventismo e il socialismo e a favore del liberalismo classico formano un arsenale più vario e comprensivo, e quindi anche più incisivo a livello politico.

È stato forse un interesse prescientifico, una preferenza per i valori di un’economia di libero mercato, a spingere gli economisti austriaci (e in tal caso, quali?) a selezionare determinati strumenti teorici e ad adottare determinate teorie dei processi di mercato (e dell’azione collettiva)? O, piuttosto, è solo un’analisi ideologicamente disinteressata del funzionamento dei processi di mercato reali (o di quello di mercati idealmente liberi) che li ha condotti a «scoprire» le superiori virtù del capitalismo, rispetto ad altre modalità di coordinamento sociale esistenti o possibili in una grande società? Non è facile separare le due domande ed è forse impossibile optare su base scientifica per una delle due ipotesi. Ma questo è vero per qualsiasi paradigma teorico che abbia conseguenze rilevanti in politica e nel campo delle scienze sociali.

33. *Ibidem*, trad. it. pp. 54-55.

34. *Ibidem*, trad. it. pp. 59-60.

35. *Ibidem*.

36. *Ibidem*, trad. it. pp. 60 e ss.

37. Hayek, 1967/78, p. 72.

Peraltro, la motivazione etico-politica è stata forse ancora più evidente per la Scuola storica tedesca, che gravitava attorno ai riformatori sociali del *Verein für Sozialpolitik*. Questo è vero (e peraltro non contestato) anche nel caso dei primi fondatori dell'ordoliberalismo tedesco, a cui rivolgo ora la mia attenzione.

4. LIBERALISMO "AUSTRIACO" VS. ORDOLIBERALISMO

Guido Hülsmann, nel suo intervento in questo volume, ha dimostrato, a partire da dati assai convincenti, che esiste in effetti «un liberalismo austriaco da distinguere dal liberalismo tedesco»³⁸. Si può dire lo stesso dell'ordoliberalismo della Scuola di Friburgo e del liberalismo classico di tipo hayekiano – almeno durante gli anni della formazione delle due teorie³⁹. I rapporti tra Hayek e la prima generazione del gruppo di Friburgo erano caratterizzati da quella che si potrebbe definire una benevola indifferenza reciproca. Come minimo, si può notare che gli autori di ciascuna scuola evitino di riferirsi *esplicitamente* a quelli dell'altra. Ciò è abbastanza sorprendente, poiché Hayek e gli ordoliberali condividevano un valore di fondo comune (la libertà individuale), lavoravano su questioni affini (ad esempio il ruolo della concorrenza nella formazione dell'ordine sociale) e, in linea di principio, sono giunti a conclusioni politiche comparabili (quale la necessità di limitare il potere dello Stato). Una rapida panoramica della letteratura in questione sarà utile per comprendere la cornice intellettuale e storica delle due teorie.

Nelle sue opere più celebri, Hayek non fa praticamente alcun riferimento esplicito all'ordoliberalismo tedesco. Lo stesso vale per i testi redatti dopo l'incontro con Eucken (1947) e dopo l'insediamento e l'inizio del lavoro a Friburgo (1962)⁴⁰. È vero che in alcune occasioni formali egli ha dichiarato pubblicamente la sua «amicizia con l'indimenticabile Walter Eucken, durata molti anni e basata sul più stretto accordo su problematiche tanto di natura scientifica quanto di natura politica»⁴¹, ma questa amicizia non pare avere lasciato alcuna traccia esplicita nella sua opera.

38. Hülsmann, 2004, p. 1.

39. Streit e Wohlgemuth, 2000.

40. Nella trilogia su *Legge, Legislazione e Libertà* (Hayek, 1973, 1976, 1979), Eucken non viene menzionato. L'altro padre fondatore dell'ordoliberalismo, Franz Böhm, è brevemente evocato solo per la sua concezione di «società privata legale». Nella *Società libera* (Hayek, 1960) solo due articoli di Böhm risultano citati nelle note.

41. Hayek, 1962/1967, trad. it. pp. 40-41. Eucken fu invitato alla prima conferenza internazionale dei liberali che Hayek riunì a Mont Pèlerin in Svizzera, nel 1947 (si veda Hayek, 1983/1992, pp. 191 e ss.). Hayek lo volle anche per una serie di conferenze alla London School

Ma è vero anche il contrario. In Böhm e Eucken quasi non vi sono riferimenti espliciti alle opere di Hayek, né a quelle che pure avevano fatto scalpore negli ambienti accademici⁴², né a quelle più dibattute⁴³ e neppure a quelle poi divenute le più celebri⁴⁴. Ancor più sorprendente è che i contributi di Hayek al dibattito sulla pianificazione socialista siano passati apparentemente inosservati nel gruppo di Friburgo⁴⁵. Ciò non è forse privo di significato, poiché rivela alcune carenze teoriche dell'analisi di Eucken, che, per qualche tempo, non si è interessato al problema delle conoscenze disperse che non possono essere organizzate da un'autorità centrale, né al ruolo degli incentivi all'imprenditorialità speculativa e innovatrice, né, di conseguenza, all'importanza fondamentale dei mercati finanziari per il buon funzionamento dei processi economici. Mentre questi argomenti hanno agito da catalizzatore per una nuova generazione di economisti austriaci, essi non hanno toccato la Scuola di Friburgo. D'altra parte, uno dei primi lavori di Hayek, quello sul *Declino della rule of law* (1953), è stato favorevolmente accolto e ampiamente utilizzato da Böhm⁴⁶. La filosofia giuridica e politica di Hayek è infatti molto simile a quella di Böhm. In alcuni casi, è l'opera di Böhm a legarsi con le concezioni hayekiane dell'ordine istituzionale, mentre le idee di Eucken sembrano un po' più stataliste e costruttiviste.

La relativa indifferenza manifestata da Hayek riguardo ai contributi degli ordoliberali tedeschi potrebbe non essere soltanto frutto del caso. Si ha

of Economics, nel 1950 (si veda Eucken, 1951/1952); Eucken morì improvvisamente durante questo viaggio. Hayek (1951/1967, p. 199; trad. it. p. 360) ebbe a dichiarare che questa «morte improvvisa... ha privato la rinascita liberale di uno dei suoi uomini veramente grandi»; più tardi, egli (1983/1992, p. 189) sarebbe arrivato a descrivere Eucken in questi termini: «Probabilmente il pensatore più serio nel campo della filosofia politica che abbia prodotto la Germania nel corso degli ultimi cento anni».

42. Ad es. Hayek, 1937/1948 e 1945.

43. Ad es. Hayek, 1935 e 1940.

44. Hayek, 1944.

45. Il dibattito sul calcolo viene citato una sola volta da Eucken, in una lunga nota (1940/50, pp. 333 e ss.), nonostante l'autore consacrò metà della propria opera a un confronto tra le economie amministrate dal centro e quelle fondate sullo scambio. Più avanti, Eucken (1952, pp. 76 e ss., 99 e ss., 136e ss.) discute a lungo le idee di Lange e di Barone, senza menzionare il contributo di Hayek. Anche Mises è nominato solo una volta, in una nota del curatore del libro pubblicato postumo. Questa sorta di omissione si potrebbe spiegare con il fatto che la letteratura straniera non era accessibile sotto il regime nazista e durante il difficile periodo post-bellico (*La strada verso la schiavitù* di Hayek restò vietata dalla censura anche nel settore americano). Tuttavia, i primi contributi di Hayek al dibattito sul calcolo sono disponibili nella raccolta di saggi (curata dall'autore nel 1935) a cui fa riferimento lo stesso Eucken; ma stranamente l'interesse di quest'ultimo si limita al contributo di Barone.

46. Si veda Böhm (1953/1960, pp. 99 e ss.). Egli cita il lavoro di Hayek sulla *rule of law* come un esempio del carattere interdisciplinare della Scuola di Friburgo (Böhm, 1957/1960, p. 174).

l'impressione che la sua formazione intellettuale sia stata essenzialmente britannica, austriaca e, in misura minore, americana. Lo si può percepire non soltanto per le idee che adotta, ma anche per la scelta dei riferimenti empirici e dei temi affrontati. Ad esempio, il modo in cui Hayek tratta le questioni istituzionali – in particolare la teoria dell'evoluzione spontanea del diritto – è indissolubilmente legata alla sua analisi della *common law*. I suoi riferimenti alla Scuola austriaca di economia sono alla prima generazione (Menger e Böhm-Bawerk) e poi a Ludwig von Mises, la sua maggiore guida intellettuale. Si nota chiaramente l'influenza, sull'insieme della sua filosofia sociale, dei moralisti scozzesi (Hume, Smith, Ferguson), ma anche di Mill, di Mandeville, di Locke, di Dicey o di Lord Acton. Anche sul piano politico, Hayek ha volentieri aderito alle categorie storiche dei partiti britannici, descrivendo se stesso come un «vecchio Whig»⁴⁷. Non si può comprendere la sua filosofia sociale se non si riconosce che le sue idee sono profondamente radicate nel liberalismo classico e nel modello dello sviluppo spontaneo (o evoluzione) della civiltà che tale tradizione ha messo in luce. Ciò spiega forse il motivo per cui almeno una volta Hayek ha espresso sulla Scuola di Friburgo questo giudizio sbrigativo: «Il movimento “ordo”... fu soltanto, si può dire, un liberalismo a metà»⁴⁸.

Per ciò che concerne la Scuola di Friburgo si può affermare, come fece una volta Hayek⁴⁹, che essa si distingue da altre scuole di pensiero liberale «per il fatto che la sua origine non può essere fatta risalire direttamente a qualche grande personaggio della generazione precedente». La si potrebbe forse considerare, nella migliore delle ipotesi, kantiana⁵⁰. Dal punto di vista economico, non è possibile comprendere i lavori di Eucken e Böhm senza considerare il clima intellettuale e politico della Germania. Dal punto di vista teorico, Eucken ha cercato di superare la «grande antinomia» tra l'approccio «storico e individuale» della Scuola storica e quello «teorico e generale» della Scuola marginalista. La concezione ordoliberal risente inoltre di alcuni aspetti specifici della storia tedesca. Il doppio trauma dell'interventismo e del collettivismo ha spinto gli ordoliberali tedeschi a interrogarsi su quale

47. Nel suo abbozzo di autobiografia, Hayek afferma che «le autentiche radici» delle proprie idee affondano «in Ferguson e nel suo gruppo» (Hayek, 1994, p. 140; trad. it. p. 193). Per quanto riguarda le sue affinità politiche, riferisce di un incontro con il Primo Ministro britannico dell'epoca, Margaret Thatcher: «L'ultima volta in cui la incontrai mi disse: “So che lei vuole che io diventi una liberale [*whig*]; ma io sono una conservatrice [*tory*].” Aveva quindi capito come la pensavo molto chiaramente» (*ibidem*, p. 141; trad. it. p. 194).

48. Hayek, 1983/92: 190.

49. Hayek, 1951/1967, trad. it. p. 360.

50. Si veda Sally, 1996, p. 238.

potesse essere una politica economica praticabile. Essi hanno avvertito profondamente la necessità di riorganizzare le istituzioni e di ridefinire i rapporti tra Stato e società – la cui compenetrazione era stata una causa ricorrente delle «strade verso la schiavitù» tedesche. Tale esperienza potrebbe giustificare lo scetticismo da loro manifestato nei confronti dell'idea di Hayek di un'evoluzione spontanea delle istituzioni.

Pur basandosi inizialmente su tradizioni diverse, e privilegiando approcci differenti, Eucken, Böhm, e Hayek sono per molti aspetti vicini. Condivisero, prima di tutto, una scelta assiologica in favore della libertà individuale, che li ha portati ad interessarsi in profondità ai problemi di ordine economico e politico. Nell'affrontare tali problemi, hanno tutti obbedito allo stesso precetto fondamentale: «Le istituzioni contano». Al problema di cosa contasse *di più* nell'ambito delle istituzioni hanno dato risposte diverse, se non nella sostanza, almeno nell'accento posto sulle diverse argomentazioni avanzate. Hayek si è interessato alle caratteristiche delle istituzioni in grado di coordinare l'azione di soggetti in possesso di conoscenze disperse; Eucken e Böhm, invece, al controllo delle istituzioni che permettono ai soggetti di risolvere il problema del potere. Tuttavia, nessuno dei due campi avrebbe negato, e neppure minimizzato, l'importanza di queste *due* funzioni fondamentali delle istituzioni sociali. Gli ordoliberali, evidentemente, condividono con Hayek l'idea fondamentale secondo cui la libertà individuale e l'ordine sociale non sono antinomici e che il rispetto di regole sociali di condotta e, di conseguenza, alcune restrizioni imposte al comportamento degli individui sono la *conditio sine qua non* perché un popolo possa godere di un ordine economico e politico, restando al tempo stesso libero. Essi concordano anche sul principio secondo cui le politiche pubbliche non soltanto devono occuparsi del mantenimento dell'ordine giuridico, ma sono anche tenute a limitarsi, in maniera più (Hayek) o meno (Eucken) rigorosa, a quest'unico compito. Le due scuole rifiutano con pari intransigenza l'attivismo politico consistente nel cercare di ottenere risultati economici specifici con interventi che essi considerano arbitrari, perturbatori e destabilizzanti (e quindi pericolosi per le libertà individuali)⁵¹.

In una pubblicazione a quattro mani (Streit e Wohlgemuth, 2000), abbiamo difeso l'idea che le principali differenze tra la versione hayekiana/austriaca del liberalismo classico e quella tradizionale dell'ordoliberalismo della Scuola di Friburgo si spieghino in gran parte come conseguenze di un diverso approccio alle questioni analitiche e normative. Il problema del potere sociale appare il principale tema comune a Eucken e a Böhm. Questo

51. Di conseguenza, Hayek e gli ordoliberali hanno respinto il keynesismo, sia come sistema teorico, sia come «cassetta degli attrezzi» politica.

tema sottende la concezione analitica e normativa dell'ordine competitivo (*Wettbewerbsordnung*) nel campo economico e della *rule of law* (*Rechtsstaat*) nel campo politico. A nostro avviso, anche le idee di Hayek sullo Stato e sul mercato hanno una base comune: il problema della conoscenza limitata degli individui. È chiaro che tale problema epistemologico determina la visione hayekiana del mercato come ordine spontaneo di azione, o «catallassi». Ma anche la sua filosofia del diritto e dello Stato, e l'idea per cui anche le regole del diritto evolvono spontaneamente e il suo ideale politico di «nomocrazia», sono fondati su una riflessione epistemologica. Questa diversità di approccio – con Hayek ad interessarsi soprattutto al problema della dispersione della conoscenza, e gli ordoliberali soprattutto a quello del potere economico – si è tradotta in alcune notevoli differenze tra le loro teorie (1) della concorrenza, (2) del cambiamento istituzionale e (3) della giustizia sociale.

1. Concepire la concorrenza come «procedimento di scoperta», ha portato Hayek ad abbandonare la teoria classica dell'equilibrio. Gli ordoliberali, da parte loro, hanno inteso la concorrenza come «strumento di indebolimento», vale a dire di limitazione del potere, e questo non poteva farli allontanare molto dal modello della «concorrenza pura e perfetta».
2. La percezione che Hayek aveva delle istituzioni come di un «adattamento alla nostra ignoranza» (1976, p. 39) è sfociata del tutto naturalmente in un approccio evolutivista alle istituzioni sociali e in un certo scetticismo rispetto ai cambiamenti istituzionali programmati. Gli ordoliberali, invece, che hanno concepito le istituzioni come strumenti destinati a ridurre il potere dei privati, hanno ritenuto che il loro compito fosse quello di «creare gli strumenti giuridici necessari per una costituzione economica», il che doveva «intendersi come una decisione politica generale riguardo il modo in cui la vita economica della nazione debba essere strutturata». (Böhm *et al.*, 1936/1989, p. 24).
3. Infine, la teoria della catallassi proposta da Hayek non ha di per sé nulla di significativo da dire sulla «questione sociale», cioè sul problema della giustizia distributiva; il concetto di «nomocrazia» preclude ogni tentativo politico di affrontare tale questione con mezzi più o meno arbitrari. Al contrario, gli ordoliberali non possono eludere la questione sociale, dal momento che definiscono il potere economico anche in termini materiali, pensano cioè che sia possibile giudicare i risultati concreti del mercato, e ritengono la costituzione economica, per certi aspetti, un semplice strumento al servizio della giustizia.

Si potrebbe insistere su queste divergenze fino a sostenere una totale opposizione tra la visione hayekiana e quella degli ordoliberali. Tuttavia, è an-

che possibile dare un'interpretazione più prudente e più attenta ai rispettivi contesti intellettuali e storici, che permetterebbe di spiegare e di sfumare le diversità. Una simile lettura potrebbe anche aprire prospettive di sintesi tra le due dottrine⁵².

4.1 *Le opinioni degli Austriaci e della Scuola di Friburgo sulla concorrenza*

La battaglia di Eucken contro la «grande antinomia» lo ha portato a proporre alcuni compromessi che oggi appaiono anacronistici. Si è spesso osservato che il suo concetto di «concorrenza completa» (*Vollständiger Wettbewerb*)⁵³ assomiglia molto al concetto statico di «concorrenza perfetta», che è del tutto inadeguato – Hayek è stato fra i primi economisti a dimostrarlo – per rendere conto delle funzioni fondamentali e degli effetti dei processi di concorrenza. Porre come obiettivo all'azione politica lo stato di equilibrio di un'economia statica, quale sarebbe deducibile da informazioni e previsioni perfette, è un'utopia e un grave errore concettuale⁵⁴. Inoltre, implica una visione costruttivista dell'economia di mercato, che diventa un'organizzazione tendente a uno scopo, cioè una «teleocrazia»⁵⁵.

Il fatto di prendere come punto di partenza, rispettivamente, il problema della conoscenza o quello del potere ha alcune conseguenze ancora più chiare nel campo delle politiche antitrust. La divergenza è delle più lampanti quando si arriva alla questione della regolamentazione dei monopoli. Per Hayek⁵⁶, ogni tentativo di far sì che un'impresa agisca «come se» la concorrenza esistesse è semplicemente assurdo, poiché i risultati di un procedimento di scoperta non possono essere previsti, né, di conseguenza, stabiliti per decreto. Inoltre, «qualsiasi potere discrezionale dato alle autorità [...] conduce il governo piuttosto a proteggere [una] organizzazione monopolistica [...] dalla minaccia di concorrenza»⁵⁷. Perciò,

52. Si veda ad es. Vanberg, 2003.

53. Ad es. 1952/1990, pp. 244 e ss.

54. Demsetz, 1969.

55. Streit, 1993, p. 237. Non si può negare che illusioni costruttivistiche e visioni utopistiche siano presenti nei lavori di Eucken. Va però ricordato che il suo tipo ideale di concorrenza «completa» non era destinato, in origine, a fungere da indicatore di un'efficienza economica statica. Doveva piuttosto permettere di definire l'ideale di un'economia al servizio del consumatore, in grado di risolvere il problema sociale e politico del potere economico. Resta il fatto che la vecchia concezione ordoliberalista della concorrenza era lungi dall'integrare l'imprenditorialità e l'innovazione in una teoria del mercato: questi fenomeni perturbano necessariamente gli equilibri e provocano l'instabilità del potere economico, non la sua assenza.

56. Hayek 1979, pp. 701 e ss.

57. *Ibidem*, trad. it. p. 460.

l'analisi di Hayek approda al concetto politico di «libertà di competere», che si concentra sulla rigorosa applicazione del *nomos*⁵⁸ e si può esprimere con un unico principio legale:

dichiarare invalidi e giuridicamente inapplicabili tutti gli accordi di limitazione del commercio, senza eccezioni, e impedire tutti i tentativi di realizzarli mediante discriminazioni finalizzate, dando a tutti coloro sui quali viene esercitata tale pressione il diritto al risarcimento danni⁵⁹.

Eucken non sembra essere consapevole né dei problemi di accesso all'informazione, né del rischio che le autorità pubbliche vengano strumentalizzate dai monopolisti, quando afferma esplicitamente che uno degli scopi di un'agenzia governativa di lotta antitrust è quello di fare pressione sui monopolisti affinché agiscano «come se esistesse una concorrenza completa»⁶⁰. Egli arriva a dire che «il prezzo deve essere fissato in modo tale che la domanda e l'offerta raggiungano il loro equilibrio e che esso copra, allo stesso tempo, i costi marginali»⁶¹. È esattamente la posizione contro cui Hayek (1940) aveva reagito in un altro contesto, ossia nell'analisi di alcune delle tesi di Oscar Lange sul socialismo di mercato, quando aveva messo in discussione «un'eccessiva concentrazione sui problemi della pura teoria dell'equilibrio stazionario»⁶².

4.2 *Ordine spontaneo vs. creazione intenzionale delle regole*

Hayek (e ancor più Mises) ritiene che le minacce più gravi al sistema di libero mercato siano quelle che provengono dallo Stato quando questo pretende di guidare artificialmente un'economia che è in realtà un ordine di azioni complesso, inintenzionale e auto-organizzato. Gli ordoliberali, al contrario, insistono sul fatto che i pericoli per la libertà economica vengono soprattutto dall'interno, da gruppi di potere economico che fronteggiano uno Stato

58. Ciò che Hayek chiama *nomos* è il diritto civile e commerciale, che consiste in «regole di giusta condotta» astratte, non finalizzate, negative o proibitive. Hayek contrappone il *nomos* a ciò che definisce la *tesi*, diritto che consiste in regole di condotta finalizzate, le quali forniscono alcune prescrizioni positive ad alcune categorie di attori. Il diritto pubblico è fatto essenzialmente di *tesi*. Si veda F.A. Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, libro I, *Regole e ordine*, capp. 5 e 6 [N.d.C.].

59. *Ibidem*, trad. it. pp. 460-461.

60. Eucken, 1949, p. 68. Eucken sembra aver subito l'influenza del suo allievo Leonhard Miksch (ad es. 1949), in merito all'adozione dell'idea che sia possibile una regolamentazione, «mimando la concorrenza».

61. *Ibidem*, p. 69.

62. *Ibidem*, trad. it. p. 400.

«debole», incapace di proteggere e di far rispettare l'ordine concorrenziale. Questa differenza di impostazione si trova riflessa anche nelle rispettive teorie positive e normative del cambiamento istituzionale.

Eucken e, in misura minore, Böhm⁶³ hanno criticato l'idea secondo cui le regole di un ordine concorrenziale libero possono formarsi e mantenersi spontaneamente. Secondo loro, «non basta mettere in pratica alcuni principi di diritto e, per il resto, abbandonare a se stesso lo sviluppo dell'ordine economico...»⁶⁴. Una posizione simile sembra, a prima vista, in totale contrasto con i lavori di Hayek, in particolare gli ultimi⁶⁵. In effetti, nello spettro di posizioni che va da quella puramente «evoluzionista» a quella puramente «costruttivista», nessuno degli autori in discussione arriva agli estremi, ma si può certo dire che Hayek è più vicino alla prima, mentre gli ordoliberali si situano più o meno a metà, ma con una propensione al costruttivismo, quando si tratta di mettere in atto un quadro istituzionale favorevole alla concorrenza.

Per ciò che concerne l'ordine economico delle azioni individuali, sia gli ordoliberali sia Hayek descrivono e diffondono un'immagine del mercato come sistema di coordinamento spontaneo delle azioni economiche in un quadro di regole. Le due scuole deplorano gli effetti dell'intervento dello Stato sui delicati meccanismi mediante i quali i prezzi guidano i soggetti economici in un mercato concorrenziale. Tuttavia, in merito all'ordine istituzionale, gli ordoliberali operano una netta distinzione: mentre i processi economici del mercato di tutti i giorni – il “gioco” del mercato – non dovrebbero essere programmati, la costituzione economica non dovrebbe essere abbandonata agli stessi meccanismi spontanei. Si suppongono date e ben note le regole del

63. Il modo in cui Böhm presenta le origini della società di diritto privato è del tutto conforme alla concezione filosofica di Hayek; si veda ad es. Böhm (1966/1989, p. 46). Böhm (1953/1969, p. 97) concorda inoltre con Hayek quando afferma che il diritto, almeno nei suoi principi elementari, non viene «fabbricato», ma «scoperto». È pertanto corretto affermare che Böhm adotti, rispetto ai filosofi classici del diritto, «una visione differente, una visione evoluzionistica» (Sally, 1996, p. 243).

64. Eucken, 1952/1990, p. 373.

65. Nel capitolo intitolato «Free enterprise and competitive order» del suo *Individualism and economic order*, Hayek (1948), non si allontana troppo dalla critica degli ordoliberali al liberalismo classico, proponendo una «politica consistente nell'adottare deliberatamente la concorrenza, il mercato e i prezzi come principi-guida e nell'utilizzare il quadro giuridico posto in essere dallo Stato, per rendere la concorrenza quanto più efficace e benefica possibile – e di integrarla nel caso in cui (ma solo in questo caso) non possa essere efficace» (*ibidem*, p. 110). In seguito, egli discute dell'assicurazione contro la disoccupazione, dell'urbanistica, dei brevetti, dei marchi di fabbrica, dei contratti che portano alla costruzione di cartelli, delle società a responsabilità limitata e di quelli che sono oggi definiti «contratti incompleti», che optano per specifiche clausole giuridiche. Si vedano altri dettagli su questo Hayek parzialmente «costruttivista» in Vanberg (1986).

«gioco» appropriate; occorre quindi uno Stato “forte” che le formuli in maniera esplicita e le faccia rispettare. Gli ordoliberali sostengono che il «laissez-faire» applicato all'ordine delle regole non potrebbe funzionare; porterebbe ad una situazione in cui lo Stato risulterebbe «paralizzato da specifici interessi privati» (Eucken, 1932, p. 307), compromettendo gravemente la coerenza e la neutralità delle regole. Ciò aprirebbe la strada al favoritismo politico, che a sua volta permetterebbe a trust e monopoli di dominare agevolmente tanto il mercato, quanto l'ordine giuridico della società.

Gli ordoliberali hanno elaborato queste idee non solo in contrapposizione con ciò che consideravano il liberalismo del “laissez-faire”, ma anche per opporsi alla corrente del determinismo storico all'epoca dominante. È opportuno ricordare che, negli anni Trenta e Quaranta, lo storicismo era al suo apice. Non solo i marxisti ortodossi, ma anche la maggior parte degli economisti della Scuola storica tedesca, e persino Schumpeter (1942/1987), ammettevano che il potere economico determina in ultima istanza l'azione politica e che il monopolio industriale è inevitabile quanto il crollo del capitalismo, seguito dal trionfo finale del socialismo. In questo contesto intellettuale, si capisce facilmente perché Eucken⁶⁶ abbia dedicato una delle sue cinque conferenze londinesi a smontare la tesi fatalista dell'«inevitabilità dello sviluppo», affermando che «un coordinamento intelligente di tutte le politiche economiche e giuridiche» è in grado di risolvere il problema del potere economico⁶⁷.

Inoltre, si deve considerare la situazione storica della Germania dopo il 1945. La creazione di un nuovo ordine di regole politiche, ma anche economiche, costituiva evidentemente una questione della massima urgenza. Al contempo, le idee liberali risultavano minoritarie all'interno dei partiti democratici tedeschi. Questi ultimi, dopo la guerra, erano tutti favorevoli a differenti forme di ricostruzione della Germania guidate dallo Stato. Tuttavia, gli ordoliberali seppero cogliere diverse eccezionali opportunità, mostrando così l'importanza di quello che Eucken⁶⁸ ha definito il «momento storico con il suo contesto di costellazioni di potere e di fattori imponderabili». Le opportunità più rilevanti furono rappresentate dal ruolo di Ludwig Erhard come imprenditore politico e gli interessi strategici degli alleati occidentali nel sostenere l'instaurazione in Germania di un ordine capitalistico⁶⁹. Pertanto, anche se Hayek non si è mai espresso in

66. Eucken, 1951/52, cap. II.

67. *Ibidem*, p. 54.

68. Ad es. 1952/1990.

69. Grosseckler, 1989, n° 67. Hayek (1983/1992, pp. 193 e ss.) afferma di essere diventato molto presto un ammiratore di Erhard che, a suo avviso, «merita, per aver reinstaurato in Germania una società libera, una riconoscenza ben maggiore di quella che gli viene abitualmente tributata nel suo Paese o all'estero». Aggiunge anche: «Erhard non avrebbe mai potuto condurre a

merito a tale questione, si può ragionevolmente supporre che non si sarebbe veramente opposto agli sforzi degli ordoliberali di elaborare i principî-guida di una costituzione economica per la ricostruzione istituzionale della Germania dopo la guerra⁷⁰. È nondimeno molto probabile che un evoluzionista hayekiano non troverebbe di suo gradimento alcuni aspetti della *Weltanschauung* ordoliberale, con quanto essa implica in termini di fede nelle capacità dell'intelligenza e della conoscenza umana di creare, a partire dalle singole parti, un ordine nuovo.

4.3 La "questione sociale": le visioni hayekiane e ordoliberali

Franz Böhm⁷¹ ha spiegato che il principale interesse pre-scientifico e la ragione d'essere della Scuola di Friburgo consistevano in una «preoccupazione politica», che faceva sì che «tutti gli sforzi e le aspirazioni scientifiche...» fossero «dedicate a sottrarre la questione sociale al dogma di Karl Marx e alla sua filosofia storico-dialettica». Così facendo, gli ordoliberali tentavano di integrare la questione della giustizia sociale nella loro concezione dell'ordine concorrenziale. Per loro, la «questione sociale» non era, come per Marx e la maggior parte dei membri della Scuola storica, il risultato di un eccesso, bensì di un difetto di concorrenza, dovuto all'incapacità dello Stato di creare il quadro istituzionale necessario ad un ordine concorrenziale e di garantirne la sopravvivenza. Per spiegare tale incapacità, gli ordoliberali contestarono più o meno apertamente le idee dei liberali classici o, come preferivano chiamarli, dei «liberali del laissez-faire», il cui errore era di ignorare che, in un ambiente monopolistico, alcuni privati possono esercitare un potere su altri privati e che, in un ambiente corporativo, chi detiene il potere economico può «prendere in ostaggio» lo Stato⁷². Eucken⁷³ afferma che «la sicurezza sociale e la giustizia sociale sono le grandi questioni del nostro tempo», aggiungendo che «il fatto che i livelli di reddito dipendano dalle condizioni di mercato rischia di [...] portare ad una grave ingiustizia e pone indiscutibilmente un serio problema»⁷⁴. Hayek non condivideva tale opinione.

buon fine ciò che ha realizzato, se fosse stato sottoposto a vincoli burocratici o democratici. È stato un colpo di fortuna che la persona giusta si sia trovata al posto e al momento giusto con la libertà di fare ciò che credeva giusto, ammettendo che probabilmente non sarebbe mai riuscito a convincere nessuno che quello era ciò che bisognava fare». Per un approfondimento sulle scelte politiche di Erhard e sui suoi rapporti con l'ordoliberalismo, si veda Commun (2003) (e *supra* il capitolo di N. Goldschmidt [N.d.C.]).

70. Vanberg, 1989, p. 79.

71. Franz Böhm, 1957/1969, p. 160.

72. Böhm, 1950, p. II; Eucken, 1952, pp. 358 e ss.

73. Eucken, 1951/1952, p. 56.

74. *Ibidem*, p. 63.

Nei suoi ultimi lavori di filosofia sociale, Hayek giunse alla conclusione che è quasi impossibile impostare in modo razionale «la questione sociale», data la mancanza del presunto interlocutore responsabile in grado di discuterla, e che la “giustizia sociale” in quanto tale è un’espressione che perde quasi ogni significato quando la si voglia applicare ai risultati dell’ordine «catallattico», che sono imprevisti e non derivano dalla deliberata intenzione di qualcuno⁷⁵. Il fatto che per Hayek la giustizia consista nella rigorosa uguaglianza di tutti davanti alla legge non gli impedisce d’altra parte di prestare attenzione al problema della «giustizia sociale» e a ciò a cui questa espressione rimanda. In particolare nei suoi ultimi lavori, egli si è sforzato di determinare le origini di quello che chiama l’«atavismo della giustizia sociale»⁷⁶, tentando di spiegare il bisogno istintivo di coesione e di calore sociale, un bisogno che non può venir soddisfatto da un astratto “ordine esteso”⁷⁷. Tale ordine tende piuttosto a creare quella che già Popper⁷⁸ descriveva come «la grande tensione della civiltà»⁷⁹.

L’ordine esteso si distingue dall’economia domestica o dalla società tribale proprio per il fatto che non mira alla «distribuzione del reddito». Le disuguaglianze dei redditi sono il risultato imprevedibile e passeggero delle capacità individuali e della fortuna che ognuno può avere nello sfruttare le proprie conoscenze e attitudini. Questi risultati non possono essere considerati giusti o ingiusti alla luce di dati principi generali. Al massimo, si possono giudicare giuste (leali) o ingiuste (inique) le regole del gioco e questo stesso giudizio dipende dal «test di universalizzazione»⁸⁰. Si tratta quindi di una questione di giustizia procedurale, e non di giustizia materiale⁸¹. Di conseguenza, Hayek⁸² intende impegnarsi nella «lotta per l’uguaglianza formale, ossia la lotta contro tutte le discriminazioni basate sull’origine sociale, sulla nazionalità, sulla razza, sul credo, sul sesso, e così via». Tale lotta è legittima finché mira a instaurare regole di condotta generali e astratte, senza pretendere di manipolarle ai fini di una qualsiasi «discriminazione positiva».

La maggior parte degli ordoliberali aggiungerebbe volentieri a questo progetto la progressività della tassazione e altre misure ispirate al principio di regola-

75. Hayek, 1976, capp. 9-11.

76. Hayek, 1978 a.

77. Hayek, 1988, cap. 4.

78. Popper, 1945, p. 172.

79. Per una discussione più approfondita del fattore «sociale» nelle economie di mercato, con un accento particolare sulla visione hayekiana e ordolibérale, si veda Karen Horn (1996, in particolare la parte III).

80. Hayek, 1976, pp. 27 e ss.

81. Hayek, 1976, pp. 28 e ss.

82. Hayek, 1978b, trad. it p. 158.

mentazione, concepito da Eucken come una «politica dei redditi»⁸³ mirata a correggere la distribuzione spontanea dei redditi e a soddisfare i «bisogni urgenti»⁸⁴ della popolazione. Ma, ancora una volta, queste diverse prescrizioni rispecchiano differenze di pensiero che sono di grado e non di sostanza. È piuttosto sul piano teorico che si può ritenere che vi siano delle divergenze sostanziali. Hayek non fa suo l'ingannevole slogan ordoliberal, secondo cui un ordine di mercato concorrenziale che funzioni bene è, di per sé, il più efficace dispositivo di «giustizia sociale» o un'importante condizione preliminare per risolvere la «questione sociale»⁸⁵. Egli non sottoscriverebbe certamente ciò che sosteneva Eucken a questo proposito, ossia che «la realizzazione della giustizia sociale [...] dipende dalla concretizzazione del principio generale di economia concorrenziale»⁸⁶, se questo dovesse implicare un concetto di giustizia materiale. In tal caso, Hayek affermerebbe che la realizzazione della giustizia sociale distributiva richiede:

un tipo di ordine sociale completamente differente da quell'ordine che prenderebbe spontaneamente corpo qualora gli individui fossero vincolati solo dalle norme generali della condotta lecita. (Hayek, 1978 *b*, trad. it. p. 156).

5. UNA PANORAMICA DEL LIBERALISMO TEDESCO E DELL'ECONOMIA AUSTRIACA OGGI

Eucken morì a Londra nel 1950, durante un breve soggiorno in cui avrebbe dovuto tenere un ciclo di conferenze organizzate da Hayek. Questi morì nel 1992, a Friburgo, dove viveva dal 1962 (a parte gli otto anni trascorsi all'Università di Salisburgo), in una casa molto vicina a quella che era stata di Eucken. A parte questa coincidenza piuttosto curiosa, come hanno interagito l'economia politica austriaca e il liberalismo tedesco in questo lasso di tempo (tra il 1950 e il 1992) e fino ai giorni nostri? In questa sede, non posso entrare nei dettagli della storia, ancora in corso, dell'economia austriaca e del liberalismo tedesco negli ultimi cinquant'anni. Mi limiterò ad accennare brevemente a: (1) la crescente influenza di Hayek sul pensiero liberale in Germania, coincidente con (2) il crescente settarismo degli "Austriaci", che ha portato alcuni di loro ad adottare un libertarismo più radicale, differente

83. Eucken, 1952/1990, pp. 300 e ss.

84. *Ibidem*.

85. *Ibidem*, p. 314.

86. *Ibidem*, p. 315.

dal liberalismo hayekiano nella forma in cui questo inizia ad essere accettato dagli intellettuali tedeschi.

5.1 *L'influenza di Hayek: la linea di Friburgo*

Come ho già accennato nelle pagine precedenti, all'epoca in cui gli economisti tedeschi iniziarono ad adottare l'approccio neoclassico, gli economisti austriaci lo abbandonarono in seguito al dibattito sulla pianificazione. Ciò vale anche per la prima generazione di ordoliberali, tra cui Eucken. Questi, come la maggior parte dei teorici neoclassici, non aveva preso davvero coscienza della mutazione paradigmatica causata dai fecondi articoli di Hayek, "Economia e conoscenza" (1937) e "L'uso della conoscenza nella società" (1945). Negli anni Sessanta, però, la Scuola di Friburgo invertì la rotta, soprattutto nel campo della teoria della concorrenza e delle politiche anti-trust. Per altri aspetti, i temi di ricerca degli ordoliberali non hanno richiesto una revisione essenziale, ma sono stati solo aggiornati, modificati e completati alla luce di sviluppi teorici recenti, come la «nuova economia istituzionale», la «teoria della *Public Choice*» e l'economia politica costituzionale. Come ha osservato Hans-Jürgen Wagener⁸⁷:

È forse troppo presto per parlare di una "nuova Scuola di Friburgo", ma gli sforzi dispiegati da V. Vanberg e M. Streit [...] vanno esattamente in questa direzione: l'integrazione dell'*Ordnungstheorie*, dell'evoluzionismo hayekiano, nell'economia istituzionale e costituzionale che essi chiamano *Ordnungsökonomik* (l'economia dell'ordine).

Tracerò ora brevemente la genealogia dei principali protagonisti di questa Scuola di Friburgo più o meno «nuova». Hayek lasciò l'Università di Chicago nel 1962, per assumere la cattedra di politica economica a Friburgo⁸⁸. Nel 1968, Erich Hoppmann gli succedette in questo incarico. Nel 1990, Manfred E. Streit ha preso il posto di Hoppmann e, dal 1995, è Viktor Vanberg a occupare la prestigiosa «cattedra Hayek». Suppongo che nessuna di queste nomine sarebbe stata fatta senza tenere in considerazione l'eredità hayekiana e senza il rispetto testimoniato dalla Facoltà di Economia dell'Università di Friburgo nei confronti del più prestigioso dei suoi professori, soprattutto dopo che Hayek ebbe ricevuto il Premio Nobel (nel 1974). In effetti, i suoi tre successori sono indubbiamente tra i liberali che hanno manifestato una

87. Hans-Jürgen Wagener, 2001, p. 351.

88. Hayek non ha mai occupato la cattedra che era stata di Walter Eucken, come spesso viene erroneamente riportato.

grande considerazione per l'opera di Hayek senza, per questo, seguirlo ciecamente. Allo stesso tempo, questi tre economisti hanno tenuto viva l'eredità della Scuola di Friburgo, coltivandola però con spirito critico: si può quindi dire che Hoppmann, Streit e Vanberg si siano dedicati a sviluppare su basi diverse i temi cari alla Scuola e ad Hayek.

Ecco, a grandi linee, i loro rispettivi contributi. Erich Hoppmann si è ispirato soprattutto alle idee di Hayek sulla concorrenza come procedimento di scoperta e sul processo di mercato come ordine spontaneo, integrandole però con i principi fondamentali della politica di concorrenza secondo Böhm. Ha così proposto un'importante variante della teoria del mercato, che vede la concorrenza come un processo spontaneo basato sul *feedback* e sull'interazione fra un «processo di rivalità» e un «processo di scambio». Nel «processo di rivalità», che ha luogo tra concorrenti sulla stessa sponda del mercato, le idee commerciali sono oggetto di innovazione e di imitazione. Il «processo di scambio» si verifica invece tra le due sponde del mercato, cioè tra individui che offrono e che richiedono dei prodotti o dei servizi: si tratta di un processo di coordinamento spontaneo dei progetti individuali. Hoppmann ha inoltre contestato le dottrine del *mainstream* economico sulla politica antitrust (come, ad esempio, la dottrina sul potere di mercato della Scuola di Harvard e il paradigma struttura-condotta-performance), sulle quali Hayek non si era particolarmente pronunciato⁸⁹. Basandosi su alcune importanti intuizioni di Hayek, Hoppmann ha assunto una posizione radicale: ogni teoria o politica della concorrenza, che tratti il processo di mercato come uno strumento destinato a perseguire alcuni obiettivi definiti a livello collettivo, è fundamentalmente imperfetta e male orientata. Per proporre un modello alternativo, Hoppmann ha formulato il concetto di *Wettbewerbsfreiheit* («libertà di prendere parte alla competizione»): tutti hanno il diritto di entrare nel mercato e di vendere beni e servizi, senza che le autorità pubbliche siano giustificate ad intervenire, creando strutture particolari o mirando a risultati considerati «economicamente» o «socialmente» desiderabili. Perciò, Hoppmann ha definito e proposto, sia sul piano analitico sia su quello politico, un ordine di libera concorrenza affrancato da ogni fine particolare e pensato per individui liberi⁹⁰.

Nel campo della teoria dei processi di mercato e delle sue applicazioni all'antitrust, Manfred E. Streit ha adottato posizioni molto simili. Egli apparteneva,

89. La controversia con Kantzenback è stata fondamentale per comprendere chiaramente e in modo non strumentale le politiche della concorrenza e della lotta antitrust: Hoppmann ha così constatato che esse non devono rispettare la presunta “regola della ragione”, ma la *rule of law*, cioè far prevalere alcune norme di giusta condotta generalizzabili e aperte, che garantiscono un dominio di libertà e di responsabilità individuali, senza imporre ai soggetti implicati nel mercato dei fini da perseguire in comune (si veda Kerber, 1994).

90. Per una raccolta dei suoi più importanti contributi, si veda Hoppmann, 1988.

però, ad una generazione che seguiva più da vicino gli sviluppi della “Nuova Economia Istituzionale” (Coase, North, Williamson). Streit ha compreso che avrebbe potuto, interpretando in maniera più radicalmente soggettivistica ed evolutzionistica l’Economia istituzionale, portare a compimento tanto la teoria austriaca dei processi di mercato, quanto le teorie di Friburgo dell’ordine sociale⁹¹. Così, secondo l’interpretazione di Streit, si può formulare un concetto «neo-austriaco» della concorrenza di mercato come segue: la concorrenza è un processo nel corso del quale (1) le conoscenze relative ai costi d’opportunità vengono scoperte e diffuse, (2) il controllo sull’allocazione dei diritti di proprietà avviene grazie al ricambio, effettivo o possibile, dei soggetti e degli oggetti delle transazioni, e (3) la costante rivalutazione dei diritti di proprietà fornisce gli incentivi ad aggiornare la stima di portafogli e investimenti individuali. Affinché i processi concorrenziali funzionino adeguatamente è necessario che gli individui sopportino alcuni costi di transazione, il cui ammontare dipende a sua volta dalla qualità dell’ordine istituzionale che regola il mercato e la concorrenza. Tenuto conto di questi vincoli, l’intensità della concorrenza dipende dalla propensione dei soggetti attivi nel mercato a sobbarcarsi i costi di transazione⁹².

Da liberale, Streit si è impegnato in molte altre lotte, oltre a quella per la concorrenza: la privatizzazione, la deregolamentazione, la depoliticizzazione sono cause a cui è sempre stato fedele. Ma, essendo stato tra i primi accademici tedeschi ad esplorare le nuove strade aperte dalla scuola della *Public Choice*, Streit è diventato anche fondamentalmente scettico nei confronti del processo politico. Egli si è convinto che le idee e gli ideali di economisti illuminati non bastano per rimediare agli effetti disastrosi di «una procedura democratica troppo appesantita» e di «uno Stato assistenziale ormai alla corda»⁹³. Ha quindi riposto le proprie speranze nell’«apprendimento patologico» e nello stimolo che ai politici deriva dalla concorrenza tra diversi sistemi: cioè dal movimento transnazionale dei fattori di produzione, ormai mobili, che rivelano quali sono le infrastrutture più attraenti. Di conseguenza, Streit si era fermamente opposto ai tentativi di realizzare l’integrazione europea «dall’alto», per mezzo della centralizzazione o dell’armonizzazione. Il suo ideale era «l’integrazione dal basso» basata sul gioco della libera concorrenza tra differenti opzioni politiche, esposte al rischio di essere rifiutate dai cittadini⁹⁴.

Viktor Vanberg, che occupa attualmente la “cattedra Hayek” e guida allo stesso tempo il Walter Eucken Institut, fornisce nuovi elementi alla tradizione

91. Streit, 1992.

92. Streit e Wegner, 1992.

93. Streit, 1987.

94. Streit, 1998.

ordoliberal e al programma di ricerca hayekiano. Nei suoi primi lavori, sulla sociologia in una prospettiva individualista e su varie questioni di epistemologia⁹⁵, aveva già criticamente integrato idee hayekiane e popperiane. A questa eredità “austriaca”, egli ha aggiunto nuove idee, ispirate agli sviluppi “americani” della Scuola costituzionale. Per anni stretto collaboratore di James Buchanan, Vanberg ha adottato e fatto propri i principi fondamentali della sua scuola, che studia le regole del comportamento politico e la loro interazione con l’interesse generale dei cittadini. Per mezzo di un liberalismo procedurale e contrattualista, Vanberg mira a dare una solida base metodologica a esigenze normative che né la vecchia Scuola di Friburgo né forse lo stesso Hayek avevano saputo costruire in maniera così esplicita.

Ciò significa non solo che i “principi” di politica economica propri della tradizione di Eucken e Böhm vanno più attentamente fondati sull’adesione da parte dei cittadini; vuol dire anche che l’ideale di *Wirtschaftsverfassung* (costituzione economica) – che stabilisce le regole di un ordine concorrenziale di *Leistungswettbewerb* (concorrenza che premia la performance) – può e deve essere trasferito all’ambito dell’azione collettiva, vale a dire all’ambito politico. Parimenti, è necessaria una costituzione politica che stabilisca le regole di una «concorrenza che premia la performance» tra i responsabili delle decisioni collettive (una concorrenza politica che è la condizione logica di quella economica). Sia le regole della concorrenza politica, sia quelle della concorrenza economica devono avere come fondamento e come obiettivo il massimo grado possibile di sovranità dell’individuo – inteso sia come cittadino sia come consumatore⁹⁶.

Questo approccio contrattualista rappresenta una sfida per gli scrupoli anticostruttivistici della tradizione austriaco/hayekiana. Come sottolinea Vanberg⁹⁷, i casi concreti di decisione collettiva non possono né devono evitare di scegliere deliberatamente alcune regole per la collettività. Una scelta razionale delle regole permette di produrre benefici collettivi grazie a un impegno comune, migliorando la sorte di ciascuno rispetto a un determinato *status quo*. D’altra parte, se si mette al centro l’individuo, non si può rifiutare che siano i cittadini stessi a stabilire quali regole siano o meno nel loro interesse. Questa esigenza non è realmente in contraddizione con la posizione di Hayek secondo cui ogni politica è, in ultima istanza, basata sull’opinione pubblica e solo le regole non discriminatorie di giusta condotta sono in grado di raccogliere un consenso universale⁹⁸. Ma è probabile che

95. Vanberg, 1975, 1986.

96. Si veda anche Vanberg, 1988.

97. Vanberg, 1999.

98. Hayek, 1976, cap. 7.

l'approccio di Vanberg-Buchanan sia più adatto ad affrontare il problema di determinare quali siano le procedure costituzionali adatte per ottenere e garantire il consenso dei cittadini⁹⁹.

Ovviamente il liberalismo tedesco non si esaurisce affatto con gli economisti della Scuola di Friburgo: si tratta di un campo tanto vasto quanto diversificato. Ho scelto la Scuola di Friburgo principalmente per dare al mio contributo dei limiti ragionevoli. Ritengo comunque che Friburgo sia, per molti aspetti, rappresentativa della ricerca tedesca in generale¹⁰⁰. Dagli anni Cinquanta, si può anche fare riferimento ad una "Scuola di Colonia", (neo-)liberale e assai simile, il cui capofila è Alfred Müller-Armack¹⁰¹. Rispetto ai liberali di Friburgo, quest'ultimo si è mostrato politicamente più connotato (e, conseguentemente, più influente, in quanto funzionario del Ministero degli Affari Economici guidato da Erhard) quando si è trattato di definire il modello tedesco di "economia sociale di mercato" (per maggiori dettagli si veda Goldschmidt, 2004). Un nuovo centro di insegnamento neoliberale si è instaurato inoltre a Marburgo, dove l'eredità di Wilhelm Röpke è stata custodita e coltivata fino ad oggi¹⁰².

Sarebbe certamente ingiusto e semplicistico identificare l'attuale "economia sociale di mercato" tedesca con le idee ordo- o neo-liberali che hanno contribuito, a loro tempo, all'elaborazione dei fondamenti istituzionali della ricostruzione economica della Germania negli anni Cinquanta. Hayek ha rifiutato il termine e il concetto di "economia sociale di mercato", poiché questa nozione è, a suo avviso, «uno dei termini più confusi e dannosi»¹⁰³ e costituisce «un reale pericolo», celando «aspirazioni che certamente non hanno niente a che fare con il comune interesse»¹⁰⁴. Questo rifiuto si giustifica più come critica alla politica tedesca (cosa che probabilmente intende essere) che come attacco ai concetti ordoliberali in quanto tali (si veda ad es. Wohlgenuth, 2001; 2005, a proposito del disprezzo politico che si manifesta in Germania nei confronti dei principi liberali). Il fatto stesso che ogni partito politico rappresentato al Bundestag, dai post-comunisti al Partito liberale, dichiari oggi una simpatia più o meno esplicita nei confronti dell'«economia sociale di mercato» non è esattamente il segno del

99. Si veda Vanberg, 1994 b.

100. All'interno della stessa tradizione di Friburgo, ho dovuto operare una rigorosa selezione. Chi è in grado di leggere il tedesco troverà in Goldschmidt e Wohlgenuth, 2006 (*Grundtexte zur Freiburger Tradition der Ordnungsökonomik*) una raccolta piuttosto completa dei testi classici della Scuola, provenienti da più di venticinque autori, che si situano vuoi al centro, vuoi ai margini della tradizione ordoliberale, dagli anni Venti fino ad oggi. Tutti i testi sono preceduti da una breve presentazione dei loro autori.

101. Su Müller-Armack, si veda *supra*, il capitolo di N. Goldschmidt [N.d.C.].

102. Si veda Zmirak, 2001 per una biografia intellettuale di Röpke.

103. Hayek, 1956/67, trad. it. p. 169.

104. Hayek, 1957/1967, trad. it. pp. 420, 422.

trionfo definitivo di un programma liberale classico. Questa situazione dimostra piuttosto che questo concetto, per come viene interpretato dai partiti politici, è ormai confuso, se non addirittura svuotato di ogni significato.

5.2 *La scienza economica austriaca oggi: verso un'ideologia anarco-libertaria?*

La mancanza di rigore è un difetto che alcuni giovani "Austriaci" tendono a rimproverare non solo all'ordoliberalismo, ma anche al liberalismo hayekiano. Coloro che si considerano i veri eredi di Ludwig von Mises o di Murray Rothbard hanno spesso accusato Hayek di sostenere una filosofia politica incoerente, se non addirittura collettivista o "socialista"¹⁰⁵. L'atteggiamento talvolta settario di alcuni economisti austriaci di tendenza anarco-libertaria non ha certo contribuito ad una migliore comprensione, o a una migliore ricezione, dell'economia austriaca nei circoli accademici tedeschi¹⁰⁶. Fin dall'inizio, l'apriorismo di Mises era in contrasto con le idee popperiane dominanti, accolte in Germania da alcuni influenti sostenitori del liberalismo come Hans Albert, Erich Hoppmann, Manfred Streit o Viktor Vanberg¹⁰⁷. A sua volta, il libertarismo radicale di Mises (e a maggior ragione quello di Rothbard) si scontra evidentemente con le tradizioni liberale e ordolibérale, per le quali lo Stato non è «il nostro nemico»¹⁰⁸ ma assume anzi una funzione essenziale di protezione delle libertà individuali (ammettendo persino la necessità di uno «Stato forte», nel senso di Eucken).

Così, proprio quando il vecchio austriaco Hayek risulta sempre più considerato dagli intellettuali tedeschi (non solo gli economisti, ma anche i filosofi sociali e alcuni politologi)¹⁰⁹, il fossato che separava un tempo i «(neo-) Austriaci» dai «Tedeschi» sembra allargarsi di nuovo. Ma non si deve temere una rinascita del vecchio *Methodenstreit*. Oggi, quel che conta sono soltanto una buona scienza economica e idee politiche convincenti e applicabili, al di là del fatto che siano o meno catalogabili come «austriache», «tedesche», «ordoliberali» o «libertarie» (etichette che, di fatto, si rivelano spesso inadeguate). Questo è forse uno dei maggiori successi del liberalismo (classico).

105. Ad es. Colombatto, 2006; Hoppe, 1994.

106. Ciò non significa che non si trovino alcuni sostenitori della Scuola di Mises, Rothbard e Hoppe tra i libertari tedeschi; ma questi ultimi lavorano soprattutto all'interno di *think-tank* e hanno spesso abbandonato l'ambizione di fare carriera accademica.

107. Vedi ad es. Vanberg, 2004, che rifiuta la tesi di Mises, secondo cui la scienza economica sarebbe non falsificabile.

108. Nock, 1973, sulla scia di Rothbard.

109. Per averne alcuni esempi, si veda Kersting (2000) e Zintl (1983).

BIBLIOGRAFIA

- Arrow Kenneth J. (1974), "Limited knowledge and economic analysis", *American Economic Review*, n. 64, pp. 1-10.
- Böhm Franz (1950), "Die Idee des ORDO im Denken Walter Euckens Dem Freunde und Mitherausgeber zum Gedächtnis", *Ordo* vol. 3, pp. xv-LXIV.
- (1953/1960), "Der Rechtsstaat und der soziale Wohlfahrtsstaat" in Id., *Reden und Schriften*, Müller, Karlsruhe 1960, pp. 82-156.
- (1957/1960), "Die Forschungs- und Lehrgemeinschaft zwischen Juristen und Volkswirten an der Universität Freiburg in Den Dreißiger und Vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts" in Id., *Reden und Schriften*, Müller, Karlsruhe 1960, pp. 158-175.
- (1966/1989), "Rule of Law in a Market Economy", in A. Peacock e H. Willgerodt (a cura di), *Germany's Social Market Economy: Origins and Evolution*, MacMillan, Londra 1989, pp. 46-67.
- Böhm Franz, Walter Eucken, Hans Grossmann-Doerth (1936/1989), "The Ordo Manifesto of 1936", in A. Peacock, H. Willgerodt (a cura di), *Germany's Social Market Economy: Origins and Evolution*, MacMillan, Londra 1989, pp. 15-26.
- Böhm-Bawerk Eugen von (1914), "Macht oder ökonomisches Gesetz?", in *Zeitschrift für Volkswirtschaft, Sozialpolitik und Verwaltung*, vol. XXIII, pp. 205-271.
- Boettke Peter J. (1994), "Introduction", in Peter J. Boettke (a cura di), *The Elgar Companion to Austrian Public Choice*, Edward Elgar, Cheltenham, pp. 1-6.
- Boettke Peter J. e Peter T. Leeson (2003), *The Austrian School of Economics, 1950-2000*, in Warren J. Samuels, Jeff Biddle e John B. Davis (a cura di), *A Companion to the History of Economic Thought*, Blackwell, Oxford, pp. 445-453.
- Caldwell Bruce (1997), "Hayek and socialism", *Journal of Economic Literature*, vol. xxxv, pp. 1856-1890.
- (2004), *Hayek's Challenge. An Intellectual Biography of F.A. Hayek*, University of Chicago Press, Chicago.
- Colombatto Enrico (2006), *Hayek and Economic Policy (the Austrian Road to the Third Way)*, in Jean-Michel Josselin e Alain Marciano (a cura di), *Democracy, Freedom and Coercion: A Law and Economics Approach*, Edward Elgar, Cheltenham 2007.
- Commun Patricia (2003), *La conversion de Ludwig Erhard à l'ordolibéralisme*, in Patricia Commun (a cura di), *L'Ordolibéralisme Allemand. Aux sources de l'économie sociale de marché*, CIRAC / CICC, Cergy-Pontoise, pp. 175-199.
- Demsetz Harold (1969), "Information and efficiency: Another Viewpoint", *The Journal of Law and Economics*, vol. 12, pp. 1-22.
- Eucken Walter (1932), "Staatliche Strukturwandlungen und die Krisis des Kapitalismus", *Weltwirtschaftliches Archiv*, 84, pp. 297-331.
- (1940/1950), *The Foundations of Economics, History and Theory in the Analysis of Economic Reality*, William Hodge, Londra 1950 (trad. it. *I fondamenti dell'economia politica*, Sansoni, Firenze 1951).
- (1949), "Die Wettbewerbsordnung und ihre Verwirklichung", *Ordo* vol. 2, pp. 1-99.
- (1951/1952), *This Unsuccessful Age - or The Pains of Economic Progress*, Oxford University Press, Oxford 1952.

- (1952/1990), *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, 6^a ediz., Mohr Siebeck, Tübingen.
- Goldschmidt Nils (2004), *Alfred Müller-Armack and Ludwig Erhard: Social Market Liberalism (The History of Liberalism in Europe, Brochure n° 21)*, CREA e CREPHE, Parigi 2004.
- Goldschmidt, Nils, Michael Wohlgemuth (2006), *Grundtexte zur Freiburger Tradition der Ordnungsökonomik*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Grossekettler Heinz G. (1989), *On designing an economic order. The contributions of the Freiburg School*, in D.A. Walker (a cura di): *Twentieth Century Economic Thought*, vol. 2.: Elgar, Aldershot, p. 38-84.
- Hagemann Harald (2001), "The Verein für Sozialpolitik from its foundation (1972) until World War I", in Massimo M. Augello e Marco E.L. Guidi (a cura di), *The Spread of Political Economy and the Professionalisation of Economists*, Routledge, Londra, pp. 152-175.
- Hayek Friedrich A. (1935), *Socialist Calculation: the Nature and History of the Problem*, in Id. (a cura di), *Collectivist Economic Planning - Critical Studies on the Possibilities of Socialism*, Routledge, Londra (trad. it. *Il calcolo socialista I: la natura e la storia del problema*, in Id., *Conoscenza, mercato, pianificazione*, il Mulino, Bologna 1988, pp. 325-356).
- (1937/1948), "Economics and knowledge" in Id., *Individualism and Economic Order*, University of Chicago Press, Chicago 1948, pp. 33-58 (trad. it. *Economia e conoscenza*, in Id., *Conoscenza, mercato, pianificazione, op. cit.*, 227-252).
- (1940/1994), *Socialist calculation III: the competitive "solution"*, in Israel Kirzner (a cura di), *Classics in Austrian Economics - A Sampling in the History of a Tradition, Vol. III: The Age of Mises and Hayek*, William Pickering, Londra 1994, pp. 235-257 (trad. it. *Il calcolo socialista III: la "soluzione" concorrenziale*, in Id., *Conoscenza, mercato, pianificazione, cit.*, pp. 393-422).
- (1944), *The Road to Serfdom*, University of Chicago Press, Chicago (trad. it. *La via della schiavitù*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011).
- (1945), "The Use of Knowledge in Society", *American Economic Review*, vol 35, pp. 519-530 (trad. it. *L'uso della conoscenza nella società*, in Id., *Conoscenza, mercato, pianificazione, op. cit.*, pp. 277-292).
- (1945/1948), *Individualism: true and false*, in Id., *Individualism and Economic Order*, cit., pp. 1-32 (trad. it. *Individualismo: quello vero e quello falso*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1997).
- (1948), "Free" enterprise and competitive order, in Id., *Individualism and Economic Order*, cit., pp. 107-118.
- (1951/1967), *The transmission of the ideals of economic freedom*, in Id., *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, University of Chicago Press, Chicago 1967, pp. 195-200 (trad. it. *La trasmissione degli ideali di libertà economica*, in Id., *Studi di filosofia politica ed economia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998, pp. 353-362).
- (1952), *The Counter-revolution of Science*, Free Press, Glencoe (trad. it. *L'abuso della ragione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008).
- (1953), *Entstehung und Verfall des Rechtsstaatsideales*, in A. Hunold (a cura di), *Wirtschaft ohne Wunder*, Rentsch, Erlenbach-Zürich.
- (1957/1967), *What is "social"? What does it mean?*, in Id., *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, cit., pp. 237-247 (trad. it. *Che cos'è il sociale? Cosa significa?*, in Id., *Studi di filosofia politica ed economia, cit.*, pp. 419-435).

- (1960), *The Constitution of Liberty*, University of Chicago Press, Chicago (trad. it. *La società libera*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011).
 - (1956/1967), *Kinds of Rationalism*, in Id., *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, cit., pp. 82-95 (trad. it. *Tipi di razionalismo*, in Id., *Studi di filosofia politica ed economia*, cit., pp. 167-188).
 - (1962/1967), *The Economy, Science, and Politics*, in Id., *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, cit., pp. 251-269 (trad. it. *Leconomia, la scienza e la politica*, in Id., *Studi di filosofia politica ed economia*, op. cit., 439-468).
 - (1967), *The Results of Human Action but not of Human Design*, in Id., *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, op. cit. cap. 6 (trad. it. *I risultati dell'azione umana ma non dell'umano progettare*, in Id., *Studi di filosofia politica ed economia*, cit., pp. 189-204).
 - (1967/1978), *The Confusion of Language in Political Thought*, in Id., *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge, Londra 1978, pp. 71-97 (trad. it. *La confusione del linguaggio nel pensiero politico*, in Id., *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Armando, Roma 1988, pp. 83-110).
 - (1968/1978), *Competition as a Discovery Procedure*, in Id., *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, cit., pp. 179-190 (trad. it. *La concorrenza come procedimento di scoperta*, in Id., *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, cit., pp. 197-208).
 - (1973/1976/1979): *Law, Legislation, and Liberty*, 3 voll., University of Chicago Press, Chicago (trad. it. *Legge, Legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano 2000).
 - (1978a), *The Atavism of Social Justice*, in Id., *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, cit., pp. 57-68 (trad. it. *L'atavismo della giustizia sociale*, in Id., *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, cit., pp. 68-80).
 - (1978b), *Liberalism*, in Id., *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, op. cit., pp. 119-151 (trad. it. *Liberalismo*, in Id., *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, op. cit., pp. 134-167).
 - (1983/1992), *The Rediscovery of Freedom: Personal Recollections*, in P.G. Klein (a cura di), *The Collected Works of F.A. Hayek, Vol. IV - The Fortunes of Liberalism - Essays on Austrian Economics and the Ideal of Freedom*, University of Chicago Press, Chicago 1992, pp. 185-200.
 - (1994), *Hayek on Hayek - An Autobiographical Dialogue*, a cura di S. Kresge e L. Wenar, Routledge, Londra (trad. it. *Autobiografia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011).
- Hennis Wilhelm (1994), "Die volle Nüchternheit des Urteils". *Max Weber Zwischen Carl Menger und Gustav von Schmoller. Zum Hochschulpolitischen Hintergrund des Werturteilspostulats*, in Gerhard Wagner e Heinz Zippran (a cura di), *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*, Suhrkamp, Francoforte, pp. 105-145.
- Hoppe Hans-Hermann (1994), *F.A. Hayek on Government and Social Evolution: a Critique*, in Christoph Frei e Robert Nef (a cura di), *Contending with Hayek. On Liberalism, Spontaneous Order and the Post-Communist Societies in Transition*, Peter Lang, Berna, pp. 127-159.
- Hoppmann Erich (1988), *Wirtschaftsordnung und Wettbewerb*, Nomos, Baden-Baden.
- Horn Karen (1996), *Moral und Wirtschaft. Zur Synthese von Ethik und Ökonomik in der modernen Wirtschaftsethik und zur Moral in der Wirtschaftstheorie und im Ordnungskonzept der Sozialen Marktwirtschaft*, Mohr Siebeck, Tübingen.

- Hülsmann J. Guido (2004), *L'école autrichienne à la fin du XIXe et au début du XXe siècle* («L'histoire du libéralisme en Europe», Brochure n° 18), CREA e CREPHE, Parigi.
- Kerber Wolfgang (1994), *German market process theory*, in Peter J. Boettke (a cura di), *The Elgar Companion to Austrian Public Choice*, Edward Elgar, Cheltenham, pp. 500-507.
- Kersting Wolfgang (2000), *Theorien der Sozialen Gerechtigkeit*, JB Metzler, Stuttgart.
- Kirzner Israel M. (1973), *Competition and Entrepreneurship*, University of Chicago Press, Chicago (trad. it. *Concorrenza e imprenditorialità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1997).
- (1986), "Austrian School of Economics", *New Palgrave Dictionary of Economics*, Vol. 1, Macmillan, New York, pp. 145-151.
- (2001), *Ludwig von Mises: The Man and His Economics*, ISI Books.
- Koslowski Peter (a cura di) 2000, *The Theory of Capitalism in the German Economic Tradition. Historism, Ordo-Liberalism, Critical Theory, Solidarism*, Springer, Berlino.
- Kurrild-Klitgaard Peter (a cura di) 2005, *The Dynamics of intervention: regulation and redistribution in the mixed economy*, Advances in Austrian Economics, vol. 8, Elsevier.
- Kurz Heinz D. (1989), *Die Deutsche Nationalökonomie zu Beginn des 20. Jahrhunderts Zwischen Klassik und Neoklassik*, in Bertram Schefold (a cura di), *Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie VIII*, Duncker & Humblot, Berlino, pp. 11-61.
- Lachmann Ludwig M. (1986), *The Market as an Economic Process*, Basil Blackwell, Oxford.
- Lange Oskar (1936/1994), *On the Economic Theory of Socialism*, ristampato in T. Kowalik (a cura di), *Economic Theory and Market Socialism: Selected Essays of Oskar Lange*, Elgar, Aldershot.
- (1965/1994), *The Computer and the Market*, ristampato in T. Kowalik (a cura di), *Economic Theory and Market Socialism: Selected Essays of Oskar Lange*, Elgar, Aldershot.
- Lavoie Don (1985), *Rivalry and Central Planning: The Socialist Calculation Debate Reconsidered*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Machlup, Fritz (1982) *Austrian Economics*, in D. Greenwald (a cura di), *Encyclopedia of Economics*, McGraw-Hill, New York.
- Menger Carl (1871/1968), *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, in Friedrich A. Hayek (a cura di), *Carl Menger. Gesammelte Werke. Band I*, Mohr Siebeck, Tübingen 1968 (trad. it. *Principi di economia politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001).
- (1883), *Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der Politischen Ökonomie*, Duncker & Humblot, Leipzig (trad. it. *Sul metodo delle scienze sociali*, Liberilibri, Macerata 1996).
- Miksch Leonhard (1949), "Die Wirtschaftspolitik des Als-Ob", in *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, vol. 105, pp. 310-338.
- Mises Ludwig von (1920), *Economic Calculation in the Socialist Commonwealth*, ripubblicato in F.A. Hayek *Collectivist Economic Planning*, Routledge, Londra 1935, pp. 87-130 (trad. it. *Il calcolo economico nello Stato socialista*, in F. von Hayek (a cura di), *Pianificazione economica collettivistica*, Einaudi, Torino 1946).
- (1922/1981), *Socialism*, Liberty Classics, Indianapolis 1981 (trad. it. *Socialismo: analisi economica e sociologica*, Rusconi, Milano 1995).
- (1947), *Planned Chaos*, Foundation for Economic Education, Irvington-on-Hudson.

- Nock A.J. (1973), *Our Enemy the State*, Free Life Editions, New York (trad. it. *Il nostro nemico, lo Stato*, Liberilibri, Macerata 1995).
- Popper Karl R. (1945), *The Open Society and its Enemies*, Routledge, Londra (trad. it. *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma 2004).
- Raico Ralph (1994), *Classical Liberalism and the Austrian School*, in Peter Boettke (a cura di), *The Elgar Companion to Austrian Public Choice*, Edward Elgar, Cheltenham, pp. 320-327.
- Sally Razeen (1996), "Ordoliberalism and the Social Market: Classical Political Economy from Germany", *New Political Economy*, vol. 1, pp. 233-257.
- Schefold Bertram (1996), *The German historical School and the belief in ethical progress*, in F. Neil Brady (a cura di), *Ethical Universals in International Business*, Springer, Berlino, pp. 173-196.
- Schmoller Gustav von (1911), *Volkswirtschaft, Volkswirtschaftslehre und Methode, Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, Fischer, Jena, 3^a ediz., vol. 8, pp. 426-501.
- Schumpeter Josef A. (1942/1987), *Capitalism, Socialism and Democracy* Unwin Paperbacks, Londra 1987 (trad. it. *Capitalismo, socialismo e democrazia*, ETAS, Milano 2001).
- (1954), *History of Economic Analysis*, Londra, Allen & Unwin (trad. it. *Storia dell'analisi economica*, Bollati Boringhieri, Torino 1990).
- Shionoya Yuichi (2000), *Joseph Schumpeter and the German Historical School*, in Peter Koslowski (a cura di), *The Theory of Capitalism in the German Economic Tradition: Historicism, Ordo-Liberalism, Critical Theory, Solidarity*, Springer, Berlino, New York, Londra 2000, pp. 3-23.
- (a cura di) 2001, *The German Historical School. The Historical and Ethical Approach to Economics*, Routledge, Londra.
- Streissler Erich W. (1994), *German Predecessors of the Austrian School*, in Peter J. Boettke (a cura di), *The Elgar Companion to Austrian Public Choice*, Edward Elgar, Cheltenham, pp. 493-499.
- Streissler Erich W., Monika Streissler (a cura di) (1994), *Carl Menger's Lectures to Crown Prince Rudolf of Austria*, Edward Elgar, Aldershot.
- Streit Manfred E. (1987), *Economic Order and Public Policy – Market, Constitution and the Welfare State*, in R. Pething e U. Schlieper (a cura di), *Efficiency, Institutions, and Economic Policy*, Springer, Berlino, pp. 1-21.
- (1992), "Economic Order, Private Law and Public Policy: The Freiburg School of Law and Economics in Perspective", *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, vol. 148, pp. 675-704.
- (1993), "Cognition, competition, and catallaxy - In Memory of Friedrich August von Hayek", *Constitutional Political Economy*, vol. 4, pp. 223-262.
- (1998), "Competition Among Systems, Harmonisation and Integration", *Journal des Economistes et des Etudes Humaines*, vol. 8, pp. 239-254.
- Streit Manfred E., Gerhard Wegner (1992), *Information, transactions, and catallaxy: reflections on some key concepts of evolutionary market theory*, in Ulrich Witt (a cura di), *Explaining Process and Change – Approaches to Evolutionary Economics*, University of Michigan Press, Ann Arbor, pp. 125-149.
- Streit, Manfred E., Michael Wohlgemuth (2000), "The market economy and the State. Hayekian and ordoliberal conceptions", in Peter Koslowski (a cura di), *The Theory of Ca-*

- pitalism in the German Economic Tradition: Historism, Ordo-Liberalism, Critical Theory, Solidarism*, Springer, Berlino, Londra, New York 2000, pp. 224-271
- Vanberg Viktor (1975) *Die zwei Soziologien - Individualismus und Kollektivismus in der Sozialtheorie*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- (1986), *Spontaneous Market Order and Social Rules: A Critical Examination of F.A. Hayek's Theory of Cultural Evolution, Economics and Philosophy*, vol. 2, pp. 75-100.
 - (1988), "'Ordnungstheorie' as Constitutional Economics. The German Conception of a 'Social Market Economy'", *Ordo*, vol. 39,
 - (1989), "Hayek as Constitutional Political Economist", *Wirtschaftspolitische Blätter*, vol. 36, p. 170-182.
 - (1994a), "Hayek's legacy and the future of liberal thought: rational liberalism vs. evolutionary agnosticism", *Journal des Economistes et des Etudes Humaines*, vol. 5, pp. 451-481.
 - (1994b), *Rules and Choice in Economics*, Routledge, Londra e New York 1994.
 - (1998), *Austrian School of Economics and the Evolution of Institutions*, in Peter Newman (a cura di), *The New Palgrave Dictionary of Economics and the Law*, Macmillan, Londra vol. 1, pp. 134-140.
 - (1999), "Markets and Regulation: on the Contrast Between Free-Market Liberalism and Constitutional Liberalism", *Constitutional Political Economy*, vol. 10, pp. 219-243.
 - (2003), "F.A. Hayek und die Freiburger Schule", *Ordo - Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft*, Bd. 54, pp. 3-20.
 - (2004), *Austrian Economics, Evolutionary Psychology, and Methodological Dualism: Subjectivism Reconsidered*, in Roger Koppl (a cura di), *Evolutionary Psychology and Economic Theory*, Advances in Austrian Economics, vol. 7, pp. 155-199.
- Vaughn Karen (1994), *Austrian Economics in America: The Migration of a Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wagener Hans-Jürgen (2001), *Ordnungstheorie and Theory of Regulation: How Productive Are They? A Virtual Panel Discussion*, in Agnès Labrousse e Jean-Daniel Weisz (a cura di), *Institutional Economics in France and Germany. German Ordoliberalism versus the French Regulation School*, Springer, Berlino, pp. 349-370.
- Wohlgemuth Michael (1997), "Has John Roemer Resurrected Market Socialism?", *The Independent Review*, vol. II (2), pp. 201-224.
- (2001), *The Present Relevance of Ordnungstheorie for the Politics and the Economics of the Social Order*, in Agnès Labrousse e Jean-Daniel Weisz (a cura di), *Institutional Economics in France and Germany. German Ordoliberalism versus the French Regulation School*, Springer, Berlino, 200-243.
 - (2005), *Western Europe: German Unification, Integration, Globalisation: the German Social Market Economy Facing a Threefold Challenge*, in Kartik Roy e Jörn Sideras (a cura di), *Institutions, Globalisation and Empowerment*, Edward Elgar, Cheltenham, pp. 148-174.
- Zintl Reinhard (1983), *Individualistische Theorien und die Ordnung der Gesellschaft. Untersuchungen zur politischen Theorie von J.M. Buchanan und F.A. v. Hayek*, Duncker und Humblot, Berlino.
- Zmirak John (2001), *Wilhelm Röpke. Swiss Localist, Global Economist*, ISI Books, Wilmington DE.

QUINTA PARTE
IL LIBERALISMO AUSTRIACO



La scuola austriaca tra la fine del diciannovesimo e l'inizio del ventesimo secolo

È il caso di distinguere il liberalismo austriaco da quello tedesco? A questa domanda non è possibile rispondere in astratto. Come vedremo, in Austria si è sviluppato un pensiero liberale di tipo particolare; un pensiero che, in virtù della sua natura e delle sue origini, è in effetti tipicamente austriaco.

Tuttavia, la domanda è comprensibile. Oggi si tende a considerare l'Austria come una mera appendice della vicina Germania. Ciò in parte per un effetto puramente psicologico, in parte per una ragione oggettiva. L'effetto psicologico è dovuto al fatto che, a partire dal 1918, l'Austria è diventata un Paese geograficamente piccolo. La ragione oggettiva consiste invece nel fatto che il Paese vive da molto tempo in un clima politico piuttosto asfittico, che si è concretizzato in una vera e propria «sclerosi politica»; gli Austriaci hanno perso un ruolo politico ed economico di primo piano.

Prima del 1918, la situazione era molto differente. L'Impero Austro-Ungarico era il secondo Stato europeo in termini di estensione e l'erede di un impero mondiale. Vienna era, dopo Parigi, il grande centro culturale del continente europeo. È vero che l'impero era già entrato in una fase di declino, ma si trattava di un declino relativo. Nel corso dell'Ottocento, il peso della casata degli Asburgo rispetto ai principali rivali diminuì, ma gli Stati del suo Impero presero comunque parte al nascente processo di industrializzazione. È innegabile che la libertà d'azione all'interno dell'Impero era minore che in Olanda, Gran Bretagna o Francia; essa era tuttavia sufficiente a garantire un notevole dinamismo economico che creava, a sua volta, condizioni favorevoli al fiorire delle scienze e delle arti. Il mezzo secolo che precedette la Grande Guerra fu, per molti aspetti, un periodo aureo, benché gli abitanti dell'Impero, e i viennesi in particolare, tendessero più a preoccuparsi per i nuovi problemi – i conflitti tra le nazioni, la distruzione dei modi tradizionali di produzione – che a celebrare i numerosi ed evidenti progressi economici e culturali.

Nei secoli anteriori al 1918, insomma, l'Austria non era affatto un'appendice della Germania. Gli Asburgo rappresentavano il potere germanofono dominante e tutelavano tradizioni intellettuali che, certo non indipendenti da quelle prevalenti altrove, possedevano però evidenti caratteristiche peculiari.

Proprio per questo motivo, lo storico del pensiero politico deve distinguere accuratamente le idee nate in Austria da quelle nate in Germania.

La Scuola austriaca di economia politica fu uno dei migliori prodotti dell'epoca aurea della civiltà austriaca¹. Ad essa appartengono due pensatori liberali che, formati in una particolare tradizione di analisi economica – quella appunto “austriaca” – hanno lasciato il segno nel liberalismo novecentesco: Ludwig von Mises e Friedrich von Hayek. Questa tradizione metodologica continua ad ispirare alcuni pensatori liberali contemporanei, quali Murray N. Rothbard, Hans-Hermann Hoppe, Pascal Salin e Jesús Huerta de Soto.

Va sottolineato che tale scuola è, anzitutto e soprattutto, una scuola di pensiero economico. Pur avendo ispirato una filosofia liberale e allevato grandi pensatori liberali, alcuni dei suoi membri, come Friedrich von Wieser e Hans Mayer, avevano un orientamento politico nettamente interventista. In questo capitolo ci concentreremo sulle idee *liberali* della scuola austriaca prima di Hayek, mostrando dapprima le radici di tali idee, quindi esaminando con maggiore attenzione il pensiero liberale di tre autori che sono stati, non a caso, gli economisti più eminenti della loro generazione: Carl Menger, Eugen von Böhm-Bawerk e Ludwig von Mises.

1. LE RADICI DEL LIBERALISMO DELLA SCUOLA AUSTRIACA

Un movimento intellettuale non nasce dal nulla. È quindi opportuno spendere qualche parola sulla preistoria della Scuola austriaca, le cui radici filosofiche affondano, a livello sia epistemologico sia politico, nel pensiero tomista (Scuola di Salamanca) e in alcune tradizioni dell'Impero.

1.1 *La Scolastica, tradizione vivente*

Per secoli, l'identità politica della casa degli Asburgo è stata legata alla difesa del cattolicesimo. Mentre in Germania e altrove il protestantesimo si diffuse

1. Secondo Ludwig von Mises, fu anzi il più importante: si veda Mises, *The Historical Setting of the Austrian School of Economics*, Mises Institute, Auburn (Alabama) 1984, p. 14 (trad. it. *La collocazione storica della Scuola austriaca di economia*, in Id., *Autobiografia di un liberale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1996, p. 178). In ogni caso, non è possibile definire un liberalismo specificamente austriaco senza parlare di questa scuola. Si vedano Albert Fucks, *Geistige Strömungen in Österreich, 1867-1918*, Globus, Vienna 1949, pp. 24-35; Peter Pulzer, *Österreichischer Liberalismus oder Liberalismus aus Österreich?* in E. Brix e W. Mantl (a cura di), *Liberalismus: Interpretationen und Perspektiven*; Böhlau, 1969, Vienna, pp. 49-52; Günther Chaloupek, *Liberalismus – real oder radikal?* *ivi*, pp. 180-186.

a spese della Chiesa (le cui terre furono espropriate), ciò non avvenne in Austria.

La religione cattolica teneva unito un impero multinazionale. Il suo indebolimento dinanzi alla crescita dei movimenti nazionalisti, nel corso del diciannovesimo secolo, preannunciò il crollo dell'Impero. Quali furono le ragioni di questo indebolimento? Va innanzitutto ricordato che l'Impero non fu sempre l'incondizionato difensore della Chiesa. Nella seconda metà del Settecento, ad esempio, Maria Teresa aveva ordinato l'espulsione dei Gesuiti e vi erano state ingerenze da parte di suo figlio Giuseppe nella formazione del clero. Oltre a ciò, un'altra causa dell'indebolimento del ruolo della religione cattolica fu la spartizione della Polonia, che aprì le porte dell'Impero agli ebrei della Galizia.

L'energia esplosiva di imprenditori, giornalisti ed intellettuali ebrei, provenienti da secoli di oppressione, andò ad alimentare le forze d'opposizione, che chiedevano un cambiamento politico e culturale. Fu grazie agli ebrei che il liberalismo organizzato trionfò per un breve periodo, tra gli anni Sessanta e gli anni Settanta dell'Ottocento. All'epoca, d'altra parte, anche i finanzieri francesi e inglesi, che ebbero un ruolo centrale nell'avvento di questa breve epoca liberale, erano spesso di origine ebraica. Vi sono, pertanto, buone ragioni per affermare che il liberalismo, inteso come insieme di pratiche economiche, giunse in Austria dall'esterno. Solo in seguito fiorì sulle sue basi un pensiero liberale autoctono².

L'influenza cattolica diminuì, ma il Cattolicesimo continuò ad essere, fino all'implosione dell'Impero, nel 1918, la principale forza culturale in Austria. L'insegnamento primario e secondario (quest'ultimo, però, solo fino alla metà degli anni Cinquanta del diciannovesimo secolo) era gestito dal clero. Anche in seguito, le antiche tradizioni educative non furono completamente accantonate. Va sottolineato, in particolare, che la vita intellettuale continuò ad essere influenzata fortemente dalla filosofia preferita dal cattolicesimo: il realismo tomista³.

Com'è noto, la peculiarità di tale filosofia consiste nel rifiutare la dicotomia tra teoria e conoscenza empirica, dicotomia che domina l'epistemologia moderna. Tommaso d'Aquino e i suoi discepoli insistevano sul fatto che una buona teoria non è semplicemente una costruzione intellettuale, ma una descrizione più o meno fedele di certi aspetti della realtà. Per loro, la posizione

2. Si veda Georg Franz, *Liberalismus. Die Deutschliberale Bewegung in der Habsburgischen Monarchie*, Callwey, Monaco 1955, pp. 145-220, 439.

3. Riguardo al tomismo e al suo ruolo nella genesi delle idee liberali moderne, si veda *supra* il primo capitolo di Ph. Nemo, §6 [N.d.C.].

descrittiva o realista non era un lusso intellettuale che ci si poteva permettere solo in alcune discipline concrete come la biologia; essi tentarono di dimostrare che lo stesso tipo di realismo poteva essere applicato nell'ambito di discipline più astratte, come la metafisica. In Austria, i rappresentanti più importanti di questa tradizione furono Leibniz, Bolzano e Herbart.

In realtà, Johann Friedrich Herbart (1776-1841) non visse mai in Austria, dove fu comunque considerato un esponente di spicco della *philosophia perennis*. La sua influenza intellettuale fu più forte in Austria che nel suo Paese natale. Le sue idee si diffusero soprattutto grazie alla nascita del sistema educativo nazionale. È grazie a lui e ai suoi discepoli che in Austria la tradizione tomista medievale si combinò con le nuove idee pedagogiche di Rousseau e Pestalozzi. Le riforme del sistema educativo nazionale degli anni Cinquanta, attuate da Leo Thun e Franz Erxner, rappresentarono un riconoscimento della sua influenza e contribuirono a perpetuarla⁴.

Ciò spiega in buona parte le peculiarità della tradizione di ricerca scientifica in Austria. Mentre il nominalismo di Bacon e il razionalismo di Cartesio si affermarono in Paesi come la Francia e l'Inghilterra, in Austria il realismo di Aristotele e di San Tommaso continuò ad avere un ruolo dominante. Tutti gli scienziati austriaci dell'epoca – e tra questi i membri della scuola austriaca⁵ – subirono l'influenza di tale filosofia già nei licei imperiali.

Ciò non significa che la vita intellettuale austriaca non fosse aperta allo scambio con altre tradizioni. Gli intellettuali austriaci conoscevano i grandi autori occidentali come Locke e Hume e ne leggevano le opere con grande attenzione. Questa lettura era però condizionata dall'eredità intellettuale austriaca. Nell'opera di Carl Menger e della sua scuola l'epistemologia scolastica si combinò con l'analisi economica⁶.

4. Si veda William M. Johnston, *The Austrian Mind: an Intellectual and Social History 1848-1938*, University of California Press, Los Angeles 1972, pp. 281 e ss.

5. Si vedano Barry Smith, *Austrian Economics and Austrian Philosophy*, in W. Grassel e B. Smith (a cura di), *Austrian Economics: Historical and Philosophical Background*, Croom Helm, Londra 1986, pp. 1-36; Id., *Aristotle, Menger, Mises: An Essay in the Metaphysics of Economics*, in B.J. Caldwell (a cura di), *Carl Menger and His Legacy in Economics*, NC, Duke University Press, 1990, pp. 263-288; R. Cubeddu, *The Philosophy of Austrian School*, Routledge, London 1993, cap. 1, § 1.

6. Si veda Emil Kauder, *History of Marginal Utility Analysis*, Princeton University Press, Princeton 1965. William Johnston ritiene che tale interpretazione manchi di fondamento; si veda *The Austrian Mind*, cit., pp. 86 e ss. Tuttavia, per Ludwig von Mises, sicuramente uno dei principali esponenti della scuola, la tesi di Kauder è risultata così convincente da indurlo ad esprimere la propria approvazione per le ricerche di quest'ultimo e ad avallare la loro pubblicazione. Si veda la corrispondenza tra Mises e Kauder nei *Grove City Archive*, archivio Kauder.

1.2 *Il liberalismo economico della Scolastica: la Scuola di Salamanca*

La scolastica non fornì alla Scuola Austriaca soltanto un'epistemologia, ma anche una tradizione di studi economici e politici da cui attingere. Nel sedicesimo e diciassettesimo secolo, un gruppo di *giuristi domenicani e gesuiti* si dedicò all'analisi morale delle nuove pratiche commerciali e finanziarie che si erano diffuse nell'economia spagnola, all'epoca la più ricca e sviluppata d'Europa. Lo scopo delle loro ricerche era evidentemente quello di fare in modo che il regno di Dio trionfasse anche nel mondo degli affari; gli scritti di questi pensatori avrebbero dovuto aiutare i pastori ad essere all'altezza del loro gregge. Per realizzare tale obiettivo era innanzitutto necessario studiare in maniera approfondita il funzionamento del commercio e delle banche; bisognava valutare esattamente il loro impatto sul benessere materiale e spirituale di coloro che operavano nel mercato e su quello della popolazione nel suo insieme.

Questo il grande progetto del gruppo di domenicani e gesuiti spagnoli oggi noto come "Scuola di Salamanca"⁷. Le loro ricerche sul campo e le loro analisi teoriche li portarono a comprendere gli effetti benefici della libertà economica basata sulla proprietà privata. Essi svilupparono teorie del valore, della moneta e delle banche, destinate ad avere un certo impatto sulle idee economiche della Scuola austriaca⁸, dopo essere state importate a Vienna dagli economisti italiani (Davanzati, Galiani), francesi (Condillac) e tedeschi (Hufeland). Fu probabilmente attraverso le opere di questi autori che Carl Menger, il padre della Scuola austriaca, venne a conoscenza dei contributi dei giuristi spagnoli, suoi antesignani⁹.

Si noti, ancora, un altro significativo parallelismo: tanto i membri della Scuola di Salamanca, quanto quelli della Scuola austriaca avevano una formazione fondamentalmente *giuridica*. L'analisi dei fenomeni economici

7. Per quanto riguarda la Scuola di Salamanca, si veda *supra*, il capitolo di J. Huerta de Soto [N.d.C.].

8. Si vedano Marjorie Grice-Hutchinson, *The School of Salamanca*, Clarendon, Oxford 1952; Id., *Economics Thought in Spain*, Edward Elgar, Aldershot 1993; Raymond de Roover, *Business, Banking and Economics Thought in the Late Medieval and Early Modern Europe. Selected Studies of Raymond de Roover*, University of Chicago Press, Chicago 1974; Murray Rothbard, *New Light on the Prehistory of the Austrian School* in E. Dolan (a cura di), *The Foundation of Modern Austrian Economics*, Sheed & Ward, Kansas City 1976, pp. 52-74; Alejandro Chafuen, *Christians for Freedom: Late Scholastic Economics*, Ignatius Press, San Francisco 1986 (trad. it. *Cristiani per la libertà: le radici cattoliche dell'economia di mercato*, Liberilibri, Macerata 1999); Jesus Huerta de Soto, "New Light on the Prehistory of the Theory of Banking and the School of Salamanca", *Review of Austrian Economics*, vol. 9, n° 2, 1996, pp. 59-81.

9. Menger cita Diego de Covarrubias (si vedano i *Grundsätze*, trad. it. p. 344).

avveniva, nell'ambito di entrambe le scuole, mediante l'applicazione dei metodi del pensiero giuridico.

1.3 *Un liberalismo utilitarista ed economico*

In Austria, come altrove, il movimento statalista che nel Cinquecento e nel Seicento aveva distrutto l'ordine medievale si basava, in origine, su un'ideologia giusnaturalista "senza Dio" e, in seguito, sempre più su teorie utilitaristiche come quelle del contratto sociale e dell'economia politica. Un segnale significativo di questo tipo di evoluzione fu il fatto che, negli anni Sessanta del diciassettesimo secolo, la città di Vienna riaccolse alcune famiglie ebreiche per motivi fiscali. Fu l'inizio dell'epoca degli «ebrei di Corte», che coinciderà con l'età dell'Illuminismo¹⁰.

Nel Settecento, il rappresentante più illustre di questa tradizione utilitarista fu Joseph von Sonnenfels¹¹. Nato da famiglia ebrea, Sonnenfels si fece battezzare per meglio integrarsi nella vita di corte. Divenne un influente consigliere di Maria Teresa e ottenne la prima cattedra di economia politica in Austria, all'Università di Vienna. Celebre per la sua difesa della tolleranza religiosa e per il suo pensiero giuridico chiaro e conciso, si occupò della redazione del Nuovo Codice civile del 1811, concepito sulla falsariga di quello Napoleonico.

Come professore di economia politica, Sonnenfels ebbe un ruolo importante nel determinare le politiche economiche del Paese. Pare che la sua influenza si esercitasse soprattutto attraverso gli articoli pubblicati sulla stampa: egli è infatti considerato il primo giornalista austriaco. La Scuola austriaca avrebbe in seguito continuato questo tipo di tradizione con Carl Menger e Ludwig von Mises, autori di numerosi articoli economici usciti sui giornali (spesso *in incognito!*).

2. CARL MENGER

Nato nel 1840 da una famiglia della bassa nobiltà nella Galizia occidentale, il fondatore della Scuola austriaca studiò diritto a Vienna e a Cracovia¹².

10. Si veda Hans Tietze, *Die Juden Wiens*, Tal, Vienna 1933, pp. 81-110.

11. Si veda Robert A. Kann, *A Study in Austrian Intellectual History*, Praeger, New York 1960, pp. 153-257.

12. Si vedano le informazioni biografiche in Friedrich von Wieser, *Carl Menger in Neue Österreichische Biographie: 1815-1918*, vol. 1, Amalthea, Vienna 1923, pp. 84-92; ristampato in Wieser, *Gesammelte Abhandlungen*, Mohr, Tübingen 1929; F.A. von Hayek, *Einleitung* in

Dopo il dottorato, egli lavorò a Vienna per un giornale semi-clandestino, proseguendo in parallelo le proprie ricerche economiche. Nel 1870, pubblicò i *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*¹³ e, l'anno seguente, divenne titolare di una delle due cattedre di economia politica, tra le più prestigiose all'epoca, dell'Università di Vienna.

Cinque anni più tardi, Menger, allora trentaseienne, fu chiamato come precettore del delfino Rudolf. Il rapporto stabilito con l'altolocato allievo rafforzò il suo potere accademico. Egli poté così iniziare a edificare la propria scuola, piazzando i suoi allievi nelle cattedre di economia politica dell'Impero, ancora poco numerose a quel tempo¹⁴. Nel 1883, pubblicò un secondo libro, *Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften, und der politischen Ökonomie insbesondere*¹⁵, che si presenta come un'apologia del suo metodo di ricerca e, al tempo stesso, come un'aspra critica delle metodologie storiciste, allora in voga tra gli economisti tedeschi. Il libro diede origine ad una *querelle* tra Menger e Gustav Schmoller, il capofila della giovane scuola storica tedesca. Il "dibattito sul metodo" (*Methodenstreit*) si sarebbe protratto per vari decenni, coinvolgendo i discepoli dei primi protagonisti, senza portare tuttavia ad un punto di incontro. Secondo alcuni, tale disputa continua ancora¹⁶.

2.1 Il metodo esatto e la teoria descrittiva

Il paradigma mengeriano è basato sull'applicazione del tomismo ai problemi economici. Nella sua corrispondenza con Léon Walras, Menger sottolinea l'importanza del «metodo esatto» nella teoria economica. A suo giudizio,

Carl Menger, *Gesammelte Werke*, vol. I, Mohr, Tübingen 1968, pp. VII-XXXVI. Si veda anche Yukihiko Ikeda, *Die Entstehungsgeschichte der "Grundsätze" Carl Menger*, Scripta Mercaturae Verlag, St Katharinen 1997.

13. Trad. it. *Principi fondamentali di economia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001.

14. Va detto, però, che a Vienna i colleghi giuristi di Menger contrastarono l'espansione della scuola austriaca e impedirono per due volte la nomina di Böhm-Bawerk; si veda Shigeki Tomo, *Eugen von Böhm-Bawerk*, Metropolis, Marburg 1994. Quali erano le motivazioni degli avversari di Menger? «Dovevano scegliere fra due opposte scuole di pensiero, la Scuola austriaca da una parte e la cosiddetta Giovane scuola storica tedesca dall'altra, che era dominante nelle università dell'Impero tedesco. [...] Per coloro che non sapevano molto di teoria economica, l'attributo «austriaco», applicato ad una scuola di pensiero, faceva pensare ai giorni bui della Controriforma e di Metternich», (L. von Mises, *The Historical Setting of the Austrian School of Economics*, cit., p. 14; trad. it. pp. 178-179).

15. Trad. it. *Sul metodo delle scienze sociali*, Liberilibri, Macerata 1996.

16. Si veda Jesús Huerta de Soto, "The Ongoing Methodenstreit of the Austrian school", *Journal des économistes et des études humaines*, vol. VIII, n. 1, 1998 (trad. it. "Il continuo Methodenstreit della scuola austriaca", *Nuova civiltà delle macchine*, anno XVI, n. 3/4, 1998).

esso è il solo che può permettere di elaborare una teoria realista. Ecco un estratto della corrispondenza tra i due autori:

Mi sembra non solo giusto, ma anche più opportuno chiamare il metodo che utilizziamo *analitico-compositivo*, *analitico-sintetico* o, meglio ancora, ‘esatto’ [...]

Il valore delle nostre ricerche dipenderà sempre dal seguente *criterio*: se e in quale misura siamo riusciti a stabilire i veri (cioè che corrispondono alla vita reale) fattori costitutivi dei fenomeni economici e le leggi in virtù delle quali i complicati fenomeni dell’economia politica sono deducibili da elementi semplici.

Un ricercatore che attingerà per mezzo dell’*analisi* ad elementi che non corrispondono alla realtà o che, senza una vera analisi, prenderà le mosse da assiomi arbitrari – ciò che accade troppo spesso nel sedicente metodo *razionale* – cadrà necessariamente in errore, anche se padroneggia perfettamente la matematica»¹⁷.

Menger ritiene che il proprio contributo fondamentale sia quello di aver affinato determinati strumenti teorici. A suo parere, le categorie dell’analisi economica tradizionale – i prezzi, le quantità, i bisogni, i costi di produzione – non sono centrali nell’analisi economica. Bisogna andare oltre. Menger sposta il punto di partenza dalla disamina dei fenomeni economici a un livello più profondo. Nella sua corrispondenza con Walras, egli scrive:

È [...] necessario risalire agli elementi più semplici dei fenomeni, in gran parte molto complicati, di cui parliamo – ossia stabilire per via *analitica* i fattori ultimi costitutivi dei fenomeni e dei prezzi; quindi valutare questi elementi secondo la loro natura e cercare, attenendoci a tale valutazione, di stabilire le *leggi* in base alle quali i complicati fenomeni del commercio umano si possono dedurre da fenomeni semplici¹⁸.

Decomponendo l’azione collettiva al fine di identificarne i fattori determinanti, Menger si rende conto che il principio fondamentale della scienza consiste proprio in un’operazione di decomposizione. Prima di lui, gli economisti avevano seguito l’abitudine scientifica di raggruppare i fenomeni in classi e di ragionare utilizzando tali classi. Essi solevano parlare «dei» bisogni, «delle» quantità e «dei» valori. Menger scopre che tali classi non hanno di fatto alcuna importanza nella realtà. Ciò che conta veramente sono le *parti* che compongono le suddette classi. Un uomo che nuota in un lago non valuta

17. Lettera di Carl Menger a Léon Walras, del febbraio 1884, tradotta e pubblicata in Étienne Antonelli, “Léon Walras et Carl Menger à travers leur correspondance”, *Économie appliquée*, vol. VI, n° 2-3, 1953, pp. 269-287. Il passaggio citato si trova a pagina 282.

18. *Ivi*, p. 280.

un bicchiere d'acqua allo stesso modo di un uomo che muore di sete in un deserto. Per valutare correttamente il valore dell'acqua e quindi il suo prezzo, così come le quantità d'acqua vendute e acquistate sul mercato, è necessario considerare i bisogni *parziali* di acqua, le quantità *parziali* disponibili nel contesto considerato.

L'analisi contestualizzata delle unità parziali (o, per usare l'espressione di uno dei discepoli di Menger, delle unità *marginali*) è un aspetto essenziale del nuovo approccio marginalista¹⁹. Menger sottolinea, però, anche l'importanza di altre due categorie "microeconomiche", vale a dire il tempo e l'errore.

2.2 *Il mondo economico ordinato dai bisogni individuali*

Nei *Grundsätze* Menger propone una nuova teoria "soggettivistica" dei prezzi. Come coloro che avevano difeso il soggettivismo prima di lui (i membri della Scuola di Salamanca e gli economisti italiani, francesi e tedeschi del Seicento, Settecento e Ottocento che ad essa si erano rifatti) Menger considera i bisogni individuali come la causa ultima dei prezzi. Diversamente dai suoi predecessori, tuttavia, egli ragiona in termini di unità parziali o marginali, riuscendo così a spiegare il celebre paradosso del valore soggettivo: perché un diamante ha più valore di un pezzo di pane? Lo si può capire solo se non si prendono in considerazione le classi. Menger riconosce che il cibo (il pane ne è l'esempio principale) è, per sua natura, un bene più importante degli oggetti decorativi come i diamanti. Tuttavia, l'uomo non si trova mai dinanzi all'alternativa: o tutto il pane, o tutti i diamanti. Egli deve prendere una decisione *al margine*; la sua scelta è effettuata in un contesto determinato dalle quantità disponibili. I diamanti esistono in quantità molto più limitate rispetto al pane. Ciò spiega perché i diamanti hanno un prezzo superiore rispetto al prezzo del pane.

Va precisato che il soggettivismo di Menger non si basa sull'idea di una scelta arbitraria. Il valore soggettivo è semplicemente quello che si palesa

19. Menger non è stato il creatore del ragionamento in termini di unità parziali; molti autori tedeschi, che peraltro egli in parte cita nei *Grundsätze*, lo avevano applicato prima di lui nei loro manuali. Tuttavia, Menger attribuisce a tale approccio un'importanza centrale e fondamentale. Per i suoi contemporanei, questo tipo di ragionamento rappresentava solo un utile espediente per l'analisi di situazioni molto particolari. Per Menger, diviene il pilastro di tutto un sistema. Le influenze del pensiero economico tedesco nell'opera dell'economista austriaco sono brillantemente analizzate da Erich Streissler, *The Influence of German Economics on the Work of Carl Menger and Marshall* in B.J. Caldwell (a cura di), *Carl Menger and His Legacy in Economics*, pp. 31-68; Id. *Carl Menger, der deutsche Nationalökonom* in B.P. Priddat (a cura di), *Wert, Meinung, Bedeutung*, Metropolis, Marburg 1997, pp. 33-88.

attraverso l'azione di un individuo. Questo soggettivismo deriva da un semplice *individualismo metodologico*²⁰. Non vi è traccia nel pensiero di Menger del soggettivismo radicale che è possibile ritrovare nei lavori di alcuni suoi seguaci, come Ludwig von Mises. Secondo Menger, la scienza economica descrive i legami oggettivi che esistono tra i bisogni individuali da una parte, e i prezzi di mercato dall'altra. La scelta umana non vi ha alcun tipo di ruolo²¹.

La teoria dei prezzi di Menger si colloca sul piano speculativo, ma presenta delle implicazioni politiche il cui significato non sfuggì né ai suoi discepoli, né a Schmoller e agli altri suoi rivali²². Alla luce di questa teoria, infatti, l'economia di mercato appare come un grande sistema razionale in grado di autoregolarsi e soddisfare i bisogni individuali. Non solo i prezzi, ma anche le istituzioni economiche quali la moneta sono determinate dai bisogni parziali degli esseri umani.

Troviamo qui uno sviluppo ed un approfondimento della celebre tesi che aveva elaborato nel Settecento Condillac, secondo cui il bisogno era il grande regolatore delle istituzioni umane²³. Il filosofo francese aveva tentato di dimostrare tale tesi sia sul piano epistemologico (argomentando che le

20. L'espressione "individualismo metodologico" è stata formulata da Schumpeter in *Wesen und Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie*, Duncker & Humblot, Leipzig 1908, parte 1, cap. vi, pp. 88-98 (trad. it. *Lessenza e i principi dell'economia teorica*, Laterza, Roma-Bari 1982).

21. Egli ritiene che se gli studiosi si riferiranno al concetto di libero arbitrio nel ragionamento economico «negheranno anche che l'economia possa ritenersi una scienza esatta», Menger, *Grundsätze*, p. viii; *Principles of economics*, New York University Press, New York 1976, p. 48; *Principi fondamentali di economia*, cit., p. 46. Aggiunge poi: «Infatti è tanto indipendente dalla mia volontà quanto una legge chimica dalla volontà del chimico pratico se, e a quali condizioni, una cosa sia per me *utile*, o sia un *bene economico*, se, e a quali condizioni, essa abbia per me un *valore* e quale sia la *misura* di tale valore. Lo stesso vale quando si tratta di stabilire se, e in quali condizioni, avvenga uno scambio economico di beni fra due soggetti economici e i limiti entro i quali avvenga la *formazione del prezzo*, e così via» (trad. it. p. 46). Menger rinforza queste argomentazioni nella seconda edizione (postuma) dei *Grundsätze* (1923), distinguendo tra bisogni reali e bisogni immaginari.

22. L'asprezza della disputa sul metodo tra Menger e Schmoller ha una spiegazione essenzialmente politica. Secondo Schmoller, il collega viennese aveva fornito un'apologia del metodo «atomistico» che era il fondamento degli argomenti di Cobden, Bright e altri liberali della Scuola di Manchester. All'epoca, questo tipo di affermazioni non avevano un valore neutro. A causa dei tentativi di diffamazione da parte di Ferdinand Lassalle e di altri socialisti, l'epiteto "manchesteriano" aveva assunto una connotazione molto negativa.

23. Si vedano in particolare Étienne de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746 (trad. it. *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, Loescher, Torino 1960); *Traité des sensations*, 1754 (trad. it. *Trattato delle sensazioni*, Laterza, Bari 1970); *Le commerce et le gouvernement*, 1776 (trad. it. *Il commercio ed il governo*, stamperia Bolognesi, Genova 1816). Questi lavori sono raccolti nelle *Œuvres complètes*, Tourneux, Lecointe et Durey, Parigi 1822, voll. 1, 3 e 4.

percezioni si formano in funzione del bisogno), sia sul piano economico. Egli non aveva però potuto offrire una dimostrazione economica completa, dal momento che non disponeva di un elemento chiave: la teoria marginalista. In un certo senso, Menger completò l'opera di Condillac, autore che troviamo citato spesso, e sempre in maniera positiva, nei *Grundsätze*²⁴.

2.3 *Le lezioni al delfino Rudolf*

La difesa del liberalismo di Menger è implicita nella sua teoria dei prezzi, come pure negli scritti successivi. Nei lavori che ha pubblicato, Menger non ha mai espresso un particolare punto di vista e le sue opinioni politiche sono dunque rimaste a lungo oscure. Ludwig von Mises lo definisce un liberale, senza però fornire argomenti probanti. Una prova della validità di questa opinione è stata portata di recente da Brigitte Hamann, la biografa del delfino Rudolf, che ha ritrovato i «quaderni» in cui questi annotava le lezioni di Menger²⁵. I quaderni del *Kronprinz* dimostrano incontestabilmente che Menger difendeva un liberalismo persino più radicale di quello di Adam Smith. Ecco come il professor Streissler riassume le tesi politiche espresse nei quaderni di Rudolf:

Le *Lezioni a Rudolf* di Menger sono una delle formulazioni forse più estreme che siano mai state proposte nella letteratura economica dei principi del *laissez-faire*. È legittimo intervenire nell'economia solo in circostanze «anomale». Lo Stato può farlo soltanto quando un «disastro» incombe, solo quando il suo intervento si rende indispensabile. In tutti gli altri casi, l'interferenza del governo è nefasta²⁶.

24. Lo cita sei volte, ossia più di tutti gli altri autori stranieri, ad eccezione di Adam Smith. Ma mentre la citazione di quest'ultimo prelude in genere ad una critica, Condillac è sempre considerato in maniera favorevole.

25. Si veda Brigitte Hamann, *Rudolf: Kronprinz und Rebell*, Piper, Monaco 1978 (trad. it. *Rudolf*, Longanesi, Milano 1984).

26. Erich Streissler, *Menger's Treatment of Economics in the Rudolf Lectures*, in E.W. Streissler & M. Streissler (a cura di), *Carl Menger's Lectures to Crown Prince Rudolf of Austria*, Edward Elgar, Aldershot 1994, p. 17. Riguardo al liberalismo di Menger, si vedano anche Israel Kirzner, *Menger, Classical Liberalism, and the Austrian School of Economics* in B.J. Caldwell (a cura di), *Carl Menger and His Legacy in Economics*, pp. 93-106; Kiichiro Yagi, "Carl Menger as Editor: Significance of Journalistic Experience for his Economics and for his Later Life", *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 30, n° 92, 1992; Id., *Carl Menger and Historical Aspects of Liberalism in Austria*, saggio presentato in occasione di un simposio su *Carl Menger and the Historical Aspects of Liberalism* (Center for Historical Social Science Literature, Università Hitotsubashi, 18-19 dicembre 2004).

La tragica morte di Rudolf, avvenuta a Mayerling, nel 1889, distrusse la speranza che questo liberalismo radicale influenzasse il futuro dell’Austria. Secondo la testimonianza di Mises, l’ultimo Carl Menger fu un uomo in preda al pessimismo, se non addirittura depresso²⁷.

2.4 *L'autonomia della società civile*

Dodici anni dopo la pubblicazione dei *Grundsätze*, Menger pubblicò le *Untersuchungen*. In quest’opera, egli proponeva una difesa del metodo esatto, giustificando la necessità di una teoria descrittiva della realtà. L’opera, che apparve nel 1883 presso un prestigioso editore tedesco, fu all’origine del già menzionato «dibattito sul metodo», che avrebbe contrapposto l’autore a Gustav Schmoller.

Menger delinea in questo libro, oltre all’analisi di argomenti metodologici, che qui non tratteremo, una teoria delle istituzioni umane, con cui generalizza la visione dell’economia di mercato da lui proposta nei *Grundsätze*. Egli afferma che istituzioni come la moneta, il diritto, il linguaggio e così via, non sono creazioni dello Stato. Lo Stato protegge o preserva tali istituzioni, ma esse gli preesistono e possono continuare a funzionare senza di lui²⁸. Inoltre, è poco probabile, secondo Menger, che esse possano essere sorte come esito di un piano intenzionale. Riproponendo un’idea fondamentale nei filosofi scozzesi del diciottesimo secolo, egli sostiene che la moneta, il diritto ed il linguaggio sono il risultato di *azioni* umane, ma non di *intenzioni* umane. Tali istituzioni sarebbero state concepite inizialmente per scopi molto differenti da quelli a cui sono state poi destinate. Occorre quindi riconoscere che le istituzioni civili possono emergere spontaneamente. La loro creazione intenzionale di istituzioni da parte dello Stato o di altri soggetti non è sempre necessaria; molto spesso è anzi semplicemente impossibile.

Nelle *Untersuchungen* Menger ribadisce in maniera ancora più netta le concezioni che aveva delineato in precedenza in merito al funzionamento delle società ed alla genesi spontanea delle istituzioni. Il loro punto di forza

27. Si veda Mises, *Erinnerungen*, Stuttgart, Gustav Fischer, 1978, p. 20 (trad. it. *Ricordi*, in Id., *Autobiografia di un liberale*, cit., pp. 63-64).

28. Precisiamo che questa semplice constatazione fu sempre giudicata sconveniente dagli statalisti tedeschi che costituivano di gran lunga la maggioranza tra gli economisti. D’altra parte, l’assunzione in ruolo degli economisti universitari in Germania avveniva tramite una selezione centrale, gestita dal nuovo Impero tedesco uscito dalla guerra contro la Francia (1870-71). Chi aveva potere decisionale in questo senso erano principalmente Gustav Schmoller ed il suo amico Friedrich Althoff, alto funzionario nell’educazione nazionale. Si veda Ralph Raico, *Die Partei der Freiheit*, Lucius & Lucius, Stuttgart 1999.

sta nella scarsa importanza attribuita al ruolo dello Stato: la società può funzionare *grosso modo* senza Stato, favorendo inoltre la nascita spontanea di un buon numero di importanti istituzioni.

Tale visione è evidentemente incompatibile con una teoria statalista che valorizza l'idea dello Stato onnipotente. Secondo gli statalisti radicali, tutte le istituzioni sociali sono creazioni dello Stato e non potrebbero continuare a funzionare senza l'intervento di quest'ultimo. Di qui il conflitto tra Menger e Schmoller. Centoventi anni dopo l'inizio del "dibattito sul metodo", è possibile constatare che lo scontro non è ancora terminato. I grandi dibattiti contemporanei nell'ambito dell'economia politica continuano a vertere attorno al problema di stabilire se una società possa funzionare o meno senza che lo Stato, ossia la coercizione organizzata e legittimata, vi apporti il proprio contributo essenziale. In tali dibattiti, gli economisti austriaci continuano sostanzialmente a mantenere la posizione che era stata difesa dalla Scuola di Salamanca contro i teorici del potere reale assoluto e che difesero, in seguito, anche pensatori come Condillac, Burke e Menger, contro i sostenitori dello Stato onnipotente.

3. EUGEN VON BÖHM-BAWERK

Il cavaliere Eugen Böhm-Bawerk fu l'allievo più importante di Carl Menger²⁹. Nato nel 1852 in Moravia, studiò diritto a Vienna e, dopo il dottorato, collaborò con i più illustri economisti tedeschi dell'epoca. Soggiornò in Germania grazie ad una borsa di Stato che ottenne con l'aiuto di Menger. In seguito, nel 1881, divenne titolare, sempre grazie al suo maestro, della cattedra di economia politica dell'Università di Innsbruck; qui avrebbe insegnato durante gli anni Ottanta e pubblicato il suo *magnum opus* sul capitale e l'interesse.

Egli fu celebre non solo per la produzione scientifica, ma anche per l'influenza diretta che ebbe sugli affari di Stato. Uomo d'azione oltre che di lettere, ricoprì per quattro volte la carica di Ministro delle Finanze, creando

29. Per le informazioni biografiche si vedano J.A. Schumpeter, *Eugen Böhm-Bawerk in Neue Österreichische Biographie*, vol. II, Amalthea, Vienna 1925 (trad. it. *Eugen Böhm-Bawerk*, in A. Quadrio Curzio e R. Scazzieri (a cura di), *Protagonisti del pensiero economico*, vol. 1., il Mulino, Bologna 1977); H. Schullern-Schrattenhofen, *Eugen Ritter von Böhm-Bawerk in Adolf Günter* (a cura di), *Die Universität Innsbruck*, Tyrolia, Innsbruck 1928, pp. 17-21; Klaus H. Hennings, *The Austrian Theory of Value and Capital*, Elgar, Cheltenham 1997; Shigeki Tomo, *Eugen von Böhm-Bawerk*, Metropolis, Marburg 1994; Id., "Eugen von Böhm-Bawerk's Lectures on Economics", in E. v. Böhm-Bawerk, *Innsbrucker Vorlesungen über Nationalökonomie*, Metropolis, Marburg 1998.

un regime di imposte dirette ed introducendo una tassazione progressiva. Si tratta in effetti di misure poco liberali. Böhm-Bawerk fu un uomo leale nei confronti dello Stato, senza tuttavia mai sostenerlo incondizionatamente. La sua vera passione rimase la scienza. Lo spirito di imparzialità che lo contraddistinse e che lo orientò nella scrittura delle grandi opere scientifiche si tradusse, a livello pratico, in diligenza e rettitudine: egli non scese mai a compromessi sul piano intellettuale.

La sua mentalità pragmatica influenzò anche il suo modo di fare ricerca scientifica. Diversamente da Menger, egli non si accontentò di descrivere il funzionamento astratto di un'economia di mercato. Ponendosi esplicitamente sul terreno della politica economica, analizzò il valore delle diverse dottrine economiche esistenti. Dotato di una grande *verve* polemica, Böhm-Bawerk combatté i miti economici più in voga nella sua epoca. Le sue argomentazioni in questo senso conservano tuttora intatte la loro rilevanza e la loro forza. Nelle pagine seguenti presenteremo sinteticamente i suoi più celebri argomenti contro le critiche dell'economia di mercato.

3.1 *Interesse senza sfruttamento*

Böhm-Bawerk è noto soprattutto come grande specialista della teoria dell'interesse. Nel corso della sua vita, i suoi lavori in questo campo lo resero l'economista austriaco più celebre all'estero. Vanno presi in considerazione in particolare i tre volumi della sua opera *Kapital und Kapitalzins*³⁰, il primo dei quali tratta della storia delle teorie dell'interesse.

Böhm-Bawerk distingue cinque grandi classi di dottrine economiche³¹. Una sola pone il fenomeno dell'interesse in una luce negativa, considerandolo come una forza nociva all'interno dell'organismo sociale. Si tratta della teoria socialista, secondo cui l'interesse è un fenomeno di sfruttamento. Criticando e confutando tale teoria, Böhm-Bawerk non esita a prendere posizione all'interno di un dibattito politico di grande rilevanza. Egli attacca in particolare la teoria marxista³². Secondo Karl Marx, il lavoro umano è la sola fonte del valore e tutti i prodotti vengono scambiati unicamente in funzione delle quantità di lavoro "socialmente necessaria" per produrli. I capitalisti guadagnano interessi (che Marx, seguendo la consuetudine

30. Trad. it. in due parti *Storia e critica delle teorie dell'interesse e del capitale*, Archivio Izzi, Roma 3 voll., 1986, 1995, 1996.

31. Un riassunto si può trovare in Böhm-Bawerk, "Zins", *Gesammelte Schriften*, vol. 2, Hölder-Pichler-Tempsky, Vienna 1926, pp. 21-51.

32. Si veda Eugen Böhm-Bawerk, *Geschichte und Kritik der Kapitalzins-Theorien*, 4ª ediz., Gustav Fischer, Iena 1921, cap. XII, sez. B, n°2.

degli economisti classici, chiama “profitti”) perché controllano i mezzi di produzione e perché in questo modo obbligano gli operai a fornire ore di lavoro senza ricevere un compenso. Il valore prodotto durante tali ore è un plusvalore (*Mehrwert*), che può essere espresso attraverso un «tasso di plusvalore»: relazione quantitativa tra il plusvalore e il «capitale vero» investito nei salari degli operai. Questa è la fonte del tasso di profitto (il tasso di interesse) osservabile sul mercato.

La critica di Böhm-Bawerk non riguarda l’idea, di per sé contestabile, secondo cui i capitalisti hanno il potere di costringere alcuni uomini a lavorare gratuitamente. Egli accetta tale idea come ipotesi di partenza e si concentra interamente sulla questione della corrispondenza della dottrina marxista con i fatti empirici. Osserva che, nella vita reale, i tassi di interesse si calcolano non sulla base del solo capitale investito nei salari (il «capitale variabile» di Marx), ma sulla base del capitale totale; nota, inoltre, che esiste una tendenza al livellamento dei tassi di interesse in tutto il sistema economico. Tali fatti empirici incontestabili – e che lo stesso Marx non mette in discussione – sono compatibili con la tesi marxista secondo cui i tassi di interesse derivano dai tassi di plusvalore oppure no? Lo sarebbero se la composizione del capitale fosse identica in ogni società. Come sottolinea Böhm-Bawerk, ciò però non avviene nella realtà. Il peso relativo del capitale variabile e del capitale costante differiscono da un settore industriale all’altro e talvolta anche da un’impresa all’altra all’interno di uno stesso settore industriale. Stando alla teoria marxista del valore, dovrebbero esistere tassi di interesse differenti in ogni settore industriale. Il punto è che nella realtà dei fatti è possibile osservare un solo e identico tasso di interesse: esiste dunque una grave contraddizione tra la dottrina marxista e i fatti empirici.

3.2 Critica del marxismo

Dodici anni dopo l’elaborazione di tale critica, Böhm-Bawerk approfondì il tema, sviluppando una critica dettagliata della dottrina marxista del valore e dell’interesse. L’occasione gli venne offerta dalla pubblicazione del terzo libro del *Capitale*, con cui Marx completava la sua teoria dell’interesse. Marx aveva riconosciuto che le spiegazioni fornite nel primo libro, l’unico pubblicato mentre lui era ancora in vita, erano in contraddizione con i fatti empirici. Tuttavia, il secondo libro non aveva fornito una soluzione al problema. Per avere una risposta in tal senso, fu necessario attendere fino al 1884, anno di pubblicazione del terzo libro.

In esso, Marx sostiene che il solo tasso di interesse osservabile sul mercato è un “tasso medio di profitto”; quest’ultimo *deriva* dai tassi di plusvalore, ma

ne deriva in modo *indiretto*, ossia attraverso la concorrenza degli imprenditori che fanno arbitraggio tra questi differenti tassi. Marx sostiene che la somma totale dei differenti plusvalori ottenuti dalle imprese dell'intera società sia uguale alla somma totale dei profitti. Egli riconosce che tale eguaglianza si ottiene *solo dal punto di vista di questi aggregati*; nella realtà concreta, ossia in ognuna delle singole imprese, esiste una differenza tra plusvalore e profitto medio. In breve: per la costernazione dei suoi discepoli, Marx cambia rotta e giunge a ritenere che sia proprio il tasso di profitto medio, e non il tasso di plusvalore, a determinare tutti i prezzi concreti.

Nel 1896, Böhm-Bawerk pubblicò la propria critica di questa tesi marxista. Si tratta di un'opera celebre che è stata più volte tradotta e ristampata³³. Böhm-Bawerk constata, tra le altre cose, che la nuova argomentazione di Marx secondo cui i tassi di plusvalore determinano il tasso di interesse solo attraverso la concorrenza tra gli imprenditori è in palese contraddizione con la teoria del valore-lavoro che, nel primo libro del *Capitale*, era stata presentata come una teoria che si applicava immediatamente e senza eccezione ad ogni scambio. Egli osserva anche che il nuovo ragionamento di Marx non riguarda più il problema che aveva originato la sua teoria, ossia quello della spiegazione degli scambi concreti. Marx ragiona ora in termini di aggregati: per usare un vocabolario contemporaneo, si è trasformato da «microeconomista» in «macroeconomista». Inoltre, il suo ragionamento macroeconomico fornisce risposte a domande che nessuno aveva ritenuto necessario formulare. Il problema iniziale era quello di trovare una spiegazione adeguata a fenomeni concreti e Marx non è riuscito a risolverlo. In altre parole, la teoria marxista dell'interesse si è completamente allontanata dal suo punto di partenza, ossia dalla teoria del valore-lavoro, al fine di accordarsi con i fatti. Ma allora non è più possibile distinguerla dalle teorie classiche di coloro che Marx definisce gli "economisti volgari".

Böhm-Bawerk conclude la propria analisi con un esame approfondito della fonte di tutti questi problemi: la teoria del valore-lavoro. Marx ha scelto di non dimostrare *direttamente* che il valore deriva dal lavoro; ha provato invece a farlo in modo indiretto, sostenendo che *nessun altro* elemento della realtà, ad eccezione del lavoro, può spiegare i prezzi di mercato. Böhm-Bawerk demolisce molti errori logici e sostanziali impliciti in tale approccio.

33. Si veda E. Böhm-Bawerk, "Zum Abschluß des Marxschen Systems", *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 321-435 (trad. it. *La conclusione del sistema marxiano*, ETAS, Milano 2002).

3.3 *Il potere impotente davanti alla legge economica*

Qualche mese prima della sua morte, nell'agosto 1914, Böhm-Bawerk pubblicò un'altra celebre opera in cui attaccava la dottrina interventista, il fondamento dell'ideologia dello Stato onnipotente. Secondo tale dottrina, all'epoca già dominante, le leggi economiche non sono così universali come ritengono i loro teorici, ossia gli economisti. È vero che esistono elementi come le "categorie economiche" che esercitano una certa influenza sulla vita sociale; tale influenza è però controbilanciata da un gran numero di fattori che è possibile raggruppare nella classe delle "categorie sociali" e che comprendono, ad esempio, gli interventi dello Stato e le azioni delle organizzazioni operaie. Tali categorie sociali rivestono un'importanza particolare nella distribuzione delle ricchezze nazionali. Un gran numero di autori reclamano che il potere organizzato dello Stato e dei sindacati sia preponderante in tale ambito. Qui non esistono leggi economiche.

Böhm-Bawerk osserva che questa teoria chiama in causa un problema fondamentale, ossia quello della politica economica razionale. Esiste una scienza della politica economica? Le politiche economiche comportano conseguenze oggettive, che come tali possono venir analizzate e previste dalla scienza? O, al contrario, chi «interviene» nelle operazioni del mercato, a prescindere che si tratti di un governo o di un sindacato, raggiunge necessariamente il suo obiettivo, senza essere ostacolato dagli effetti delle leggi economiche?

Questa è la domanda che Böhm-Bawerk si pone nel saggio *Macht oder ökonomisches Gesetz*³⁴? La risposta, ambigua, è la seguente³⁵. Il potere, lungi dal condizionare l'efficacia delle leggi economiche, esercita la propria influenza attraverso di esse. Tuttavia, esso non può cambiare le leggi che regolano la *distribuzione funzionale* dei redditi nella società³⁶. La teoria economica spiega che questa distribuzione funzionale dipende dalle condizioni prevalenti sul mercato; essa distingue in particolare il caso della concorrenza e quello del monopolio. Ad esempio, quando si ha concorrenza bilaterale, il reddito marginale di ogni fattore di produzione non può eccedere il valore del suo prodotto marginale e non può scendere al di sotto del reddito ottenibile da

34. Trad. it. *Potere o legge economica?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999.

35. Si veda E. Böhm-Bawerk, *Macht oder ökonomisches Gesetz?*, *Gesammelte Schriften*, vol. 1, Hölder-Pichler-Tempsky, Vienna 1926, pp. 230-300.

36. Böhm-Bawerk riprende qui la distinzione tra distribuzione personale e distribuzione funzionale, proposta dall'economista americano John Bates Clark, *Distribution of Wealth*, Macmillan, New York 1899, pp. 5 e ss. (trad. it. *La distribuzione della ricchezza*, UTET, Torino 1916).

un impiego alternativo di questo fattore. Questi sono dei limiti oggettivi che determinano i salari, gli interessi e le rendite fondiari. Böhm-Bawerk sottolinea che queste leggi economiche della distribuzione riguardano unicamente la distribuzione *funzionale*; egli riconosce che il potere è in grado di modificare la distribuzione *personale*, trasferendo i diritti di proprietà. Egli procede alla dimostrazione della propria tesi caso per caso, prendendo l'esempio di una negoziazione del salario tra imprenditori e operai. Esamina gli effetti di breve e di lungo periodo, come pure gli effetti delle organizzazioni monopolistiche. Per ogni caso esaminato, dimostra l'esistenza di limiti assoluti alla distribuzione funzionale. Entrando nel dettaglio, distingue sei «fasce» di salari e, per ognuno di questi livelli, dimostra l'esistenza di forze che riportano i salari all'equilibrio. Nel lungo periodo, ogni salario è limitato dal valore del suo prodotto marginale (limite superiore della forbice), così come dal reddito che può generare un impiego alternativo di tale fattore (limite inferiore). Ne consegue che gli interventi dei poteri statali o privati non possono avere successo. Esistono sempre certi limiti assoluti che non possono venir oltrepassati. La determinazione dei redditi risulta ancora più vincolante, quando si considera il lungo periodo, riguardo al quale il potere non può cambiare nulla.

È evidente che queste conclusioni erano assai deludenti per i sostenitori dello Stato onnipotente. Ma rappresentarono il punto di partenza per l'allievo più importante di Böhm-Bawerk, l'autore di cui passiamo ora ad occuparci.

4. LUDWIG VON MISES

Ludwig von Mises è stato uno dei più grandi nomi della storia del pensiero economico³⁷, forse il più grande genio della teoria economica del ventesimo secolo. In ogni caso, nessun altro economista ha spiegato meglio di Mises

37. Per le informazioni biografiche si veda Ludwig von Mises, *Erinnerungen*, cit. (trad. it. *Ricordi*, cit.); Margit von Mises, *My Years with Ludwig von Mises*, 2^a ediz., Center for Futures Education, Cedar Falls (Iowa) 1984. Fra le introduzioni al pensiero di Mises, si vedano in particolare, Murray N. Rothbard, *Ludwig von Mises: Scholar, Creator, Hero*, Mises Institute, Auburn (Alabama) 1982; Eamonn Butler, *Ludwig von Mises: Fountainhead of the Modern Microeconomics Revolution*, Gower, Aldershot 1988; J.P. Gunning, *The New Subjectivist Revolution: An Elucidation and Extension of Ludwig von Mises's Contributions to Economic Theory*, Rowman & Littlefield, Savage (Maryland) 1991; H.H. Hoppe, *Ludwig von Mises und der Liberalismus*, introduzione a Mises, *Liberalismus*, 2^a ediz., Akademia, Sankt Augustin 1993, pp. 7-38; A.H. Zlabinger, *Ludwig von Mises*, Comdok, Sankt Augustin 1994; Israel Kirzner, *Ludwig von Mises*, ISI Books, Wilmington (Delaware) 2001. Quasi tutti i testi di Mises sono disponibili in inglese su Internet: si veda www.mises.org.

le implicazioni politiche della teoria economica. Mentre altri liberali della scuola austriaca, tra cui F.A. Hayek, hanno accusato lo statalismo di essere il frutto di un eccessivo razionalismo, Mises ha criticato lo statalismo accusandolo di non essere realmente razionale. A suo giudizio, l'idea di Stato pianificatore e dirigista va scartata perché è basata su ragionamenti errati. La presunzione dei pianificatori non è di tipo intellettuale, ma di tipo morale: essa è, in fondo, una «rivolta contro la ragione»³⁸.

4.1 Vita e opere

Nato nel 1881 a Lemberg, nella Galizia Orientale, e discendente da una famiglia ebrea di commercianti, banchieri e ingegneri, Ludwig von Mises trascorre la sua vita a Vienna fino all'età di 53 anni. Consigliere e poi segretario della Camera di Commercio di Vienna, esercita un'influenza importante sulla politica economica del suo Paese, tra il 1909 e il 1934. Nel maggio 1918, ancora sotto la monarchia, è nominato professore associato all'Università di Vienna (un incarico non remunerato), dove tiene dei seminari. Tuttavia, la sua attività di insegnamento principale si svolge nell'ambito di un seminario privato che organizza alla Camera di Commercio e che riunisce un numero incredibile di giovani studiosi, destinati a diventare protagonisti delle scienze sociali nel corso del Novecento, come Friedrich von Hayek, Fritz Machlup, Gottfried von Haberler, Oskar Morgenstern e Alfred Schütz. Nel 1934, Mises accetta una cattedra temporanea presso l'Istituto di Alti Studi Internazionali di Ginevra; ciò gli permette di dedicarsi a tempo pieno alla stesura della sua opera principale. Sei anni più tardi, a causa della politica espansionista del nazismo, è costretto ad emigrare a New York, dove deve cominciare una nuova vita, all'età di 59 anni. Il seminario cui dà vita, a partire dal 1945, alla New York University porta alla nascita di un nuovo ramo della scuola austriaca (con un'impostazione nettamente misesiana); tale seminario determinerà lo sviluppo dell'economia austriaca negli Stati Uniti, dove questa tradizione si perpetuerà sino ai giorni nostri. Tra i suoi allievi più importanti vanno citati Hans Sennholz, Murray Rothbard, Israel Kirzner, George Reisman e Ralph Raico.

Quando Mises inizia i propri studi, nulla può lasciar presagire che un giorno egli diventerà un celebre teorico liberale. Dotato di un'intelligenza viva e di un fenomenale acume critico, egli inizia a seguire il seminario di Carl

38. Questa espressione è una citazione del titolo del capitolo III di *The Human Action*, Yale University Press, New Haven 1949. Su questo tema si veda J.T. Salerno, "Ludwig von Mises as a Social Rationalist", *Review of Austrian Economics*, vol. 4, 1990, pp. 26-54.

Grünberg, esponente di spicco della scuola storica tedesca³⁹. A ventun'anni, Mises pubblica il suo primo lavoro scientifico. Influenzato fortemente dalla metodologia storicista e schierato a favore dell'interventismo, tale scritto suscita un'eco favorevole nella stampa specialistica. È il fortunato inizio di una notevole carriera. Seguiranno altre pubblicazioni basate sugli stessi credo metodologici. Mises non sembra affatto interessato alle teorie degli economisti classici.

Tuttavia, verso il Natale del 1903, subisce un'inaspettata conversione. Legge i *Grundsätze* di Carl Menger ed capisce subito che, nel suo approccio, non c'è alcun contrasto tra teoria ed esperienza: la teoria descrive la realtà. È allora che Mises cambia completamente posizione sia a livello metodologico che politico, pur senza legarsi a schemi troppo rigidi. La sua evoluzione è lenta: i lavori che pubblica tra il 1906 ed il 1915 sono ancora segnati da una visione politica di stampo interventista. Nella prima edizione della sua celebre *Theorie des Geldes und der Umlaufsmittel*⁴⁰ (1912), egli si guarda bene dal raccomandare, a differenza di quanto farà in seguito, il *laissez-faire* in materia di moneta e di organizzazione bancaria. Progressivamente, egli finisce però per assumere posizioni sempre più radicali, anche in reazione ad un contesto sociale sempre più dominato dallo statalismo e dal socialismo. A differenza della giovane generazione liberale di Röpke, Rueff e Hayek, che tenderà verso il neoliberalismo, Mises resterà fedele, a volte tra il grande imbarazzo dei suoi colleghi, al precetto del *laissez-faire*, fondato su nuove basi concettuali. Proprio quando il socialismo comunale degli anni Venti trionfa nella capitale austriaca (la "Vienna rossa"), Mises teorizza una filosofia economica secondo cui qualsiasi forma di socialismo o di interventismo deve essere considerata come una rivolta contro la ragione. Quattro opere testimoniano l'evoluzione del suo pensiero in questo periodo: *Nation, Staat und Wirtschaft*⁴¹ (1919), *Die Gemeinwirtschaft*⁴² (1922), *Liberalismus*⁴³ (1927) e *Kritik des Interventionismus*⁴⁴ (1929).

Quando Mises, verso la fine degli anni Venti, inizia ad interessarsi a questioni epistemologiche, non è per pura curiosità intellettuale, ma per criticare le tesi di alcuni difensori dello statalismo che respingono le argo-

39. Si noti che Grünberg creerà negli anni Venti il famoso *Institut für Sozialforschung* di Francoforte, che diventerà il bastione dei pensatori marxisti della "Scuola di Francoforte".

40. Trad. it. *Teoria della moneta e dei mezzi di circolazione*, ESI, Napoli 1999.

41. Trad. it. *Nazione, Stato ed economia*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

42. Trad. it. *Socialismo*, Rusconi, Milano 1989.

43. Trad. it. *Liberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1997.

44. Trad. it. *Critica dell'interventismo* in Id. *I fallimenti dello Stato interventista*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011.

mentazioni degli economisti mettendo radicalmente in discussione la scientificità dell'economia politica. Contro tali tesi, Mises mostra che l'economia è una disciplina costituita da un insieme di teoremi *a priori*, dunque simile alla logica e alla matematica. Egli dedicherà in gran parte il resto della sua vita ad approfondire i temi dell'epistemologia delle scienze sociali. Le opere principali dedicate a tali temi sono: *Grundprobleme der Nationalökonomie*⁴⁵ (1933), *Human action*⁴⁶ (1949), *Theory and History*⁴⁷ (1957) e *The Ultimate Foundations of Economic Science* (1962).

Secondo Mises, le scienze sociali degne di questo nome sono le scienze positive, ossia quelle che analizzano relazioni causali tra fatti controllabili. Quali sono tali scienze? Da una parte vi è la storia e dall'altra la prasseologia – la «logica dell'azione umana» – la cui branca più sviluppata è l'economia politica. Mises rifiuta l'idea che il diritto naturale possa essere basato su un qualche fondamento scientifico. E' vicino alla «teoria pura del diritto positivo» (*reine Rechtswissenschaft*) di Hans Kelsen, suo amico d'infanzia. Egli respinge del tutto l'idea di una scienza della morale. A suo giudizio, per quanto riguarda il diritto, la morale e la religione, è impossibile stabilire giudizi di fatto. In questi ambiti esistono solo «giudizi di valore» (nel senso di Max Weber). Ciò non significa affatto che egli accordi scarso valore al diritto, alla morale e alla religione; sostiene soltanto che la scienza non ha nulla da dire in tali ambiti.

Verso la fine della propria esistenza, Mises giunge alla conclusione che la teoria economica è la scienza politica per eccellenza. Ritene che «lo sviluppo e l'applicazione di questa branca del sapere sia stato l'avvenimento più spettacolare della storia moderna»⁴⁸ e non è un caso che si sia profondamente impegnato a garantirne il progresso. Egli ha migliorato e generalizzato un gran numero di teoremi, scoperto molte leggi fondamentali e fornito un nuovo fondamento epistemologico alla sua scienza. Inoltre, si è dedicato ad ampie e profonde riflessioni sulle sue implicazioni politiche, epistemologiche e culturali. Lo scopo che si era prefisso era quello di elaborare una teoria globale della condizione umana sulla base di presupposti strettamente scientifici. L'esito più brillante di tali sforzi è *Human Action* (1949), un trattato di più di novecento pagine che ancora oggi, dopo mezzo secolo dalla

45. Trad. it. *Problemi epistemologici dell'economia*, Armando, Roma 1988.

46. Trad. it. *L'azione umana*, UTET, Torino 1957.

47. Trad. it. *Teoria e storia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

48. Mises, *The Ultimate Foundation of Economic Science* [1962], Foundation for Economic Education, Irvington-on-Hudson 2002, p. 3.

sua pubblicazione, continua a rappresentare il pilastro fondamentale della scuola austriaca⁴⁹.

4.2 *Un teorico delle migrazioni e delle comunità linguistiche*

L'esperienza-chiave del giovane Mises è legata al contesto multiculturale dell'Impero Austro-Ungarico, caratterizzato da conflitti intestini apparentemente senza fine: all'interno del suo Paese coesistevano una moltitudine di nazioni e di religioni e vi erano contrasti continui e accesi, sia tra i differenti nazionalismi, sia tra i liberali e i socialisti. I dibattiti parlamentari erano spesso interrotti dai fischi dei fanatici nazionalisti! Di conseguenza, non può meravigliare il fatto che Mises abbia finito per non credere nell'oggettività delle norme del diritto e di quelle religiose. A suo giudizio, «non è possibile trovare un accordo riguardo a questi principi». Di qui l'importanza della scienza, che si occupa di fatti oggettivi e stabilisce presupposti comuni per le decisioni politiche.

Dopo la fine della Grande Guerra, Mises analizza le cause dell'implosione dell'Impero, cercando di comprendere le radici dei contrasti che hanno portato alla catastrofe, ossia dei conflitti tra i diversi gruppi nazionali. Egli espone le proprie argomentazioni nel saggio *Nazione, Stato ed economia* (1919)⁵⁰. Esso contiene, in particolare, una brillante teoria delle nazioni, intese come comunità linguistiche. Mises è un continuatore del progetto mengeriano: cerca di spiegare gli insiemi sociali dal punto di vista dell'individualismo metodologico. Le comunità linguistiche sono descritte come organismi viventi che nascono, crescono e muoiono. Il motore di questa dinamica è l'individuo, che sceglie l'appartenenza ad una comunità o all'altra. Mises enuncia poi una tesi storica: i contrasti nazionali in Germania e in Austria sarebbero un effetto dell'imperialismo tedesco e di quello austriaco. Perché si sono sviluppati questi due imperialismi? Dopo i moti del 1848, i liberali tedeschi si sono resi conto che l'idea di sovranità popolare – idea che avevano ripreso dal liberalismo atlantico – avrebbe fatto dei loro compatrioti orientali delle minoranze politiche. Le popolazioni di lingua tedesca dell'Europa dell'Est

49. Si vedano J.M. Herbener *et al.*, *Introduction to the scholar's edition*, in Mises, *Human Action*, Mises Institute, Auburn (Alabama) 1998, pp. V-xxiv; J.T. Salerno, "The Place of Human Action in the Development of Modern Economic Thought", *Quarterly Journal of Austrian Economics*, vol. 2, n° 1, 1999, pp. 35-65.

50. Mises, *Nation, Staat und Wirtschaft*, Manz, Vienna 1919. Tratterà di nuovo questo stesso tema venticinque anni più tardi, in un'opera brillante e sistematica: *Omnipotent Government. The Rise of the Total State and Total War*, Yale University Press, New Haven 1944 (trad. it. *Lo Stato Onnipotente*, Rusconi, Milano 1995).

vivevano circondate da maggioranze appartenenti ad altre nazioni. I liberali tedeschi e austriaci si sono così schierati contro il principio di sovranità nazionale per difenderle.

Mises propone una soluzione. Le cause del problema non vanno ricercate nella sovranità nazionale, ma nel ruolo dello Stato. In un regime liberale lo Stato è quasi assente. Di conseguenza, esso non può essere utilizzato dalla nazione che è in maggioranza contro le nazioni che sono in minoranza. Più lo Stato diventa onnipotente, più gli abusi di questo tipo aumentano e peggiorano. In altre parole, per ridurre i conflitti tra nazioni, è innanzitutto necessario ridurre il ruolo dello Stato nella vita sociale.

4.3 *La critica del socialismo*

Mises propone per la prima volta la sua famosa critica del socialismo in un articolo apparso nel 1920, dedicato al problema del «calcolo economico nel regime socialista»⁵¹. Egli osserva che il calcolo economico per come lo conosciamo è basato sui prezzi di mercato. Tuttavia, può esistere un prezzo di mercato solo se vi sono almeno due proprietari. Per definizione, in un regime socialista esiste un unico proprietario di tutti i fattori di produzione, ossia il comitato della pianificazione che rappresenta l'intera società. Di conseguenza, non possono esistere prezzi per i fattori di produzione: le società socialiste sono prive dello strumento proprio della razionalità economica.

Due anni più tardi Mises sviluppa e amplia la propria critica in una monografia sul *Socialismo*⁵², che è molto più che un semplice trattato sul socialismo. Mises vi elabora diverse considerazioni assai originali riguardanti, ad esempio, la proprietà e il liberalismo, l'economia politica delle relazioni tra uomini e donne, la teoria della democrazia, la teoria del monopolio, la teoria della divisione del lavoro, l'azzardo morale (la seconda *Nemesi* del socialismo) e il rapporto tra Cristianesimo e liberalismo. Quest'opera, senza dubbio la sua più brillante, fa scalpore, e influenzerà un'intera generazione di giovani intellettuali (tra cui Röpke, Hayek, Voegelin e Robbins), convincendoli ad

51. Si veda Mises, "Die Wirtschaftsrechnung in sozialistischen Gemeinwesen", *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, vol. 47, 1920 (trad. it. *Il calcolo economico nello Stato socialista*, in AA.VV., *Pianificazione economica collettivistica*, Einaudi, Torino 1946). Diciotto anni dopo, Mises pubblica in francese un approfondimento della propria teoria, in cui distingue quest'ultima da quella sviluppata da Hayek; si veda Mises, "Les équations de l'économie mathématique et le problème du calcul économique dans un État socialiste", *Revue d'économie politique*, vol. 97, n° 6, 1938, pp. 899-906.

52. Si veda L. von Mises, *Die Gemeinwirtschaft*, Fischer, Iena 1922 (trad. it., *Socialismo*, Rusconi, Milano 1990).

abbandonare i loro ideali socialisti. Cerchiamo di spiegare brevemente i contenuti dell'opera attraverso l'analisi di due suoi passaggi fondamentali.

Secondo un argomento classico avanzato dai socialisti, il regime della proprietà "comune" sarebbe preferibile a quello della proprietà privata, per il semplice fatto che quest'ultima "priva" la maggior parte della popolazione dei benefici dei mezzi di produzione. Secondo Mises, questa tesi risulta oggettivamente errata alla luce di una analisi delle finalità di un'economia basata sulla divisione del lavoro:

Nel caso della produzione fondata sulla divisione del lavoro, il possesso dei beni di produzione si presenta sotto due aspetti. Qui di fatto il possesso è sempre a due facce: c'è un possesso fisico (diretto) e un possesso sociale (indiretto). Il possesso fisico appartiene a colui che detiene materialmente il bene e lo usa produttivamente; il possesso sociale appartiene a colui che, senza disporre materialmente o legalmente del bene, può tuttavia disporre indirettamente degli effetti del suo uso, cioè a colui che può scambiare o acquistare i prodotti o i servizi forniti dal bene. In questo senso, in una società fondata sulla divisione del lavoro, la proprietà naturale dei beni di produzione è divisa tra il produttore e quelli ai cui bisogni è destinata la produzione. L'agricoltore autosufficiente che vive all'esterno della società di scambio, può chiamare proprietà personale i suoi campi, il suo aratro i suoi animali da tiro, nel senso che servono solo a lui. Ma l'agricoltore la cui impresa si inserisce nel ciclo di scambio, che produce per il mercato e vi effettua i suoi acquisti è certamente proprietario dei mezzi di produzione in senso del tutto diverso. Egli non controlla la produzione allo stesso modo del contadino autarchico. Egli non decide la finalità della sua produzione: la decidono quelli per cui lavora: i consumatori. Essi, non il produttore, determinano il fine dell'attività economica⁵³.

Mises insiste sul fatto che non ha senso parlare di esclusività della proprietà in un regime capitalista:

Per bere del caffè, io non ho bisogno di possedere una piantagione in Brasile, un piroscavo e un impianto per la tosatura, sebbene tutti questi mezzi di produzione debbano essere usati perché una tazza di caffè possa essere portata sul mio tavolo. È sufficiente che altri posseggano questi mezzi di produzione e li impieghino per me. In una società fondata sulla divisione del lavoro, nessuno ha la proprietà esclusiva dei mezzi di produzione, così dei mezzi materiali come dei mezzi umani, cioè della capacità di lavoro [...] Perciò se non si vuol parlare qui dei mezzi di produzione, dovremmo piuttosto considerare i consumatori come i veri proprietari in senso

53. L. von Mises, *Socialismo*, cit., p. 59.

naturale e designare coloro che sono considerati come i proprietari dei mezzi di produzione in senso legale, solo come amministratori della proprietà degli altri⁵⁴.

In un capitolo successivo, Mises analizza il rapporto tra democrazia, liberalismo e socialismo. A suo parere, mentre il legame tra socialismo e democrazia appare problematico, esiste, dal punto di vista del liberalismo utilitarista, un legame necessario tra liberalismo e democrazia. Mises ritiene che quest'ultima sia la forma di Stato più razionale perché garantisce meglio la pace interna. La democrazia asseconda quindi gli interessi della stragrande maggioranza della popolazione:

La sua funzione è quella di stabilire la pace, di evitare rivoluzioni violente. [...] Persone e sistemi di governo negli Stati non democratici possono essere cambiati solo con la violenza. [...] Ma ogni rivoluzione violenta costa sangue e denaro. Vite umane vengono sacrificate e la distruzione impedisce l'attività economica. La democrazia cerca di evitare tali perdite materiali e le drammatiche conseguenze morali, garantendo un accordo tra la volontà dello Stato, così come è espressa tramite gli organi pubblici, e la volontà della maggioranza. Tale accordo viene raggiunto rendendo legalmente dipendenti gli organi dello Stato dalla volontà della maggioranza esistente in quel dato momento⁵⁵.

4.4 *La critica dell'interventismo*

Dopo la pubblicazione del suo trattato sul socialismo, Mises si dedica ad un'analisi approfondita dell'interventismo. Quest'ultimo è un sistema che consente l'esistenza nominale di un regime di diritti di proprietà privata, ma cerca di evitare i presunti eccessi del capitalismo attraverso forme di dirigismo. Un intervento è:

una singola disposizione autoritaria emanata da un potere sociale, mediante la quale si costringono i proprietari dei mezzi di produzione e gli imprenditori a impiegare tali mezzi in modo differente da come essi farebbero altrimenti⁵⁶.

54. *Ivi*, p. 60.

55. *Ivi*, pp. 94-95. La paternità di tale tesi è spesso attribuita a Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. 1, Routledge, Londra 1945, cap. 7 (trad. it. *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma 2006). In realtà, è molto probabile che Popper abbia basato le proprie riflessioni sugli scritti di Mises. Tra l'altro, quest'ultimo rinvia a Marsilio da Padova, sottolineando che il titolo della sua opera che egli cita è carico di significati (*Defensor Pacis*; trad. it. *Il difensore della pace*, Rizzoli, Milano 2001).

56. L. von Mises, *Critica dell'interventismo*, cit., p. 41.

L'esempio classico di interventismo è il controllo dei prezzi: lo Stato fissa un prezzo al di sotto del quale (o al di sopra del quale) è vietato vendere e acquistare.

Secondo Mises, l'interventismo è un sistema economico completamente assurdo e persino peggiore del socialismo. Le ragioni sono due. Anzitutto, gli interventi sono controproducenti dal punto di vista dei fini perseguiti dai loro autori. Ad esempio, un prezzo minimo stabilito per proteggere i venditori (come un salario minimo nel mercato del lavoro) non avvantaggia affatto questi ultimi, poiché i compratori abbandoneranno in massa il mercato regolato. L'intervento produce dunque l'esatto contrario dell'obiettivo prefissato. L'interventismo è inoltre privo di senso rispetto alle intenzioni di coloro che lo pongono in essere: esso non funziona in quanto stabilisce un regime di comproprietà forzata, nel quale i partner involontari del governo utilizzano il loro margine di manovra per sfuggire alla regolamentazione. Di conseguenza, l'interventismo è destinato fatalmente a fallire. Mises vede in esso la causa di un «meccanismo perverso»: gli interventi, lungi dal risolvere i problemi, ne creano altri e lo Stato tende ad «aggiustare» il fallimento di un primo intervento attraverso i successivi. All'epoca della Grande Guerra, Mises ha avuto modo di osservare questa dinamica da vicino; i suoi ricordi personali sono una conferma della bontà della teoria:

Prima il controllo dei prezzi, poi la vendita forzata, quindi il razionamento, poi ancora le norme tassative sulla regolamentazione della produzione e della distribuzione, e infine i tentativi di assumere la direzione pianificata dell'intero sistema produttivo e distributivo⁵⁷.

Negli anni Venti, Mises applica gli stessi principi anche all'analisi della moneta. Inizia a difendere la libertà bancaria e monetaria sottolineando, tra l'altro, le ragioni *politiche* che sono sempre state alla base della creazione monetaria artificiale da parte degli Stati. Pone in rilievo il fatto che questa inflazione della massa monetaria è irrazionale dal punto di vista economico, il suo unico e vero obiettivo essendo quello di alimentare il tesoro dello Stato in modo occulto. Essa permette allo Stato di evitare aumenti di tasse che creano scontento e opposizione tra i cittadini. Si creano dal nulla banconote o moneta scritturale, li si concede allo Stato attraverso il credito pubblico, permettendogli così acquistare tutto ciò di cui ha bisogno, quantunque ciò porti ad un aumento dei prezzi sul mercato. Lo Stato ottiene così attraverso la creazione monetaria una parte maggiore delle risorse sociali, come se avesse

57. *Ivi*, p. 214.

aumentato le imposte; il vantaggio politico è che nessuno ne parla o oppone resistenza. Mises denuncia tale pratica, che, pur vantaggiosa per le autorità, è fondamentalmente antidemocratica. L'inflazione fiscale è un vero scandalo, che trasforma lo Stato in un tiranno che si appropria indebitamente di fondi senza il consenso dei cittadini⁵⁸.

4.5 *Un manifesto liberale*

Il saggio di Mises dedicato al *Liberalismo* (1927) delinea un sintetico manifesto del programma politico liberale, basato sui concetti espressi nelle opere precedenti. La tesi fondamentale è che la divisione del lavoro è più produttiva degli sforzi non coordinati. È nell'interesse di ciascun individuo cooperare con altri uomini. Il problema è capire quale sia il modo migliore per organizzare la cooperazione sociale. Esistono solo tre alternative. La prima è il sistema capitalista, basato sulla proprietà privata. Si tratta di un sistema ben funzionante, anche se non è perfetto dal punto di vista estetico o morale. La seconda alternativa è il socialismo. Esso è necessariamente meno efficiente del capitalismo, per via del problema del calcolo economico. Resta una terza alternativa logica: l'interventismo. L'analisi economica mostra però che tale tipo di organizzazione è quella più inefficiente di tutte. Ne consegue che solo il capitalismo è giustificabile da un punto di vista scientifico. Mises nota che questo ragionamento contraddice uno schema classico, secondo cui individualismo e collettivismo sono contrapposti. Egli accetta la tesi secondo cui la vita collettiva è indispensabile per il pieno sviluppo delle capacità individuali. Tuttavia, accettare questa tesi non significa avallare il collettivismo e negare l'individualismo. Dato che il capitalismo è il tipo di organizzazione della vita collettiva più efficiente, non ha senso criticare tale sistema per difendere il collettivismo.

Liberalismo è un saggio degno di nota anche perché contiene una critica del pensiero di John Stuart Mill, nume del liberalismo tradizionale. Già in *Socialismo*, Mises aveva criticato l'analisi milliana dei salari, sottolineando come gli errori concettuali dello studioso inglese lo avessero portato ad essere troppo blando nei confronti delle critiche socialiste dell'economia di mercato⁵⁹. In *Liberalismo* Mises invita il lettore a non considerare come verità tutto ciò che Mill dice:

58. Mises, "Die geldtheoretische Seite des Stabilisierungsproblems", *Schriften des Vereins für Sozialpolitik*, vol. 164/II, Duncker & Humblot, Monaco 1923, p. 32. Si veda anche *Theory of Money and Credit*, Liberty Fund, Indianapolis 1980, p. 468.

59. Mises, *Socialismo*, cit., pp. 208-211.

John Stuart Mill è già un epigono del liberalismo classico. Nella sua tarda età, influenzato dalla moglie, ha ceduto a tutta una serie di deboli compromessi, fino a scivolare lentamente nel socialismo. Egli è il responsabile della disinvolta mescolanza di idee liberali e socialiste che ha portato alla decadenza del liberalismo inglese e fece vacillare il benessere della popolazione inglese. Tuttavia – o forse proprio per questo – è importante conoscere i più importanti scritti di Mill⁶⁰.

4.6 *Un manuale della scienza della libertà*

Nel saggio *L'azione umana* Mises presenta una formidabile sintesi dei propri lavori precedenti. Inoltre, è qui che l'autore austriaco analizza per la prima volta in dettaglio il funzionamento del sistema capitalista, occupandosi dei problemi metodologici ed epistemologici connessi alla teoria economica e concludendo la trattazione con una grande riflessione sul significato culturale di questa scienza. La linea argomentativa seguita da Mises poggia sui contenuti dei suoi scritti degli anni Venti. Il problema economico fondamentale è: come utilizzare le risorse nel modo più efficiente possibile? Il capitalismo non è perfetto, ma permette l'utilizzo migliore delle risorse; le alternative logicamente concepibili non possono che essere scartate. Il socialismo è incapace di risolvere il problema del calcolo economico e le differenti varianti dell'interventismo – la cosiddetta «terza via» – non hanno senso da un punto di vista economico.

Dopo l'epoca degli economisti classici nessuno aveva mai sostenuto questa tesi in modo tanto netto e sistematico. *L'azione umana* sta alla nostra epoca come la *Ricchezza delle nazioni* sta al diciottesimo e al diciannovesimo secolo: è un manuale della scienza della libertà e un trattato sui fondamenti scientifici che stanno alla base del liberalismo politico. L'opera di Adam Smith era basata sul compendio del sapere economico del suo tempo; allo stesso modo *L'azione umana* è un'analisi del pensiero economico moderno, basata sulla teoria generale del valore soggettivo, che, come mostra Mises, viene completata da una teoria generale del calcolo economico⁶¹. L'idea fondamentale su cui si fonda quest'ultima teoria è che la razionalità economica è logicamente e storicamente contingente. Contrariamente a ciò che hanno sostenuto quasi tutti gli economisti dopo Adam Smith, il calcolo monetario non è solo una modalità di un calcolo economico che può essere effettuato in via di principio in molti altri modi; esso è il calcolo economico *tout court*.

60. Mises, *Liberalismo*, cit., p. 264.

61. Si veda a riguardo J.G. Hülsmann, *From Value Theory to Praxeology*, introduzione a Mises, *Epistemological Problems of Economics*, 3^a ediz., Mises Institute, Auburn (Alabama) 2003.

Di conseguenza, la civiltà umana appare come il fragile prodotto di particolari condizioni culturali che garantiscono i presupposti per l'uso della moneta e del calcolo economico. Alcuni di questi presupposti sono l'apprendimento, lo sviluppo e la divulgazione delle teorie economiche: «Oggi questo è un dovere civico primario»⁶². Mises avverte il lettore che tale compito è troppo importante per essere lasciato solo alle autorità politiche:

L'economia non deve essere relegata nelle aule scolastiche e negli uffici statistici e lasciata ai circoli esoterici. Essa è filosofia della vita umana e dell'azione e interessa tutti e tutto. È l'essenza della civiltà e dell'esistenza umana dell'individuo⁶³.

La conclusione di quest'opera fondamentale è dello stesso tenore:

Il corpo della conoscenza economica è un elemento essenziale nella struttura della civiltà umana; è il fondamento su cui è edificato l'industrialismo moderno insieme a tutte le conquiste morali, intellettuali, tecnologiche e terapeutiche degli ultimi secoli. Sta agli uomini, se sapranno usare propriamente del ricco tesoro che questa conoscenza mette loro a disposizione o se lo trascureranno. Ma se mancheranno di trarre da essa il migliore vantaggio e trascureranno i suoi principi e i suoi moniti, non elimineranno l'economia, ma la società e la razza umana⁶⁴.

62. Mises, *L'azione umana*, cit., p. 848.

63. *Ivi*, p. 847.

64. *Ivi*, p. 854.



La teoria hayekiana dell'ordine auto-organizzato del mercato (la "mano invisibile")*

L'ordine spontaneo della società, così come viene analizzato da Hayek, è un complesso di diversi sistemi auto-organizzati, che non si riduce a un unico tipo di fenomeno. Per esempio, la morale e la cultura nel suo insieme sono, a loro volta, ordini spontanei, oggetto di studio di un'antropologia culturale evuzionistica di lungo periodo. Anche l'evoluzione del diritto segue una logica propria e obbedisce a modalità specifiche. Questo capitolo si propone di analizzare un terzo aspetto dell'auto-organizzazione: quello relativo agli atti economici che avvengono nel *mercato*, ossia il fenomeno che Smith ha definito "mano invisibile". La mano invisibile è un fenomeno di breve periodo, che si manifesta cioè in un lasso di tempo tale da poter considerare stabili sia la cultura, sia il quadro giuridico. Come si articolano gli atti degli agenti economici all'interno di questo quadro di regole?

Nell'ambito dell'interazione di milioni di soggetti, la complessità della situazione impedisce di immaginare un'organizzazione di tipo gerarchico, gestita da un organismo pianificatore centrale che conosce ed elabora in tempo reale tutte le informazioni rilevanti; ed esclude anche la possibilità di coordinarsi grazie ad associazioni o contratti, previo accordo fra i diversi agenti. Dato però che possiamo osservare nella realtà sia il coordinamento delle diverse azioni individuali, sia un'efficiente divisione del lavoro, occorre concludere che la struttura delle interazioni, non potendo essere organizzata da nessuno, si organizza da sola: cioè, si «auto-organizza».

Hayek, che negli anni Cinquanta del Novecento ha collaborato con i padri della teoria dei sistemi negli Stati Uniti, ha potuto elaborare una precisa spiegazione di tale meccanismo, impiegando la terminologia di questi autori, ma rifacendosi a nozioni sviluppate molto tempo prima dagli economisti classici e neoclassici.

* Una prima versione di questo saggio è apparsa nei *Cahiers d'économie politique*, n° 43, 2002.

1. LA TEORIA DEL MERCATO E LA MACROECONOMIA

Prima di esporre la sua teoria, occorre fare alcune osservazioni preliminari sia sui fini sia sulle scelte epistemologiche che guidano l'analisi hayekiana.

L'analisi del meccanismo del mercato è per Hayek una «spiegazione di principio» (*explanation of the principle*), una spiegazione, cioè, di natura astratta, non avendo, né pretendendo di avere, un carattere empirico. Una simile spiegazione non fornisce un'immagine del sistema economico reale, come tentano di fare i macroeconomisti, da Quesnay fino alla macroeconomia moderna. Per questi ultimi, vanno considerati gli schemi dettagliati della contabilità nazionale, le “matrici input-output” e altre “matrici economiche generali”, in cui vengono indicate e distinte le differenti categorie di agenti e di atti (come il consumo, la produzione, il risparmio, l'investimento, le esportazioni, le importazioni, il mercato dei beni e dei servizi, il mercato del lavoro, il mercato finanziario, il mercato dei cambi e i settori industriali), così come le loro relazioni reciproche. Hayek non si interessa però a tali matrici, poiché il suo scopo non è fornire un'immagine del fenomeno, ma appunto la sua *spiegazione di principio*. I dettagliati schemi macroeconomici presentano anzi, nella sua ottica, un difetto talmente grave da renderli inutilizzabili. Essi, infatti, riguardano *aggregati* che, per quanto piccoli, non presentano regolarità di comportamento che permettano di svilupparne un'analisi razionale. Hayek, rifacendosi a quei principi dell'individualismo metodologico che ha più volte dichiarato di condividere, ritiene che per giungere ad un'autentica comprensione dei fenomeni sociali, e del mercato in particolare, sia necessario partire dal singolo individuo. Ciò perché solo l'individuo ha una dimensione psichica, aspetto che Hayek ha analizzato in vari testi, tra cui *The Sensory Order*¹: a suo giudizio, la mente è, al tempo stesso, meta-cosciente, dotata cioè di *patterns* di percezione e di azione e di regole di comunicazione, e cosciente, ossia dotata di intelligenza e di volontà. Solo queste capacità psichiche individuali permettono di vedere, di calcolare, di decidere e di agire. Esse costituiscono un oggetto scientifico definito, in quanto determinano comportamenti regolari e comprensibili.

Secondo Hayek, ciò non vale invece per gli aggregati. Nei ragionamenti macroeconomici, li si considera come dati e, di conseguenza, si suppone già risolto il problema più difficile: in che modo i diversi agenti classificati all'interno delle varie categorie economiche sono *in relazione*, sia coi membri della stessa categoria sia con i membri di altre categorie? Che tipo di “legame

1. Trad. it. *L'ordine sensoriale*, Rusconi, Milano 1990.

sociale” li unisce gli uni agli altri, rendendo possibile, in un determinato momento, la loro appartenenza ad un determinato aggregato? Che cosa fa sì che l'agricoltore, l'industriale, il fornitore di servizi, il finanziere, il lavoratore dipendente, il datore di lavoro, l'esportatore e così via facciano parte delle loro rispettive categorie? A meno di ipotizzare una sorta di determinismo, a cui non vi sarebbe modo di sfuggire, non si può sostenere che il fatto di appartenere a questa o quella categoria sia dettato dai geni o dalla storia sociale di ogni individuo. Inoltre, come fa il soggetto economico appartenente ad una certa categoria a sapere che altri soggetti appartenenti ad altre categorie sono disponibili ad effettuare una transazione con lui? Come fa l'investitore a sapere che ci sono dei risparmiatori o degli istituti finanziari disposti a sovvenzionarlo? Come fa il commerciante a sapere che troverà dei clienti interessati a ciò che vende? Come fa il manager di un'industria a sapere che riuscirà a reperire sul mercato i fattori di produzione e i prodotti intermedi necessari, grazie ad altri manager appartenenti ad altre categorie, così come indicato negli schemi macroeconomici e proprio nelle quantità descritte?

Se fosse possibile pianificare interamente l'economia, il problema non si presenterebbe nemmeno. Ciascun individuo sarebbe membro di una categoria anziché di un'altra sulla base del Piano e gli appartenenti ad una qualsiasi categoria avrebbero con quelli di un'altra categoria esattamente il tipo di rapporti e di scambi previsti dai macroeconomisti. Ma uno schema del genere è completamente irrealistico. Di fatto, la situazione concreta di ciascun singolo e di ciascun gruppo dipende dagli effetti delle migliaia o milioni di azioni che altri individui decidono liberamente di compiere. La macroeconomia può solo “fotografare” la struttura degli scambi che risulta, in ogni momento, dalla concatenazione di queste azioni. Essa può mostrare che in un determinato istante esistono determinate categorie e che tra queste vigono determinate relazioni quantitative. Secondo Hayek, la macroeconomia è vittima di un'illusione, quando si illude che queste relazioni siano destinate a persistere, come se fossero relazioni costanti determinate da leggi di natura. Che gli aggregati siano costanti è invece inconcepibile, poiché essi non hanno comportamenti propri: non pensano e non agiscono o, in altri termini, non sono degli «agenti economici». Di conseguenza, non può sorprendere il fatto che tra di essi non esistano relazioni regolari. Seguendo la tradizione austriaca, Hayek diffida delle previsioni quantitative dei macroeconomisti che, a suo giudizio, sono state sempre smentite dai fatti. Solo se si arriva a spiegare in base a quale logica ogni singolo agente agisce come agisce, si può dunque sperare di capire come gli atti individuali si coordinano, generando quei fenomeni collettivi che le statistiche potranno registrare *ex post*, ma non possono spiegare *ex ante*. Solo studiando i singoli anelli, insomma,

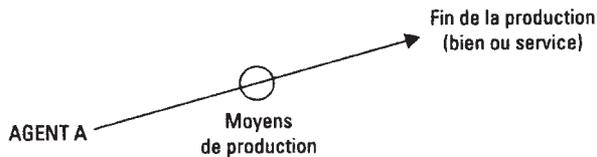
è possibile capire la catena. Paradossalmente, dunque, solo un approccio microeconomico è in grado di fornire una spiegazione dell'economia come sistema globale, permettendo anche di fare alcune previsioni *ex ante*².

È tenendo ben presente questa riflessione hayekiana di carattere metodologico che si devono leggere le pagine che seguono. La teoria proposta da Hayek non si propone di rimpiazzare le matrici empiriche del sistema economico (se avesse veramente questo scopo, sarebbe assai semplicistica). Essa fornisce piuttosto una spiegazione di principio della logica secondo cui tale sistema si struttura. L'interesse teorico di questa proposta deriva dal fatto che essa permette di individuare ciò che facilita e ciò che ostacola il buon funzionamento e la regolazione del mercato, portando l'attenzione non sulle *performances* economiche, ma sulle condizioni strutturali che le rendono possibili.

2. IL PARADOSSO DELLA DIVISIONE DEL LAVORO E DELLA CONOSCENZA

Il problema che viene risolto dal sistema di auto-regolazione del mercato può essere rappresentato schematicamente come segue, secondo una lettura personale delle idee esposte da Hayek in *Individualism and Economic Order*, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*³, *New Studies of Philosophy, Politics, Economics and History of Ideas*⁴ e *Law, Legislation and Liberty*⁵.

Ogni agente economico mira a produrre qualcosa: un bene o un servizio. Per poterlo fare, egli necessita dei mezzi di produzione.



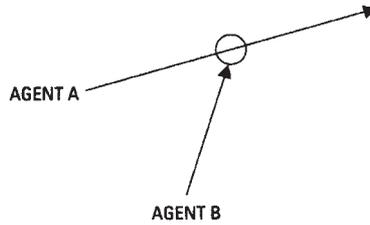
Egli può disporre dei mezzi di produzione solo se un altro agente economico si propone di produrli.

2. Ma, per Hayek, queste previsioni non potranno mai essere previsioni deterministiche. Esse saranno delle *pattern predictions* (previsioni qualitative, di comportamento o di tendenze). Si veda su questa questione, Ph. Nemo (1988), pp. 411-421.

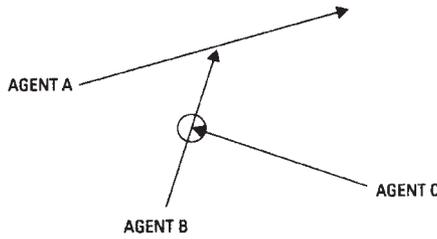
3. Trad. it. *Studi di filosofia, politica ed economia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998.

4. Trad. it. *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Armando, Roma 1988.

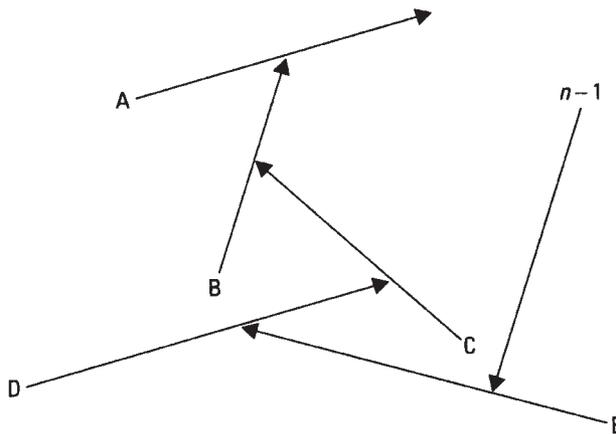
5. Trad. it. *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano 2000. Per i riferimenti precisi a questi vari testi di Hayek, si veda Ph. Nemo, (1988), pp. 189-218.



Evidentemente, anche questo secondo agente ha bisogno di mezzi di produzione ed egli può disporre solo se un terzo agente ha stabilito di produrli:



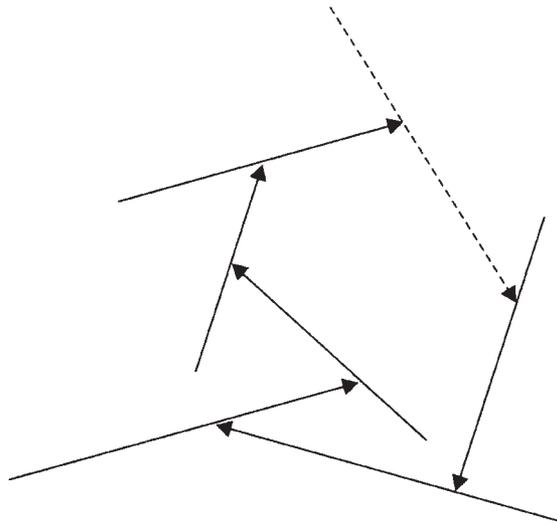
E così via. L'albero – come sottolineò Adam Smith nel celebre capitolo sulla divisione del lavoro – cresce molto rapidamente e, nella nostra economia tecnologizzata e globalizzata, raggiunge presto dimensioni enormi. Ecco la rappresentazione di un numero arbitrario di tappe di questa catena:



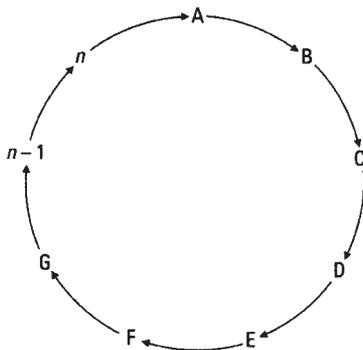
Ogni anello rappresenta una transazione, cioè un atto economico con cui un produttore acquista da un altro produttore (che lo vende) il mezzo di produzione di cui ha bisogno per produrre ciò che poi egli venderà ad un altro produttore ancora. Non ha qui importanza precisare il tipo di transazioni che vengono compiute; esse possono riguardare la produzione industriale, il commercio, un'operazione finanziaria o altro. Il punto cruciale è che, per agire economicamente, ognuno dipende da un agente situato "a monte", in grado di fornirgli i mezzi necessari, dei modi necessari, nel momento preciso in cui ne ha bisogno e nelle quantità appropriate. D'altra parte, l'atto di chi è a "monte" ha un senso economico solo se esiste "a valle" qualcuno che ha bisogno esattamente di ciò che viene prodotto, nel momento in cui viene prodotto e nelle quantità che sono prodotte.

Il problema è capire che cosa succede all'«inizio» della catena. Supponendo che A si rifornisce da B , B da C e così via, in che modo l'«ultimo» agente della catena si rifornisce dei mezzi che egli usa per rifornire il penultimo agente, e questi i successivi della catena fino ad A ? L'«ultimo» agente non può certo creare dal nulla i mezzi di cui ha bisogno. Se nessuno glieli fornisce, egli non potrà produrre, e bloccherà l'intero processo prima ancora di cominciare. La catena non potrà dunque esistere: gli sforzi degli agenti sono vani, la loro interazione caotica assomiglia a un "moto browniano", l'immagine del disordine; dal punto di vista economico, la divisione del lavoro e la produzione di qualsiasi tipo di bene risulta impossibile.

Quindi, perché l'«ultimo» agente n possa trovare a sua volta i mezzi di cui ha bisogno per compiere un atto economico, occorre che ciò di cui ha bisogno gli sia fornito dal... "primo" agente A :



Così il processo si «chiude» e può essere rappresentato da un cerchio:



I teorici dei sistemi hanno definito “causalità circolare” questa situazione, che è per l'appunto caratteristica di un “sistema”: un sistema è, per definizione, un insieme di elementi in cui ognuno di essi è al contempo causa ed effetto di tutti gli altri.

La riflessione teorica dovrà dunque valutare se e in che modo l'interazione degli agenti economici possa corrispondere a questo schema di principio e se e in che modo la concatenazione delle interdipendenze economiche possa effettivamente “chiudersi”. A causa della loro complessità, nelle grandi società che esulano dal piccolo gruppo in cui tutti gli agenti si conoscono, non vi può essere – come abbiamo detto – né pianificazione centrale, né concertazione tra gli agenti. In che modo dunque l’“ultimo” agente sa che ciò di cui ha bisogno per realizzare i suoi obiettivi produttivi gli sarà fornito proprio dal «primo» agente della catena? Grazie a quale miracolo la catena porta proprio a *questa* produzione, permettendo che il circuito si chiuda, in modo che *ciò di cui hanno bisogno gli uni come mezzo sia proprio ciò che gli altri si sono proposti di produrre* e che, quindi, si costituisca una catena di azioni complementari? In generale, come mostra la teoria sociologica degli “effetti perversi”, è lecito aspettarsi il contrario: quando qualcuno in un gruppo non organizzato compie un'azione e questa causa l'azione di qualcun altro e quest'ultima, a sua volta, quella di un terzo e così via, gli effetti di queste azioni seguono un percorso “a linea spezzata” che non si sa dove porterà, ma che è estremamente *improbabile* ritorni esattamente al suo punto di partenza.

Prima di tentare di spiegare come funziona il mercato, Hayek ci chiede dunque di prendere coscienza di ciò che appare, a tutti gli effetti, una sorta di “miracolo”. È estremamente improbabile che la struttura della produzione

e del consumo possa, senza concertazione, essere coerente – e tuttavia in larga misura lo è.

Una conclusione s'impone, ma bisogna ammettere che è assai strana. Siamo obbligati a riconoscere che, in un certo senso e malgrado tutto, gli agenti *conoscono* la struttura generale degli scambi, benché non ne abbiano alcuna *visione d'insieme*. Dunque, esiste una *particolare forma di conoscenza sociale*, una conoscenza dispersa nella società ma che incorpora, in qualche modo, un'informazione sull'organizzazione sociale in generale. Una conoscenza non "cartesiana", secondo la formula di Hayek, vale a dire non "chiarata e distinta", in parte forse anche incosciente, basata sia sulla dimensione "meta-cosciente" della mente (*strutture* di percezione e di azione, valori e norme) sia sull'esplicita razionalità calcolatrice dell'*homo œconomicus*; che si rivela comunque sufficiente a guidare l'azione degli agenti e a renderla efficace nella pratica, in modo tale che le azioni locali degli uni risultino più o meno coordinate rispetto a quelle di ognuno degli altri e a quelle della comunità economica nel suo insieme.

Sono il *diritto* e i *prezzi* a costituire questa forma di "conoscenza" paradossale, eppure reale.

3. IL DIRITTO E I PREZZI COME SISTEMI DI TRASMISSIONE D'INFORMAZIONE

Richiamiamo innanzitutto una caratteristica formale dei sistemi auto-organizzati, messa in evidenza tanto da Hayek quanto da Polanyi⁶. Questi autori sottolineano che, affinché sia possibile il miracolo della nascita di un ordine coerente a partire da iniziative essenzialmente indipendenti, policentriche o pluraliste, o – se si preferisce – affinché *policentrismo* e *ordine* possano effettivamente coniugarsi, sono indispensabili due requisiti. Occorrono infatti ugualmente:

1. il *pluralismo*, ossia la coesistenza di iniziative irriducibilmente libere e indipendenti;
2. un *mezzo di comunicazione*.

6. Anche Michael Polanyi (1989) ha tentato di descrivere i meccanismi all'opera negli ordini spontanei. Egli ha studiato i meccanismi costitutivi dell'ordine policentrico del mercato, ma anche – ed è la sua originalità rispetto ad Hayek – quelli che generano l'evoluzione della scienza così come gli ordini auto-organizzati della fisica. Il modello "meta-scientifico" dei sistemi auto-organizzati è stato esaminato più recentemente da Dupuy (1979) e da Dumouchel e Dupuy (1983).

Il pluralismo senza comunicazione porterebbe al disordine e all'anarchia; la comunicazione senza pluralismo significherebbe ridondanza, ripetizione e necrosi. La logica di un ordine policentrico, come quella della vita, secondo Henri Atlan, è di essere situato «tra il cristallo e il fumo», cioè a metà strada tra la struttura puramente ripetitiva del cristallo e quella totalmente differenziata del fumo⁷.

Nel caso dell'ordine spontaneo della ricerca scientifica analizzato da Michael Polanyi, ad esempio, l'elemento di pluralismo è costituito dalla libertà dello scienziato di svolgere le proprie ricerche secondo i filoni che ritiene potenzialmente fecondi, senza dover giustificare tali scelte di fronte a tutta la comunità scientifica e, men che mai, ad un'autorità gerarchica eventualmente preposta alla pianificazione globale della ricerca (l'opposto, secondo Polanyi, dell'esperienza di pianificazione della scienza sovietica, attuata dal ministro Lyssenko e conclusasi in un penoso fallimento); l'elemento di comunicazione sono i congressi e le riviste scientifiche, un mezzo di interazione grazie al quale ogni studioso può venire a conoscenza dei risultati ottenuti da tutti gli altri e con cui, arrivato il momento, deve tassativamente divulgare i propri. Analogamente, per Hayek, la libertà economica è solo un aspetto dell'ordine auto-organizzato del mercato. L'altro è la comunicazione operata mediante il duplice sistema del *diritto* e dei *prezzi*.

3.1 *Il diritto*

Il diritto – così come è stato definito sia dalla dottrina stoica del diritto naturale e dai giuristi romani, sia dai loro continuatori nell'ambito della scolastica e della *Common law*, o ancora da autori come Grotius, Pufendorf, Locke e Hume – è l'insieme delle regole che stabiliscono il confine tra il *mio* e il *tuo*, proteggendo la proprietà esclusiva di ciascuno.

Queste regole sono negative: sanciscono ciò che non si deve fare se non si vuole entrare in conflitto con altri; vietano ad ogni agente di invadere la proprietà altrui. Sono regole di interazione pacifica, che permettono ai membri del formicaio umano di interagire senza «pestarsi i piedi», senza scontrarsi né danneggiarsi e, se lo vogliono, di scambiarsi le rispettive proprietà senza liti né conflitti. Esse sono tanto più efficaci quanto più sono precise, cioè quanto meglio permettono di individuare i confini delle diverse proprietà (il diritto romano per primo elaborò gli strumenti astratti in grado di definire col necessario grado di precisione tecnica la proprietà privata), e quanto più sono pubbliche (quindi stabili e uguali per tutti). In tal modo, afferma

7. Si veda H. Atlan (1979).

Hayek, si ottiene il miglior «aggiustamento delle aspettative» (*matching of expectations*).

In questo senso, il diritto funziona come un sistema di comunicazione. Il *modus operandi* delle regole giuridiche è quello di trasmettere un'informazione su come interagire con gli altri. Commentando Locke, Hayek ha mostrato che la legge influenza il cittadino, non come una forza che agisce sulle sue emozioni e sulle sue paure (questa è piuttosto l'idea di Hobbes), ma come un'informazione che si appella alle sue facoltà *cognitive* (alla sua "ragione", per impiegare il vocabolario di Locke). L'essere razionale, capace di conoscere e seguire i dettami della ragione, usa la legge come *guida intellettuale* per evitare di trovarsi esposto alla coercizione altrui o a quella dello Stato. In questo modo, nel condurre i suoi affari e nel cooperare coi diversi partner, avrà sempre presenti i limiti della proprietà esclusiva propria e altrui, e non si troverà mai nella situazione di invadere una proprietà che non è la sua.

Va notato che, sebbene il diritto agisca da guida cognitiva nell'interazione sociale, la conoscenza che trasmette è però limitata o, come dice Hayek, "astratta". In una società di diritto, ognuno riconosce agli altri, in quanto soggetti di diritto, la legittimità del possesso e del libero uso delle loro proprietà esclusive e presuppone che gli altri riconoscano in cambio la sua. Ma questa forma di comunicazione non presuppone affatto che le persone che cooperano osservando tali regole si conoscano, se non in qualità di soggetti di diritto, vale dire come esseri astratti. Non è richiesto, ammesso che ciò sia possibile, che essi si conoscano personalmente, e ancora meno che condividano gli stessi gusti, le stesse preferenze o gli stessi progetti, che si sentano amici o legati da sentimenti di appartenenza ad una stessa famiglia o ad una stessa comunità. Hayek insiste sul fatto che, in quella che definisce una «grande società» (in contrapposizione ad una società in cui tutti si conoscono, una piccola comunità), la conoscenza del quadro astratto delle «regole di giusta condotta» è per l'appunto la *sola* conoscenza che abbiamo in comune con la maggior parte dei nostri interlocutori.

Di qui il paradosso di questa forma di comunicazione: essa è, in un certo senso, straordinariamente *povera* (e la vita umana sarebbe certo ben misera se essa fosse l'unico legame sociale di una comunità di individui); ma, proprio *in virtù di questa stessa povertà*, è in grado di estendersi su una scala enormemente più vasta di quella della piccola cerchia comunitaria in cui è possibile stringere relazioni dirette e sostanziali con gli altri. Così, anche se si può conoscere concretamente solo un altro membro del gruppo ristretto cui si appartiene, si può interagire in modo prevedibile e razionale con un estraneo se si è certi che condivide le nostre stesse regole di giusta condotta.

3.2 I prezzi

Il solo diritto, tuttavia, non sarebbe sufficiente per la cooperazione sociale. Una società potrebbe essere pacifica, senza per questo essere produttiva. Potrebbe mancare la conflittualità, ma anche la divisione del lavoro, ed ognuno, pur vivendo in armonia con i propri vicini, potrebbe essere limitato all'autoproduzione. Non è quello che accade nelle società sviluppate, fortemente produttive grazie ad una complessa divisione del lavoro: ognuno sa ciò che deve produrre per rispondere in modo preciso ai bisogni degli altri e trova sul mercato esattamente ciò di cui ha bisogno. È la prova che esiste un altro sistema di comunicazione, oltre al diritto, una guida dell'azione sociale che non dice semplicemente ciò che *non* bisogna fare se non si vogliono provocare conflitti, ma anche ciò che *bisogna* fare, *positivamente*, se si vuole che la cooperazione con gli altri risponda davvero ai reciproci bisogni di tutti. Questa guida positiva è il sistema dei prezzi.

In che modo i prezzi sono portatori di una tale informazione?

Ricordiamo innanzitutto che, secondo Shannon e Weaver⁸, in un sistema di comunicazione l'informazione si misura come la *quantità di incertezza che permette di eliminare*. Per esempio, una lettera dell'alfabeto contiene più informazione di un *tic* o di un *tac* del codice Morse perché è un simbolo che elimina l'incertezza relativa a 26 possibilità, mentre ognuno dei due simboli del codice Morse elimina un'incertezza relativa a due sole possibilità (è per questo che, per quanto un linguaggio binario possa accontentarsi di un canale tecnologicamente più grezzo, si tenderà, se possibile – era la *sfida* iniziale che avevano raccolto Shannon e Weaver, ingegneri alla Bell Telephon Company – a costruire canali più sofisticati, capaci di trasmettere segnali più complessi).

Abbiamo detto quanto sia *improbabile* che un agente economico decida di produrre proprio il bene necessario a un altro agente economico per realizzare i suoi scopi. Siamo appunto di fronte a un problema di informazione. Affinché la catena delle interazioni si chiuda, occorre trasmettere agli agenti economici un'informazione altamente improbabile, che elimina una grandissima incertezza. La questione sarà tanto più problematica, quanto più la catena da “chiudere” sarà lunga, quanto più la cooperazione si svolgerà su una scala più vasta. Ora, non si può che constatare che il mercato funziona. Ciò significa che l'informazione necessaria per eliminare la fondamentale

8. Shannon e Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, University of Illinois Press, Urbana, Chicago 1949 (trad. it. *La teoria matematica delle comunicazioni*, ETAS, Milano 1983).

incertezza di cui parliamo viene effettivamente creata e trasmessa: e ciò avviene grazie al *sistema dei prezzi*. Hayek propone la seguente spiegazione del fatto che i prezzi possono essere portatori di informazione.

In ogni transazione, egli afferma, il prezzo deriva da un arbitraggio: è il tasso a cui ognuno preferisce abbandonare ciò che possiede piuttosto che rinunciare ad acquisire ciò che possiedono altri. Questo arbitraggio dipende dai bisogni, dai desideri, dai progetti, dai piani di azione a breve e lungo termine dei due agenti implicati nello scambio, nonché dalle circostanze particolari dell'ambiente in cui i due si trovano – risorse, idee, fattori di produzione, configurazione istituzionale... Ogni arbitraggio *tiene conto di tutta questa informazione posseduta, a livello locale, da ogni agente*, «incorporandola», in un certo senso, nel prezzo che determinerà. Esso la incorpora “in un certo senso” poiché, per usare il vocabolario di Hayek, l'informazione viene “codificata”, trasformando, in particolare, tutti gli elementi “qualitativi” (il complesso di informazioni coscienti o intuitive possedute localmente da ogni agente) in elementi “quantitativi” (i prezzi).

D'altra parte, transazione dopo transazione, gli arbitraggi si susseguono, concatenandosi. Gli arbitraggi “a valle” dipendono dagli arbitraggi già effettuati “a monte”. Ogni agente *A* conosce il prezzo a cui *B* accetta di rifornirlo, ma questo prezzo dipende da un arbitraggio che ha precedentemente avuto luogo tra *B* e *C*. *C* ha accettato di concludere la transazione ad un certo prezzo con *B* solo perché aveva ottenuto i fattori della sua produzione ad un certo prezzo concordato con *D*, e così via. Ad ogni passaggio, informazioni localmente possedute dai vari agenti hanno determinato gli accordi che essi hanno stretto: le preferenze, i bisogni, i desideri, i progetti, le circostanze ambientali di *A* e di *B*, in precedenza quelle di *B* e di *C*, prima ancora quelle di *C* e di *D*, e così via, hanno giocato, di volta in volta, il loro ruolo. In questo modo, sostiene Hayek, la catena dei prezzi ha, a poco a poco, “incorporato” tutta l'informazione che all'inizio era essenzialmente dispersa. Il prezzo di ogni transazione *raccoglie l'informazione sulle circostanze delle transazioni precedenti* e costituisce esso stesso una *nuova informazione* sulle circostanze particolari che hanno spinto gli agenti coinvolti nella transazione a portarla a termine a quel prezzo. Questa nuova informazione si aggiunge alle vecchie in modo tale che, quando un prezzo viene fissato, *si trasmette informazione* e, al tempo stesso, *si accresce l'informazione trasmessa*.

Questa informazione, come quella trasmessa dal diritto, è senza dubbio incompleta. Essa non dice *direttamente* nulla in merito alle circostanze particolari conosciute da ogni agente “a monte” della catena, nel momento in cui ha proceduto agli arbitraggi costitutivi di ogni atto economico. Non si sa *perché*, in certi momenti, un bene sia più o meno offerto o richiesto e

dunque diventi più o meno caro; si sa solamente *che* è più o meno caro in virtù di tutto ciò che è successo a monte della catena. Questa informazione incompleta trasmessa dai prezzi costituisce tuttavia *esattamente ciò che l'agente successivo ha concretamente bisogno di sapere*. Questi ha bisogno di sapere se, acquistando determinati mezzi di produzione e vendendo un prodotto, otterrà un profitto – condizione, come vedremo, della sua permanenza nel circuito della cooperazione economica. I prezzi gli forniscono appunto tutta l'informazione necessaria in questo senso. Poco gli importano, per prendere la sua decisione microeconomica di acquistare o meno, di vendere o meno, le cause che hanno reso il bene più o meno caro. D'altra parte, quale che sia il suo interesse per i cambiamenti dell'ambiente e per lo stato d'animo dei suoi vari interlocutori, egli sarebbe presto sovrappaffato da tutte queste informazioni, anche ammesso che possa entrarne in possesso. La sua mente non è evidentemente abbastanza "grande" per riceverle e gestirle: egli ha infatti a che fare con una comunità di molte decine, centinaia, migliaia o milioni di agenti, i cui universi mentali, tanto numerosi e lontani gli uni dagli altri quanto le stelle dell'universo, rappresentano una somma di pensieri che sfugge totalmente alla capacità di discernimento e di memorizzazione di un'unica mente. Chi potrebbe pensare tutta la vita sociale di tutta una città, di tutta una regione, di tutta una nazione e, *a fortiori*, di tutti i Paesi e di tutti i continenti del mondo? All'agente interessa dunque solo sapere se il bene o servizio che gli viene proposto sul mercato sia più o meno caro di quanto è necessario per avere interesse a utilizzarlo per la sua produzione o per il suo consumo, o se un bene o un servizio si venda sul mercato ad un prezzo sufficientemente elevato per avere interesse a produrlo. È ciò che intende Hayek, quando dice che l'informazione trasmessa dai prezzi è "codificata".

D'altro canto, questa informazione "codificata", essenzialmente povera o astratta, è in senso stretto una vera e propria *conoscenza oggettiva della realtà*: se le circostanze particolari a monte della catena fossero state diverse, il bene sarebbe stato offerto, o si sarebbe potuto offrire, ad un altro prezzo. Che il prezzo di una materia prima aumenti perché le riserve naturali si esauriscono, perché si è verificata una rivoluzione politica nel Paese produttore e il nuovo potere nazionalizza la produzione, o perché i produttori si mettono d'accordo per aumentarlo, la conseguenza, alla fine della catena, è sempre la stessa: l'aumento del prezzo. Questa informazione è in sé sufficiente perché l'utilizzatore della materia prima reagisca in modo appropriato, ossia aumentando i propri prezzi, riducendo la propria produzione, cambiando materia prima o procedimento di fabbricazione o, persino, rinunciando a produrre questo o quel servizio, ecc.

3.3 *La soluzione al problema della complessità*

Questo duplice sistema di comunicazione (o, ancora secondo Hayek, di «telecomunicazione»), rappresentato dal diritto e dai prezzi – che condividono il medesimo paradosso di trasmettere un'informazione essenzialmente povera, astratta e codificata ma proprio per questo trasmissibile a lunga distanza – risolve il problema centrale di ogni comunità che voglia organizzare una divisione del lavoro su vasta scala: quello della complessità sociale.

Si può evocare l'immagine di un'isola circondata da un oceano. L'isola è l'agente economico, l'oceano la grande società. L'oceano è sconosciuto. Ma dall'isola si può vedere e toccare l'estremità di tante catene che, sott'acqua, collegano l'isola a migliaia o milioni di altre isole, gli altri agenti economici. Ogni agente, dalla propria isola, non vede nulla del percorso suboceanico delle catene, ma può avvertire la pressione esercitata in ogni istante su ciascuna di esse, pressione che varia continuamente in funzione degli avvenimenti che si verificano ovunque nel mondo. Egli è pertanto in comunicazione con tutte le altre isole e con tutti gli altri agenti economici. Una comunicazione, lo ribadiamo, paradossale, in quanto non si trasmette con la parola ed il contatto diretto; si tratta, però, di una comunicazione reale, che fa sì che l'ostacolo epistemologico della complessità sociale venga di fatto superato.

Questa frontiera della complessità avrebbe dovuto costituire un ostacolo insormontabile e definitivo, impedendo ogni estensione della divisione del lavoro al di là di gruppi sociali molto esigui. Si può invece constatare che l'umanità ha “inventato” (attraverso un'opera collettiva, anonima e che ha richiesto millenni) il rimedio che permette di abbattere questo ostacolo, attuando la cooperazione attraverso un'*interfaccia anonima*, grazie alla quale uomini *che non si conoscono* possono scambiare beni e servizi. Con la comparsa di forme via via più perfezionate di moneta, con la creazione di regole di diritto comuni, pubbliche e stabili che hanno permesso l'invenzione e poi il perfezionamento dello Stato e delle convenzioni internazionali, il rimedio è diventato sempre più efficace: la cooperazione economica si è potuta sviluppare su scala sempre più vasta, agenti sempre più distanti e sempre più numerosi sono stati messi nelle condizioni di poter interagire; il sistema delle transazioni si è fatto, insomma, sempre più raffinato ed efficiente.

4. LA CIBERNETICA DEL MERCATO

A questo punto, Hayek ha illustrato i vantaggi del sistema di mercato nel caso in cui esso funzioni: ma non ha ancora mostrato come arrivi effettivamente

a funzionare, vale a dire in che modo si possa “chiudere” il cerchio, o, se si preferisce, grazie a quale “cibernetica” il mercato possa *organizzarsi da solo e auto-regolarsi*. La tappa successiva del ragionamento consisterà dunque nel comprendere come la conoscenza codificata dell'ambiente, trasmessa dal doppio sistema di comunicazione del diritto e dei prezzi, basta all'agente per agire nell'oceano della complessità, in modo da *inserirsi* correttamente nell'ordine economico globale.

4.1 *La natura cognitiva del profitto*

Per immettersi nel circolo precedentemente descritto, è necessario e sufficiente che l'agente economico si sforzi di offrire beni o servizi tali per cui il prezzo dei fattori di produzione che gli sono necessari per produrli sia inferiore al prezzo a cui può sperare di vendere il prodotto finito. Vale a dire: è necessario e sufficiente che egli realizzi un *profitto*. Il profitto, infatti, è la differenza tra il prezzo di ciò che si vende e il prezzo di ciò che si acquista. La prospettiva di realizzare o meno un profitto indicherà dunque ad ogni agente se può o meno collocarsi tra i due mercati, “a monte” e “a valle”, con cui deve confrontarsi. Se vuole realizzare un profitto, dovrà *scegliere di produrre ciò che si vende più caro, utilizzando i mezzi meno costosi*. Sappiamo che i vari arbitraggi realizzati lungo la catena dei prezzi fanno sì che siano meno cari i beni meno rari e richiesti e che siano più cari i beni più rari e richiesti. Il fatto che l'agente realizzi un profitto dimostra quindi che, a valle, è riuscito a soddisfare al meglio i bisogni che in quel momento erano insoddisfatti e, a monte, che ha impiegato i mezzi più abbondanti in quel momento, il cui uso da parte sua priverà meno gli altri loro potenziali utilizzatori. È cercando di massimizzare il profitto che l'agente acquisisce la possibilità di soddisfare al meglio chi interagisce con lui, sia a monte sia a valle della catena. L'allocazione delle risorse – e, di conseguenza, anche la produttività globale dell'economia – verrà in questo modo ottimizzata.

Il senso del profitto è dunque essenzialmente cognitivo e “cibernetico”. Analizzando il profitto, bisogna astenersi da ogni considerazione di carattere psicologico. L'agente che, guidato dal mercato, si sforzerà di realizzare un profitto, dovrà analizzare tutte le possibilità di cui dispone: da una parte, le proprie capacità, le proprie risorse ed i fattori di produzione disponibili sul mercato a monte, dall'altra i beni e i servizi vendibili sul mercato a valle. Il calcolo microeconomico gli mostrerà che se produce con determinati fattori di produzione, secondo determinate tecniche e determinati metodi, sarà in grado, affrontando un certo costo, di offrire un bene o un servizio da vendere a un certo prezzo. Se il saldo è positivo, potrà decidere di produrre quel bene

sulla base di quei fattori; altrimenti dovrà riconsiderare la combinazione scelta, cercare di produrre un'altra cosa che si vende ad un prezzo più elevato o cercare di produrre lo stesso bene ad un costo minore, sostituendo alcune materie prime, alcuni fattori di produzione, alcuni metodi o alcune tecnologie con altre, fino a trovare una combinazione favorevole.

Il comportamento microeconomico di ottimizzazione realizzerà, quindi, un *adattamento dei singoli agenti al sistema globale* e un reciproco *adattamento del sistema globale ai comportamenti dei singoli agenti*.

4.2 *L'adattamento degli agenti individuali al sistema globale*

Generalmente l'agente non controlla né i prezzi a cui compra, né quelli a cui vende. I prezzi sono per lui un dato esterno. Di conseguenza,

1. *acquistando* liberamente determinati mezzi di produzione, l'agente si *adatta all'attività degli altri agenti*. Infatti, i prezzi a cui accetta di acquistare riflettono o esprimono, in forma codificata, lo stato della struttura di produzione che, a monte, permette di proporre quei beni a quel prezzo. Nell'acquistare, l'agente compie quindi un atto che, per definizione, si conforma a tutti gli arbitraggi compiuti a monte, un atto compatibile con l'intero complesso di risorse, metodi, preferenze, desideri, bisogni e progetti degli altri agenti. E poiché in un cerchio ciò che è a monte di un punto è l'intero cerchio, egli si adatta, in questo senso, a tutti gli altri agenti.
2. D'altra parte, dal momento che l'agente *vende* ad un certo prezzo, si adatta per ciò stesso anche a tutto il mercato a valle, costituito dai suoi clienti. Infatti, sono proprio i desideri, i bisogni, i progetti, le risorse di questi ultimi che fanno sì che vi sia una certa domanda di quel bene a quel prezzo. Essi hanno acquistato solo perché potevano e volevano acquistare. Anche da questo punto di vista, l'agente che riesce a vendere la propria produzione mostra di essersi adattato alla situazione di tutti gli agenti economici presenti *a valle* nel cerchio e dunque, ancora una volta, alla situazione di *tutto* il cerchio.

Così, in entrambi i casi, a monte come a valle, la decisione microeconomica da parte dell'agente di confezionare un dato prodotto da vendere a un determinato prezzo con determinati mezzi di produzione acquistati a un determinato prezzo deriva dal fatto, ed esprime il fatto, che la sua attività si è adattata a quella di *tutti* gli altri agenti economici. La sua decisione è in armonia con le decisioni di tutti altri agenti – purché non vi siano stati, in alcun punto della catena, né coercizione, né frode, né inganno, né violenza.

È vero che l'agente che ha acquistato alcuni mezzi di produzione e venduto i propri prodotti ai prezzi di mercato avrà forse dovuto fare molti sforzi per adattarsi sia a monte sia a valle del mercato. Avrà forse dovuto cercare per molto tempo quali erano i prodotti che si vendevano meglio e quali i mezzi meno costosi. Avrà forse dovuto spendere enormi risorse in termini di ingegnosità e di lavoro. In alcuni casi, sarà forse stato costretto a rinunciare ad una produzione che voleva realizzare, ad un procedimento semplice e a relazioni commerciali con partner abituali che apprezzava. Per trovare fornitori e clienti, avrà dovuto variare le quantità di fattori di produzione acquistati e di prodotti offerti, e migliorare i propri metodi. Avrà forse dovuto innovare in un senso ancora più radicale, introducendo cambiamenti qualitativi e non solo quantitativi, nella propria attività. Infatti, prevedendo che, in un dato momento e in un dato luogo, è possibile, a certi prezzi, comprare certi beni e venderne altri, egli sarà magari arrivato alla conclusione che i profitti dipenderanno dal lancio di una nuova produzione, la cui idea è suggerita proprio dai dati del mercato e dalla circostanza in cui egli si trova. Di fronte a tale circostanza, vale a dire alle opportunità del mercato in quel tempo e in quel luogo, sarà in grado di realizzare una vera invenzione: sarà in grado di "scoprire" *quali risorse*, precedentemente ignorate e rimaste immobili e inutilizzate, *possano diventare dei beni economici*, tenuto conto del prezzo a cui possono essere messe in movimento e dato il prezzo a cui si può sperare di vendere ciò che si produrrà utilizzandole. Tra queste risorse vi sono, in particolare, la sua ingegnosità, il suo talento e le sue capacità personali (qualità che, in ogni uomo, hanno molte sfaccettature, ma delle quali solo una è generalmente sfruttata). Esistono, inoltre, risorse naturali inutilizzate, capitale inutilizzato, scorte sotto-utilizzate, e così via. Ciò che spinge l'agente a prendere la decisione imprenditoriale di immettere nuove risorse nel circuito economico è il fatto che egli è presente sul campo; dispone, a livello locale, di un'informazione specifica sulle varie risorse e il calcolo microeconomico gli mostra che ha interesse a utilizzarle, dati i prezzi di mercato esistenti. In questo modo, il mercato non insegna agli agenti solamente quali beni siano vendibili, a quale prezzo e in quali quantità, ma anche *quali risorse possano diventare dei beni*. È in tal senso che Hayek dice che il mercato è un «procedimento di scoperta» (*discovery procedure*), aggiungendo che tutti i progressi economici sono stati compiuti in virtù di questo tipo di scoperte⁹.

9. La teoria hayekiana del mercato come procedimento di scoperta permette di prescindere, almeno in parte, dall'ipotesi psicologica di Schumpeter, secondo cui esisterebbero alcuni uomini speciali, gli "imprenditori", che sarebbero particolarmente capaci di innovare, mentre gli altri sarebbero capaci solo di comportamenti abitudinari. Per Hayek, tutti gli uomini – o

Riassumendo: se si adegua sia “a monte” che “a valle” a quei dati esterni che sono i prezzi di mercato, allo scopo di realizzare un profitto e di ottenere dunque una posizione sostenibile nel circuito economico, l’agente – per quanto a prezzo di sforzi faticosi e costosi anche in termini umani – si coordina, senza conflitto, né coercizione, con il lavoro, le preferenze e i progetti di tutti gli altri agenti, conosciuti o sconosciuti, della grande società.

4.3 *La retroazione del locale sul globale*

Ma l’adattamento non è a senso unico. Se è vero che l’agente locale deve adattarsi al mercato globale perché i prezzi gli sono imposti dall’esterno, Hayek sottolinea che, viceversa, anche l’intero sistema globale si adatta, sempre tramite lo stesso sistema di comunicazione, alle decisioni e alle scelte degli agenti locali.

Infatti, quando l’agente acquista dei mezzi di produzione e vende ciò che produce, agisce sul sistema nel suo insieme: *acquistando* egli incide sui prezzi, in questo caso nel senso di un *aumento*, poiché preleva un prodotto che diventerà così più scarso. L’atto di acquisto genera un’«onda» lungo la catena dei prezzi che si propagherà a poco a poco fino ad investire l’intero sistema e a modificarlo (infatti alcuni agenti incorporeranno questo aumento nel loro prezzo di vendita, o cesseranno di comprare, oppure cambieranno i propri metodi, le proprie tecniche, ecc.). Alla fine della catena, tutto il sistema avrà perciò “regolato” sulle conseguenze della decisione del primo agente. Viceversa, vendendo il proprio prodotto al prezzo di mercato, quello stesso agente inciderà sui prezzi nel senso di una *diminuzione*, in quanto renderà

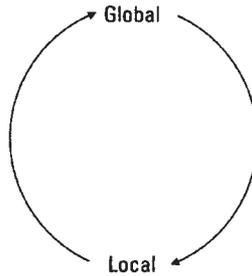
la maggior parte di essi – sono in grado di essere “imprenditori”: per questo basta e avanza che si trovino in un’economia veramente libera (quella che Hayek chiama “catallassi”) e che ne accettino le regole. Tutti gli uomini, infatti, sono depositari di un’informazione particolare, quella del loro ambiente locale, e di una mente singolare, la loro, che si è specializzata in determinate conoscenze e attitudini; se il mercato è libero, possono essere tutti portati, al momento opportuno e tramite il calcolo microeconomico, ad utilizzare e valorizzare risorse fino ad allora non sfruttate, ossia le risorse non pubbliche e non comuni di cui sono depositari. Essi saranno “imprenditori” nel senso schumpeteriano, perché saranno «scopritori» nel senso hayekiano. Si potrà dire che le due teorie non si escludono reciprocamente. In uno stesso contesto di mercato, uno spirito «imprenditoriale» sfrutterà meglio la situazione rispetto a uno spirito “abitudinario”, il che dimostra l’importanza della psicologia e dei valori morali. Ma si può pensare che non esista simmetria tra le due fonti di innovazione. Ponendo il problema dell’innovazione economica sul piano delle istituzioni sociali piuttosto che su quello della psicologia individuale, Hayek lo chiarisce in modo esemplare. Un imprenditore schumpeteriano non può nulla se non esiste la libertà economica richiesta da Hayek. Uno scopritore hayekiano può già molto per migliorare la produttività dell’economia, anche se non ha il “genio per gli affari” che Schumpeter riconosce all’imprenditore.

un determinato prodotto più abbondante. Anche in questo caso, egli sarà all'origine di un'«onda» destinata ad investire tutto il sistema per modificarlo in senso opposto. Esiste quindi, nel complesso, un *mutuo adattamento degli atti dell'agente a quelli di tutti gli altri agenti*.

1. *L'agente si adatta al mercato* comprando e vendendo ai prezzi di mercato;
2. *Il mercato si adatta all'agente* incorporando nella catena dei prezzi la conseguenza delle sue scelte e delle sue decisioni.

4.4 Causalità circolare

Il mercato che abbiamo appena descritto presenta aspetti ben noti ai teorici dei sistemi auto-organizzati. Esso è “chiuso” e ha una struttura di “causalità circolare”.



Le decisioni di acquisto e di vendita prese a livello *locale* producono, a poco a poco, un certo ordine *globale* – la struttura dei prezzi relativi – e questo stesso ordine *globale* è causa di alcune decisioni prese a livello *locale* – la decisione di acquistare un determinato fattore di produzione per vendere un determinato prodotto. Il “locale” agisce sul “globale” e il “globale” sul «locale»; ognuno dei due è al contempo causa ed effetto dell'altro.

Il sistema è in equilibrio quando l'azione della componente locale porta proprio a *questo* stato di ordine globale che ha come effetto quello di rendere possibile, di ritorno, la ripetizione di *questa* azione dell'agente locale. Questa azione è definita dai teorici dei sistemi auto-organizzati un *punto fisso* del sistema¹⁰.

10. Si veda J.-P. Dupuy, *op. cit.*, pp. 135-138. Un esempio di “punti fissi” di un sistema auto-organizzato (nella fattispecie un sistema fisico) è costituito dalla nota fondamentale e dalle armoniche di una corda di uno strumento musicale. Le onde di queste lunghezze sono amplificate e continuamente “confermate” dal riverbero dell'onda ad ogni estremità della corda, mentre le molte altre onde create dal tocco iniziale della corda da parte del musicista si sono rapidamente annullate tra loro e dissipate.

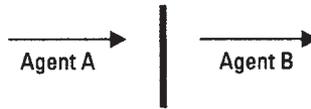
4.5 *L'auto-organizzazione: l'enigma della "mano invisibile" finalmente svelato*

Otteniamo così la soluzione definitiva del paradosso della «mano invisibile» di Adam Smith. Si può e si deve effettivamente dire che il sistema dell'economia di mercato funziona «da solo». È così perché gli agenti adattano i loro atti gli uni agli altri, da un capo all'altro dell'oceano della grande società, senza che alcun agente pianificatore debba coordinare le loro azioni. La coordinazione non si realizza a livello centrale o attraverso istruzioni gerarchiche, e nemmeno secondo la favola – tanto derisa da Marx e dai marxisti – di una qualche armonia prestabilita, bensì attraverso le libere azioni e le decisioni degli agenti, guidati dal duplice sistema di comunicazione del diritto e dei prezzi. L'armonia esiste, ma non è prestabilita: essa *si crea* e *si ricrea* di continuo e in tempo reale.

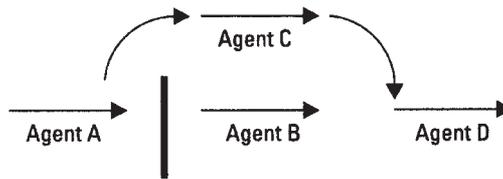
Il sistema di mercato funziona dunque realmente «da solo». I pezzi si muovono sulla scacchiera guidati non da una mano visibile, ma dalla mano invisibile di un'informazione che circola continuamente, e che, pur se codificata, è sufficiente all'agente per sapere ciò che deve fare e ciò che non deve fare, se vuole restare coordinato con gli altri. Gli basterà cessare di produrre con il mezzo che è divenuto più caro o cessare di produrre ciò che si vende a minor prezzo. Ciascuno, seguendo razionalmente gli «indicatori» dei prezzi e manovrando le «leve» delle scelte individuali di consumo e di produzione, si muoverà all'interno del sistema in modo tale che tutto ciò che fa l'uno corrisponderà alle azioni degli altri, senza che l'attività dell'alveare umano rischi di degenerare in un «moto browniano» disordinato, o di rimanerci troppo a lungo.

4.6 *La correzione dei disequilibri*

I segnali ricevuti (i prezzi a cui ci si deve adattare) e inviati (acquisti e vendite) permettono una *regolazione permanente* del sistema del mercato: è questo l'ultimo aspetto della cibernetica del mercato che chiariremo ora. Nel sistema, le perturbazioni sono sempre presenti. Hayek ne redige una lista: scoperta o esaurimento di risorse naturali, invenzioni di nuove tecniche e di nuovi metodi, cambiamento dei bisogni e delle preferenze dei consumatori, variazioni dell'offerta dei fattori di produzione, dell'offerta di lavoro o di quella di capitale, perturbazioni monetarie, e così via. In questi casi, la catena «si spezza» in corrispondenza di uno o più anelli:



L'agente *A* non vuole più vendere al prezzo di prima, oppure l'agente *B* non giudica più conveniente acquistare al nuovo prezzo che deriva (direttamente o, più spesso, indirettamente) dalla perturbazione. Ma tale "disordine" o "disequilibrio" può essere "corretto", il circuito ristabilito e la circolarità ripristinata. Rifacendosi ancora alla terminologia della teoria dei sistemi, Hayek definisce questa reazione equilibrante un "feed-back negativo". Si tratta di un cambiamento nel comportamento degli agenti che, di fronte ad uno stato sfavorevole del sistema, reagiscono inviando un nuovo *input* capace di sopprimere l'*output* indesiderabile (questo l'esatto significato dell'espressione "feed-back negativo"). L'agente cambierà fornitura, prezzo o procedimento tecnico, assumerà o licenzierà personale, farà variare la quantità di beni acquistati o venduti, venderà o acquisterà attività finanziarie, cambierà datore di lavoro, ecc. Un altro, sempre ponendo in essere la "procedura di scoperta" evocata più sopra, attuerà una svolta più radicale, realizzando un cambiamento non quantitativo, ma qualitativo della propria attività, con la scelta di una produzione completamente diversa, a partire da mezzi del tutto differenti. Così gli uni e gli altri, nel momento in cui ritorneranno a realizzare profitti grazie a questi adattamenti, saranno di nuovo in grado di inserirsi nel circuito, poiché avranno trovato un'altra "strada" per aggirare l'ostacolo e ritornare in pista:



CONCLUSIONE. IL RUOLO DELLE STRUTTURE E DELLE ISTITUZIONI

Il processo di *correzione dei disequilibri* e di *preservazione della chiusura auto-organizzativa del sistema* presuppone, però, per poter funzionare, che nulla venga ad intralciare i meccanismi in gioco – ed è per questo che l'analisi di Hayek affronta la questione delle *strutture* e delle *istituzioni*. Affinché la cibernetica del mercato descritta sopra possa funzionare, alcune condizioni

strutturali devono essere soddisfatte. È necessario, per ragioni specificatamente ed esclusivamente “sistemiche”, che tutte le libertà formali e le garanzie del diritto siano rispettate. Le due facce della struttura del mercato, diritti e prezzi, sono infatti tanto inseparabili quanto la vallata e la montagna. *I prezzi esprimono un’informazione che emerge esclusivamente da scambi effettuati secondo regole ben determinate del diritto.*

Gli arbitraggi che esprimono i prezzi hanno infatti un significato razionale solo se la persona che li effettua ha il completo controllo della sua proprietà, se è completamente libera di usarla come vuole e se, a tutti gli effetti, può disporne in modo diverso da come fa. Così il solo fatto che ne abbia fatto *questo* uso corrisponde per lui ad un’ottimizzazione. L’informazione costituita dagli arbitraggi può a sua volta trasmettersi solo se, ad ogni tappa della catena, gli agenti possono reagire in modo appropriato alle perturbazioni con un *feedback* positivo o negativo, che rafforzerà o riallacererà la catena in un altro modo, producendo nuova informazione, punto di partenza di un’“onda” destinata ad investire tutto il sistema e ad assicurare in ogni istante l’adattamento reciproco degli agenti e dell’economia. Se l’agente non è libero, il prezzo a cui venderà o acquisterà non incorporerà alcuna informazione sulla sua situazione oggettiva. Occorre, pertanto, che gli agenti siano assolutamente *liberi*, cioè non siano costretti se non a rispettare la proprietà altrui e i contratti stipulati e, come tali, siano *pronti per ogni nuova combinazione microeconomica che potrebbe essere più adatta nella nuova circostanza*: cambiamenti di prezzo, scelta di nuovi partner commerciali, di datori di lavoro, di lavoratori, di attività, di impianti, di tecnologie, ecc. Come abbiamo visto, infatti, un sistema di informazione può *informare* solo nella misura in cui i segnali che trasmette possono *variare*.

Ogni fissazione statalista dei prezzi, ogni “solidarietà” corporativa, ogni manipolazione interventista dei risultati del mercato – indipendentemente da tutto ciò che se ne può dire in termini di legittimità o di opportunità – vanno invece interpretate come *un ostacolo alla trasmissione dell’informazione*, alla circolazione in tempo reale dell’informazione rilevante e quindi all’adattamento reciproco degli agenti economici al sistema e del sistema agli agenti, così come alla divisione ottimale del lavoro. Un ostacolo, insomma, a tutte le principali condizioni costitutive dell’efficienza economica. La proprietà strutturale fondamentale della cibernetica del mercato descritta da Hayek è di permettere l’impiego coerente dell’informazione posseduta da milioni di agenti economici irrimediabilmente separati e, di conseguenza, la moltiplicazione della conoscenza utilizzata dall’umanità nel suo complesso¹¹.

11. Le istituzioni che permettono il mercato condividono questo aspetto con tutte le altre istituzioni liberali, quelle che governano la libera espressione delle opinioni nella democrazia,

Secondo Hayek, solo questo moltiplicatore della conoscenza umana è in grado di spiegare il fatto che negli ultimi due secoli, periodo in cui si è generalizzato il modello delle democrazie liberali e si è effettivamente sviluppato un mercato a livello mondiale, si sia avuta, pur con capacità intellettuali della specie e risorse naturali ambientali invariate, una produttività tanto superiore rispetto al passato.

Questa performance ha rischiato di essere compromessa dalle reazioni, tanto di “destra”, quanto di “sinistra” all’instaurazione delle democrazie liberali. Gli ostacoli al mercato – di qualunque tipo siano e quand’anche alcuni di essi possano avere giustificazioni non economiche – hanno costituito essenzialmente dei freni all’aumento della produttività e del benessere, in quanto sono stati delle *opacizzazioni del sistema di trasmissione dell’informazione e di guida cognitiva della divisione del lavoro, nel complesso universo della grande società*. Il controllo politico dell’economia è, per definizione, un errore epistemologico che ha sempre un costo.

la libertà degli scienziati e degli intellettuali, la libertà di stampa e così via. Il fondamento di tutte queste libertà non è morale (la “tolleranza”), ma gnoseologico: la loro ragion d’essere è permettere l’aumento della conoscenza grazie alla cooperazione sociale e, più precisamente, di rimediare alla inevitabile limitatezza della conoscenza posseduta da un solo uomo o da un piccolo gruppo di uomini. «La convinzione centrale, da cui si può affermare derivino tutti i postulati liberali, è quella per cui la soluzione migliore dei problemi sociali è da attendersi, piuttosto che dall’applicazione di quel dato sapere di un certo individuo, da un processo interpersonale di scambio delle opinioni, da cui emergerà un sapere migliore» (Hayek 1978, p. 148; trad. it. p. 164). Le nostre moderne istituzioni occidentali di libertà non hanno altro senso che quello di favorire questo processo: «Il classico argomento a favore della tolleranza formulato da John Milton e da John Locke, e riaffermato da John Stuart Mill e Walter Bagehot, è ovviamente basato sul riconoscimento di questa nostra ignoranza. [...] Sebbene non ne siamo coscienti, tutte le istituzioni della libertà sono adattamenti al fatto fondamentale dell’ignoranza; adattamenti per poter affrontare occasioni e probabilità, non certezze», Hayek *The Constitution of Liberty*, Routledge and Kegan, Londra 1960, pp. 30-31 (trad. it. *La società libera*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 111).

BIBLIOGRAFIA

- Atlan Henri, *Entre le cristal et la fumée*, Parigi, Le Seuil, 1979 (trad. it. *Tra il cristallo e il fumo: saggio sull'organizzazione del vivente*, Hopefulmonster, Firenze 1987).
- Dumouchel Paul e Dupuy Jean-Pierre (a cura di), *L'auto-organisation, de la physique au politique*, Le Seuil, Parigi 1983.
- Dupuy Jean-Pierre, *Ordres et Désordres*, Le Seuil, Parigi 1983.
- Hayek Friedrich August, *The Constitution of Liberty*, Routledge and Kegan, Londra 1960 (trad. it. *La società libera*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011).
- *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*, Routledge and Kegan, Londra 1978 (trad. it. *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Armando, Roma 1988).
- Nemo Philippe, *La société de droit selon F.A. Hayek*, Presses Universitaires de France, Parigi 1988.
- Polanyi Michael, *The Logic of Liberty*, Routledge e Kegan, Londra 1951 (trad. it. *La logica della libertà*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002).

JEAN PETITOT

Modelli formali della “mano invisibile”: da Hayek alla teoria evoluzionistica dei giochi

1. IL CONTRASTO TRA MODERNITÀ E CONSERVATORISMO NEL PENSIERO DI HAYEK

1.1 *Scienza e tradizione in Hayek*

La critica hayekiana al razionalismo costruttivista in politica rivela un'evidente contrapposizione tra:

- a) una grande lungimiranza a proposito di un nuovo tipo di scienze, ossia le scienze evoluzioniste delle organizzazioni complesse e le scienze cognitive;
- b) la difesa – in materia di senso comune e di regole di condotta – di un tradizionalismo conservatore pre-scientifico, se non addirittura anti-scientifico.

Tale ambiguità presente in Hayek, diviso tra avanguardismo scientifico e conservatorismo culturale, è stata spesso sottolineata e additata come una sorta di peccato reazionario che finirebbe per compromettere la sua difesa e la sua esaltazione del liberalismo.

1.2 *Verso una scienza del senso comune*

Nel mio intervento *Vers des Lumières hayékiennes* al convegno di Cerisy organizzato, nel 1999, da Alain Leroux e Robert Nadeau per commemorare il centenario della nascita di Hayek, ho tentato di affrancare il pensiero di questo autore da tale limite e di giustificare razionalmente l'apparente conservatorismo del suo liberalismo. L'idea centrale che ho sviluppato era che alcuni recenti sviluppi nel campo delle scienze cambiano completamente i dati del problema, permettendo di giustificare il conservatorismo (b) proprio sulla base dell'evoluzione scientifica (a). Ho sostenuto che le tradizioni e le regole del senso comune sono il risultato di un'evoluzione culturale assimilabile, come ogni evoluzione, ad un apprendimento collettivo capace di selezio-

nare strategie che, anche se non ottimali, sono in ogni caso estremamente efficienti e di fatto impossibili da inventare per una mente pianificatrice, a prescindere dalle sue risorse cognitive. Gestire la complessità dei processi evolutivisti permette di generare, grazie alla sintesi computazionale (ossia alle simulazioni informatiche), evoluzioni culturali virtuali e quindi di arricchire sperimentalmente il campo delle strategie fondate sul senso comune.

1.3 *La possibilità contemporanea di una critica e di un superamento del costruttivismo razionalista da un punto di vista scientifico*

Lo sviluppo di quelle che si potrebbero chiamare «scienze del senso comune» è fondamentale per il liberalismo auto-organizzatore, in quanto permette di criticare, non solo filosoficamente ma anche scientificamente, alcuni aspetti negativi del razionalismo costruttivista classico. Hayek criticava il costruttivismo perché esso assumeva:

che soltanto ciò che è razionalmente giustificabile, soltanto ciò che è dimostrabile con esperimenti basati su osservazioni, soltanto ciò che si può sperimentare, soltanto ciò che può venire controllato, merita fede; [...] e che tutto il resto deve essere respinto. [...] Le tradizioni morali che [...] certamente non possono essere giustificate in questi modi [...] non sono meritevoli di essere sostenute¹.

Tutto cambia, però, se si può mostrare che alcune regole tradizionali sono in realtà giustificabili grazie a nuovi metodi (modelli e sintesi computazionale) in grado di “dimostrarne” la fondatezza.

Esistono due tipi molto diversi di conoscenza: le conoscenze pratiche e le conoscenze scientifiche. È il primo tipo di conoscenze che entra in gioco nella cognizione distribuita degli agenti a razionalità limitata e situata. Tuttavia, uno degli aspetti più interessanti delle scienze contemporanee riguarda proprio lo sviluppo di conoscenze scientifiche concernando le conoscenze pratiche. Esistono ormai (anche se per il momento il loro sviluppo è soltanto parziale) modelli matematici, sintesi computazionali e un metodo sperimentale per le scienze del senso comune. Si può dunque pensare di integrare queste tesi nella teoria di una razionalità naturalistica ampliata e unificata, che superi il conflitto con le scienze nomologiche classiche.

La possibilità di riprendere, su basi scientifiche del tutto nuove, la giustificazione hayekiana delle istituzioni liberali non è affatto scontata da un punto di vista epistemologico, poiché, per lo stesso Hayek, tali istituzioni

1. Hayek 1988, trad. it. p. 112.

emergono proprio dalla nostra ignoranza dei meccanismi sociali e dalla nostra incapacità di spiegarli. Eppure, alcuni limiti della nostra conoscenza si possono ormai spiegare scientificamente. Esistono già numerosi esempi di situazioni di questo tipo, come, in ambito fisico-chimico, l'impossibilità di prevedere l'evoluzione di sistemi deterministici ma caotici.

1.4 *Hayek e Kant*

Mi pare che la migliore interpretazione filosofica di Hayek sia un'interpretazione critica in senso kantiano. La critica del razionalismo costruttivista del filosofo austriaco, in ambito politico, giuridico e morale, è infatti molto simile a quella rivolta da Kant alla razionalità metafisica. Essa deriva da un razionalismo critico basato sulla tesi di un'*autolimitazione* della ragione, che a sua volta dipende dalla *finitudine* costitutiva dell'intelletto umano. Il razionalismo costruttivista va stigmatizzato in quanto razionalismo *incondiviso* che, invece di trarre la propria efficacia operativa dalla propria autolimitazione, rimane vittima della «presunzione fatale» di una completa onniscienza. Il costruttivismo pianificatore nega la complessità organizzativa ed elimina l'intelligenza collettiva che emerge dall'evoluzione storica. A causa dell'irriducibilità della complessità endogena dei sistemi organizzati, la pianificazione e la previsione sono nocive non solo in pratica ma anche in teoria: non appena cessano di essere regolatrici e diventano normative e determinanti, fanno regredire la complessità interna e degenerare le dinamiche auto-organizzative, paralizzando così la mano invisibile.

Le strutture di organizzazione collettiva complesse non possono venir sintetizzate in un'unica intelligenza individuale. È cognitivamente impossibile possedere una conoscenza completa delle cause e degli effetti delle diverse azioni che hanno luogo nella società; l'informazione relativa sarebbe talmente enorme da risultare del tutto ingestibile da parte degli agenti. A causa della complessità delle interazioni tra gli agenti e del carattere distribuito delle loro conoscenze, non si può andare oltre la semplice coordinazione coerente di azioni non pianificate.

1.5 *L'evoluzione culturale come apprendimento collettivo*

Dal punto di vista cognitivo (sia individuale sia sociale), le regole di percezione e di condotta, le convenzioni e le norme sociali hanno un'origine evolutivista. Questi *modelli* di azione sono il risultato di una selezione culturale – dunque, ripetiamolo, di un apprendimento storico collettivo – che funziona come un processo concorrenziale che ha avvantaggiato i gruppi che

li hanno adottati. Essi permettono di agire senza dover ogni volta richiamare tutte le esperienze che rendono possibile l'azione. Lo stesso senso comune è un insieme di conoscenze tacite e di schemi pratici che permettono di agire e fare previsioni nell'ambiente in cui ci troviamo, riconducendolo a *stereotipi* e situazioni *generiche* valide solo in linea di massima (per *default*), in modo da non essere sommersi dall'enorme flusso di informazioni irrilevanti dovute alla sua complessità. Per questo Hayek non vede le norme del senso comune come dei vincoli, ma anzi come strumenti di grande valore cognitivo e pratico. Le tradizioni sono "conoscenze incorporate" di matrice "flogenetica" (nel senso dell'evoluzione culturale) ed è di conseguenza del tutto razionale (nel senso di una razionalità limitata) conformarvisi «ontogeneticamente».

2. L'ESEMPIO DEI GIOCHI EVOLUZIONISTICI

Vorrei ora considerare un esempio tratto da un campo attualmente in pieno sviluppo: quello della teoria evoluzionistica dei giochi. Dopo i pionieristici lavori di Robert Axelrod, si è lavorato molto sui sistemi adattativi complessi di tipo «sociale», di cui è possibile analizzare i meccanismi soggiacenti. Un esempio tipico (e non troppo difficile da presentare) è quello *del dilemma del prigioniero reiterato* (*Iterated Prisoner's Dilemma*, IPD). Se ne può trovare un'eccellente presentazione sintetica nel numero speciale della rivista *Pour la Science*, dedicato alle *Mathématiques sociales* del luglio 1999, in cui Jean-Paul Delahaye (Università di Lille) riassume alcuni risultati nella scia dei lavori di R. Axelrod, W. Poundstone, M. Nowak e K. Sigmund. Utilizziamo questo esempio a titolo illustrativo, cercando di evitare il più possibile i tecnicismi.

2.1 Il dilemma del prigioniero

Il dilemma del prigioniero è un gioco concepito per modellizzare il concetto di cooperazione. Si considerano due giocatori *A* e *B* e, per ogni giocatore, due possibili comportamenti: la defezione o tradimento (*d*) e la cooperazione (*c*). Il gioco è definito da una matrice che indica i guadagni o le perdite (*payoff*) dei giocatori per ognuna delle 4 possibilità (c_A, c_B): *A* gioca c_A e *B* gioca c_B , dove sia c_A sia c_B possono essere *c* o *d*. Usiamo i termini inglesi per queste quattro possibilità:

$T = (d, c) =$ *Temptation* (*A* tradisce *B* che coopera).

$S = (c, d) =$ *Sucker* (*A* coopera ed è tradito da *B*).

$R = (c, c) =$ *Reward* (*A* e *B* cooperano e ne sono entrambi ricompensati).

$P = (d, d) =$ *Punishment* (*A* e *B* tradiscono e ne sono entrambi penalizzati).

Perché i termini che abbiamo appena utilizzato abbiano un senso e perché il gioco sia interessante, occorre che il tradimento T sia più “redditizio” della cooperazione R (il che spiega la tentazione di tradire), che la cooperazione R sia più redditizia della defezione generalizzata P e che la defezione generalizzata P sia più redditizia della cooperazione incondizionata (cioè cooperare e venir traditi) S . In altre parole, si ipotizza che i *payoff* soddisfino le seguenti condizioni (ritorneremo sull’ultima condizione in seguito):

$$T > R > P > S \text{ e } (T + S)/2 < R.$$

Ecco un tipico esempio di matrice dei *payoff*: la prima colonna $A(c)$ è quella di A che gioca c e così via; in ogni casella sono espressi in alto il guadagno del giocatore A e in basso quello del giocatore B :

	$A(c)$	$A(d)$	Comportamenti: d = defezione (tradimento) c = cooperazione
$B(c)$	$R = 3$ $R = 3$	$T = 5$ $S = 0$	Guadagni: $T = (d, c) = 5, S = (c, d) = 0$ $R = (c, c) = 3, P = (d, d) = 1$
$B(d)$	$S = 0$ $T = 5$	$P = 1$ $P = 1$	Condizioni: $T = 5 > R = 3 > P = 1 > S = 0$ $(T + S)/2 = 5/2 < R = 3$

Questo semplice gioco rappresenta una situazione in cui *la razionalità individuale entra in conflitto con la razionalità collettiva*. Vediamo in che modo.

- Se il giocatore A gioca c , allora il giocatore B guadagna R se gioca c e T se gioca d . Poiché $T = 5 > R = 3$, B ha dunque interesse a giocare d .
- Se il giocatore A gioca d , allora il giocatore B guadagna S se gioca c e P se gioca d . Poiché $P = 1 > S = 0$, B ha interesse a giocare d .
- Se B è razionale, giocherà quindi d a prescindere dal comportamento di A . Si dice allora che la strategia di tradimento d *domina* strettamente la strategia di cooperazione c : per il giocatore B , d è più conveniente di c , a prescindere dal comportamento dell’altro giocatore.
- Simmetricamente vale lo stesso per A .
- Il risultato del gioco è quindi $(d, d) = (lose, lose)$, ossia la defezione generalizzata che porta a un basso *payoff* per tutti ($P = 1, P = 1$).

- D'altra parte, la cooperazione $(c, c) = (win, win)$, che implica un *payoff* maggiore per tutti ($R = 3, R = 3$), sarebbe chiaramente la strategia migliore.

Con una tale matrice di *payoff*, la doppia strategia (d, d) è l'unico *equilibrio di Nash* del gioco: in equilibrio, ogni giocatore otterrebbe risultati peggiori se cambiasse strategia in modo unilaterale.

Si può generalizzare questo esempio in molti modi, considerando giochi con asimmetrie, con forti ineguaglianze, con la possibilità di un comportamento neutro (cioè di rifiutarsi di giocare), con molti giocatori, con strategie probabilistiche, e così via. Il fenomeno appena descritto, però, si rivela persistente, almeno se il gioco viene giocato una sola volta. A partire da questa constatazione iniziale, come si spiega quindi che la cooperazione possa venir selezionata evolutivamente? È questo il problema teorico fondamentale.

Nota. La condizione $(T + S)/2 < R$ ha la funzione di rendere *convesso* il quadrilatero dei *payoff* associati a $(c, d) - (c, c) - (d, c) - (d, d) - (c, d)$. Ciò risulta importante per le strategie miste, in cui il giocatore *A* gioca *c* con probabilità *p* e il giocatore *B* gioca *c* con probabilità *q*. La speranza di guadagno di *B* è allora interna al quadrilatero.

2.2 Il dilemma del prigioniero reiterato (IPD)

La situazione cambia completamente quando si *ripete* il gioco, poiché allora la defezione può venir sanzionata e la cooperazione ricompensata dai giocatori: in questo caso si possono considerare strategie vere e proprie. Occorre intanto che il numero di mosse sia indeterminato, al fine di evitare la *backward induction*, cioè la possibilità di scegliere una strategia per la prima mossa risalendo a ritroso a partire dai risultati dell'ultima; ciò ricondurrebbe infatti al comportamento (d, d) . A questo punto, grazie alle simulazioni, si possono elaborare e valutare strategie come le seguenti (si veda l'articolo di J-P. Delahaye): *G* = *generous* ("gentile") = gioca sempre *c*; *M* = *mean* ("perfidio") = gioca sempre *d*; *TFT* = *tit for tat* ("colpo su colpo") = inizia giocando *c*, poi sceglie il comportamento scelto nella partita precedente dall'altro giocatore; *R* = *in reprisal* ("rancoroso") = gioca *c* finché l'altro non tradisce, quindi gioca sempre *d*. Si confrontano tali strategie in un gran numero di partite (ad esempio 1000) e si analizzano i risultati di ognuna. A tal fine, occorre ridefinire più strettamente la nozione di equilibrio di Nash: infatti, la strategia (d_{it}, d_{it}) , cioè la versione reiterata dell'equilibrio di Nash (d, d) nelle partite a una sola giocata, è ancora un equilibrio di Nash. Ma, dal momento che molte strategie danno lo stesso risultato di d_{it} giocando

contro d_{it} vi sono troppi equilibri di Nash. Di qui il concetto più ristretto di «equilibrio perfetto dei sottogiochi» (*subgame perfect equilibrium*), che individua un equilibrio di Nash per ogni sotto-gioco.

Date queste condizioni, si osserva che la strategia *TFT* è nettamente superiore rispetto ad altre strategie altrettanto semplici: pur non vincendo sempre, ottiene sistematicamente buoni risultati. Più in generale, le simulazioni mostrano la superiorità di quelle strategie cooperative (*nice*), che reagiscono subito ai tradimenti (*retaliatory*), che perdonano rapidamente (*forgiving*, non rancorose) e che sono semplici (*clear*, senza astuzie).

Se si introducono strategie imperfette, che contemplano la possibilità di errori da parte dei giocatori, sono necessarie strategie un po' più cooperative per replicare gli stessi risultati. Una strategia di questo tipo è la cosiddetta *GTFT* (*G = generous*) studiata da Nowak e Sigmund. Molander ha dimostrato che in risposta alla defezione *d* la migliore risposta è giocare la cooperazione *c* con probabilità

$$\text{Min} \left(1 - \frac{T-R}{R-S}, \frac{R-P}{T-P} \right).$$

2.3 I giochi evolutivisti

La teoria evolutivista dei giochi prende in considerazione popolazioni polimorfe di individui che utilizzano differenti strategie e mette a confronto i risultati di tutte queste strategie, studiando come questi determinano le generazioni della popolazione successive alla prima. Le strategie con buoni risultati vedono aumentare i loro rappresentanti, mentre quelle con cattivi risultati tendono a sparire. È una teoria più realistica rispetto a quelle classiche basate sulla razionalità individuale e permette di capire attraverso quali dinamiche gli agenti possano raggiungere delle situazioni di equilibrio.

Siano $\{s_i\}$ le diverse strategie adottate e $\{p_i\}$ la loro probabilità (che coincide con la proporzione della popolazione che le adotta). Si suppone che la dimensione *N* della popolazione resti costante. Nel caso in cui vi siano solo le due strategie *c* (con probabilità = *p*) e *d* (con probabilità = $1-p$), si può calcolare facilmente il guadagno o «utilità» attesa di ognuna delle due, indicata rispettivamente con $U_c(p)$ e $U_d(p)$, in funzione del parametro *p*. Ricordiamo che $T = (d, c)$, $S = (c, d)$, $R = (c, c)$, $P = (d, d)$. Se un agente gioca *c*, *p* è la probabilità che giochi con un agente che gioca *c* e quindi ottenga $(c, c) = R$, mentre $1-p$ è la probabilità che giochi con un agente che gioca *d* e quindi ottenga $(c, d) = S$. Se, invece, l'agente gioca *d*, *p* è la probabilità che

giochi con un agente che gioca c e quindi ottenga $(d, c) = T$, mentre $1-p$ è la probabilità che giochi con un agente che gioca d e quindi ottenga $(d, d) = P$. Le utilità attese delle due strategie sono quindi le seguenti:

$$\begin{cases} U_c(p) = pR + (1-p)S \\ U_d(p) = pT + (1-p)P \end{cases}$$

Il guadagno medio della popolazione è dato dalla formula:

$$U(p) = pU_c(p) + (1-p)U_d(p) = p^2R + p(1-p)S + (1-p)pT + (1-p)^2P$$

ossia

$$U(p) = p^2R + p(1-p)(S+T) + (1-p)^2P$$

Per quanto riguarda le probabilità p_i di ogni strategia, esse si evolvono secondo la regola determinata dalle *dinamiche di replicazione*:

$$p' = p(U_c(p) - U(p))$$

2.4 La strategia del «tit for tat»: dal senso comune ai modelli

In questi modelli, gli agenti sono di fatto considerati come «fenotipi» che esprimono strategie «genotipiche» e viene analizzato come le loro strategie «microscopiche» influiscono sulla dinamica «macroscopica» della popolazione nel complesso. Le simulazioni di questa dinamica forniscono dei risultati assai interessanti. Per situazioni semplici come le precedenti, Axelrod ha mostrato quanto segue.

- I. Le strategie anti-cooperative tendono a sparire, mentre la cooperazione si afferma e si stabilizza.
- II. La strategia *TFT* domina tutte le altre. In presenza di mutanti che cambiano la propria strategia, però, *TFT* si rivela piuttosto *fragile*, poiché i mutanti «gentili» c_{it} sono indistinguibili in una popolazione che gioca *TFT* e possono, quindi, sostituirsi progressivamente agli individui che giocano *TFT* in modo impercettibile; ma a questo punto sono sufficienti pochi mutanti «perfidi» d_{it} per destabilizzare e invadere il sistema.

- III. Reagire tempestivamente alla defezione altrui è condizione necessaria affinché una strategia sia collettivamente stabile, cioè sia robusta a fronte del rischio di essere destabilizzata da un mutante.
- IV. Se si introducono strategie complesse, cominciano a prodursi fenomeni delicati nel momento in cui interagiscono tre o più strategie differenti. Per esempio, una strategia non cooperativa può usarne un'altra in grado di eliminare le strategie cooperative e quindi eliminarla a sua volta. O, ancora, il disordine fa sì che strategie non cooperative possano sopravvivere e anche risultare vincenti.
- V. L'analisi computazionale di queste situazioni permette di mostrare però che esistono altre strategie molto efficienti, oltre alla *TFT*, anche in questi contesti più complessi. Così, è possibile affinare la normale strategia *TFT* scelta dal senso comune.

«Sperimentalmente» (nel senso della sintesi computazionale) emerge un'estrema complessità di possibili dinamiche. È questo un tipico esempio di *modello del senso comune*:

- I. le simulazioni confermano un senso comune politico, sociale e pedagogico che incorpora un sapere che permette di agire in modo efficace, senza dover sperimentare ripetutamente le stesse esperienze deludenti;
- II. allo stesso tempo, però, esse permettono di superare il senso comune, senza contraddirlo ma selezionando le regole specifiche di una sorta di “iper” senso comune, nel quadro *sperimentale* (sintesi computazionale) di evoluzioni culturali *virtuali*.

I giochi evolutivisti sono interessanti in quanto sostituiscono ad una singola intelligenza razionale sovrumana (irrealizzabile) un'intelligenza collettiva (realizzabile) di una popolazione di soggetti interagenti, la cui razionalità e le cui risorse cognitive sono fortemente limitate. L'ottimizzazione non è più individuale, ma collettiva e non presume alcuna ipotesi di razionalità individuale forte. Essa deriva da un senso comune “artificiale”, che simula il senso comune “naturale”.

2.5 Le generalizzazioni di Sigmund e Nowak

Alcuni autori hanno studiato i fattori che favoriscono la cooperazione nell'*IPD*, quando si cambiano la gamma delle strategie, i processi di interazione e i processi di adattamento (che consistono nell'apprendere come cambiare la propria strategia). In particolare, se ci sono fra loro relazioni “topologiche” di “vicinanza”, gli agenti possono apprendere imitando il vicino che ha realizzato il miglior punteggio. Anche l'evoluzione delle strategie

tramite algoritmi genetici produce effetti interessanti. In questo modo, si possono studiare modelli di moltissimi sistemi. Consideriamo, ad esempio, alcune semplici strategie (i, p, q) , dove:

i è la probabilità di cooperazione iniziale;

p è la probabilità di cooperazione in risposta a un agente che coopera,

q è la probabilità di cooperazione in risposta a un agente che defeziona.

Ne segue che

$$c_{it} = (1, 1, 1), d_{it} = (0, 0, 0), TFT = (1, 1, 0), c_p = (p, p, p)$$

(dove c è sempre giocata con probabilità p). Si ha anche

$$GTFT = (1, 1) \quad \text{Min} \left(1 - \frac{T-R}{R-S}, \frac{R-P}{T-P} \right).$$

Sigmund e Nowak hanno mostrato che i “perfidì” d_{it} inizialmente possono avere molto successo. Ma le strategie di tipo *TFT* resistono. Infatti, una volta che i “gentili” (*suckers*) c_{it} sono stati decimati, i perfidi non li possono più sfruttare e si sviluppano strategie cooperative di tipo *TFT*. Dopo aver permesso l'emergere della cooperazione, queste sono a loro volta sopraffatte dalle *GTFT*. Ma la strategia *GTFT* è debole e permette il ritorno dei d_{it} . Una strategia che resiste bene a d_{it} è la strategia “pavloviana” di Kraines: c dopo R o T , d dopo P o S .

2.6 Gli IPD spaziali di Nowak e May

Negli *IPD spaziali* esiste una “topologia” tale per cui ogni agente ha alcuni vicini con cui interagisce. Per esempio, i risultati di Axelrod per un vicinato di 4 agenti che *cambiano* a ogni turno e per un processo di evoluzione che consiste nell'imitare il vicino che ha realizzato il miglior punteggio, sono i seguenti: con valori di probabilità (i, p, q) iniziali pari a $(0,5; 0,5; 0,5)$ e distribuite in maniera aleatoria, coloro che cooperano quasi sempre (*suckers* S) vengono eliminati e quelli che tradiscono quasi sempre (*meanies* M) invece si propagano nella popolazione. In un sistema simile, l'emergere della cooperazione è quindi impossibile. Se però i vicini sono *fissi* (invece di cambiare a ogni turno), allora le strategie di defezione non riescono più a invadere il sistema. Al contrario, la strategia *TFT* risulta la migliore e si espande, poiché se due agenti mutati adottano *TFT* e si incontrano, fanno subito scuola e la loro strategia si propaga fino ad invadere il sistema. Ad esempio, in un tale

sistema, un S con tre vicini TFT e un vicino M proveniente da una mutazione viene eliminato da M che conquista il vicinato. Successivamente, però, gli M si trovano a interagire tra loro avendo per vicini solo dei TFT . Dal momento che i TFT hanno allora più successo, gli M si convertono alla TFT . In altri termini, le fluttuazioni degli M sono *recessive*. Ciò costituisce la base delle proprietà di *stabilità* delle strategie evolutivamente stabili come le TFT , che non possono essere destabilizzate da invasori mutanti.

Nowak e May hanno studiato in particolare i sistemi definiti su un reticolo quadrato a 8 vicini per mezzo della seguente matrice:

			<i>Comportamenti:</i>
	$A(c)$	$A(d)$	$d =$ defezione (tradire) $c =$ cooperazione
			<i>Guadagni:</i>
			$T = (d, c) =$ Temptation,
$B(c)$	$R = 1$	$T = b$	$S = (c, d) =$ Sucker,
	$R = 1$	$S = 0$	$R = (c, c) =$ Reward,
			$P = (d, d) =$ Punishment
			<i>Condizioni:</i>
$B(d)$	$S = 0$	$P = 0$	$T = b > R = 1 > P = 0 = S = 0$
	$T = b$	$P = 0$	

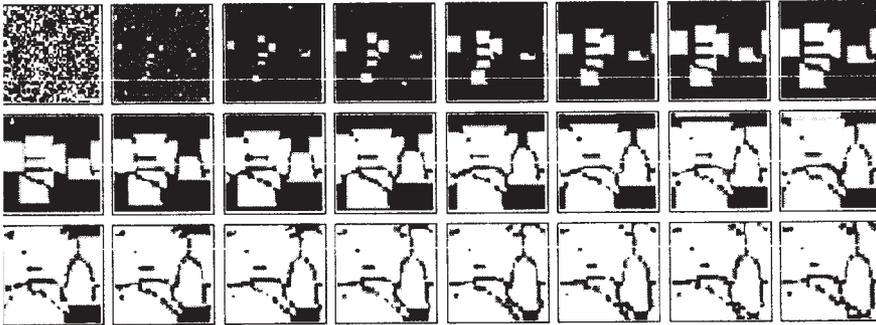
La configurazione aleatoria iniziale può essere ad esempio del 50% per c e del 50% per d . La “tentazione” b è il parametro del sistema. A ogni turno si confrontano i punteggi (la somma dei *payoff* ottenuti dall’agente e dagli 8 vicini) e ogni agente adotta la strategia del vicino che ha ottenuto il migliore risultato (nel vicinato costituito da se stesso e dagli altri 8). Si trova che:

- I. per $b < 1,8$, c domina (se la tentazione è troppo debole allora la cooperazione si afferma), ma solo dopo un certo periodo;
- II. per $b > 2$, d domina immediatamente (se il tradimento è fortemente ricompensato si ha una popolazione «hobbesiana»);
- III. per b nell’intervallo $B_c = [1,8; 2]$, Zhen Cao e Rudolph Hwa hanno dimostrato che esiste una soglia *critica* di transizione da c a d , che produce agglomerati (*cluster*) multiscala alternati di c e d .

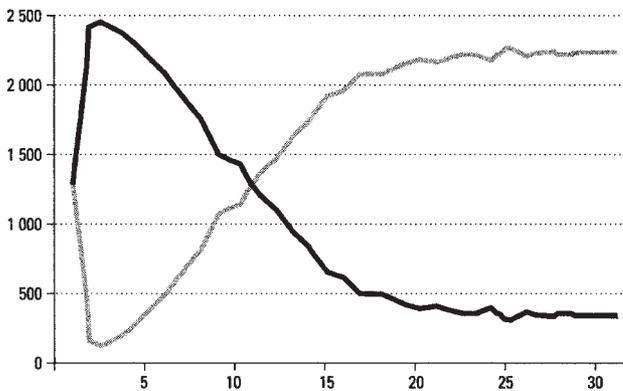
Ecco un esempio di questo fenomeno, ottenuto con un’implementazione *Mathematica*TM dovuta a Richard Gaylord e Kazume Nishidate. I livelli di grigio individuano le seguenti strategie:

c poi $c =$ bianco; d poi $d =$ nero; c poi $d =$ grigio chiaro; d poi $c =$ grigio scuro.

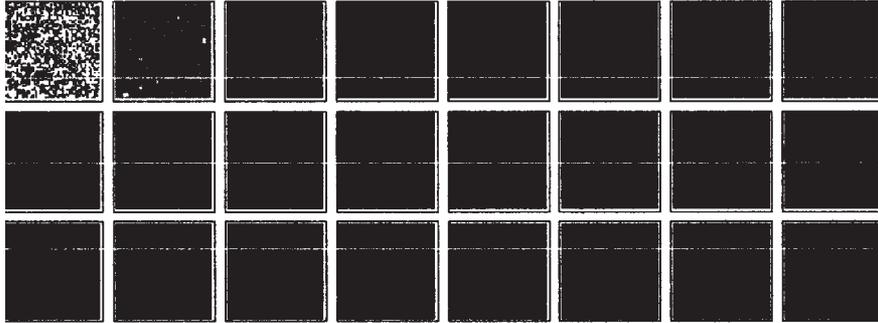
Per $b = 1,5$ e una distribuzione iniziale al 50-50, si vede che (c, c) si afferma in fretta, ma solo a partire da nuclei cooperativi che hanno resistito ad una catastrofica fase iniziale di decimazione. Sussistono d'altra parte alcune linee di frattura di defezioni (d, d) , sulle quali i comportamenti oscillano.



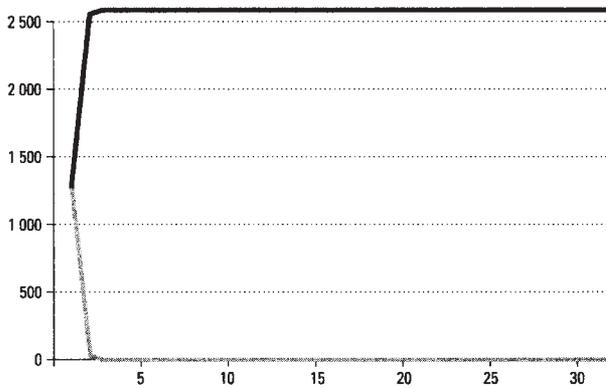
Se si analizza l'evoluzione delle diverse sottopopolazioni (c, c) e (d, d) nel corso del tempo, si vedono molto chiaramente questi fenomeni di decimazione iniziale seguiti da riconquiste o anche da oscillazioni (il numero delle partite è sull'asse delle ascisse e la dimensione della popolazione su quello delle ordinate).



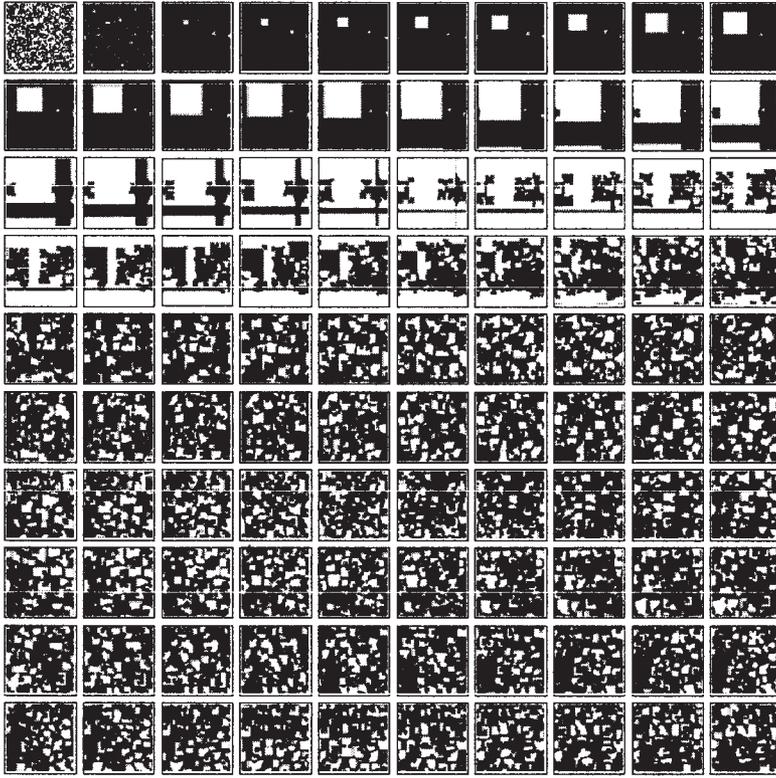
Per $b = 2,1$ e una distribuzione iniziale al 50-50, si trova che d domina immediatamente e definitivamente.



Le curve di evoluzione temporale lo mostrano con la massima chiarezza:

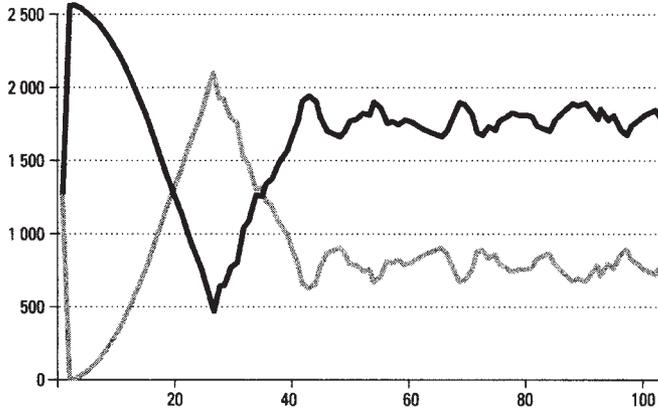


Ecco un terzo esempio, con un valore di b pari a 1,84, quindi all'interno dell'intervallo critico B_c , e una distribuzione iniziale al 50-50. Si vede che la defezione (d, d) domina all'inizio, poi la cooperazione (c, c) riconquista terreno a partire dai nuclei che hanno resistito alla decimazione iniziale, ma alla fine, contrariamente a ciò che accadeva nell'esempio $b = 1,5$, si costituiscono agglomerati multiscala di c e di d .

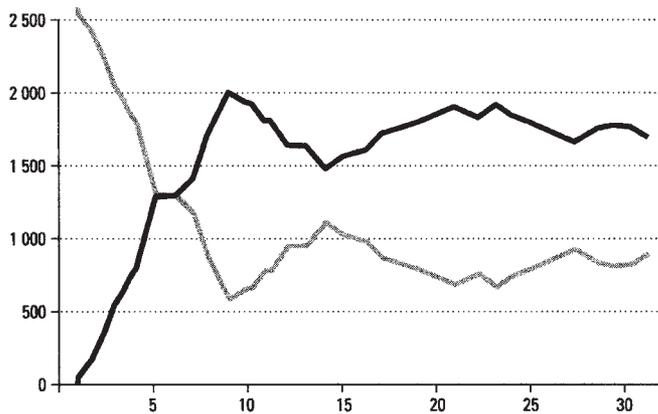
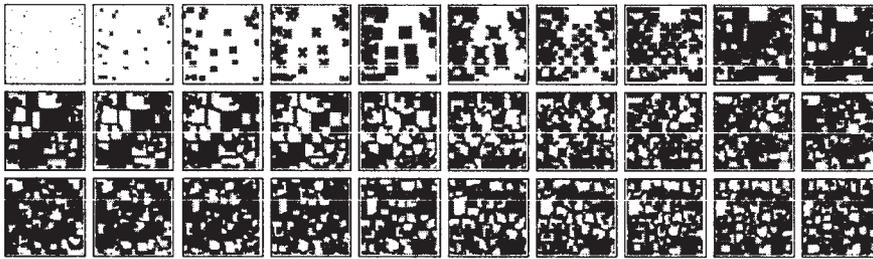


Questa dinamica risulta evidente dai grafici evolutivi, in cui le curve (c, c) e (d, d) subiscono, oltre alle loro piccole oscillazioni, delle oscillazioni su scala maggiore, che le fanno incrociare e reincrociare.

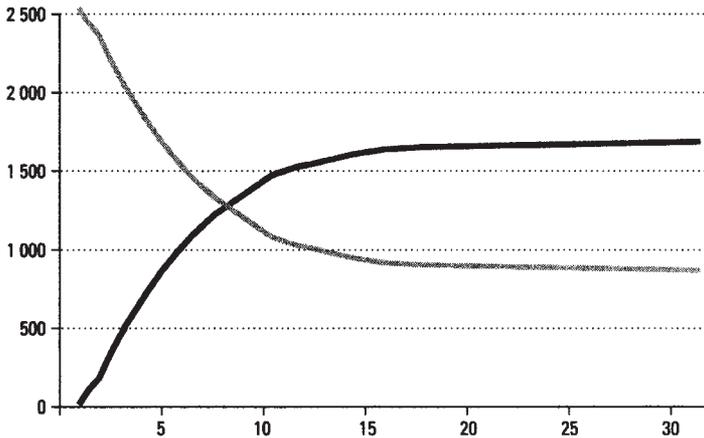
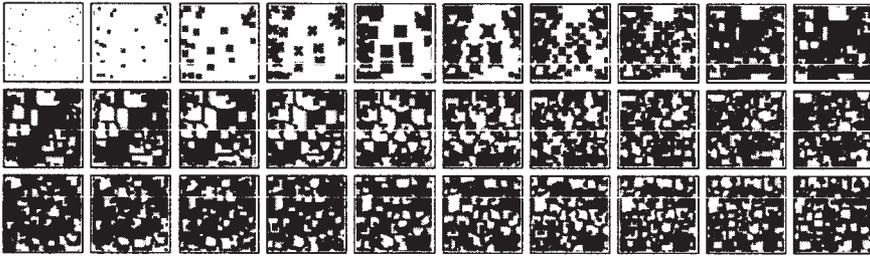
La distribuzione iniziale ha evidentemente un ruolo importante nell'evoluzione del sistema. Di fatto, è un secondo parametro del modello, oltre a b . Variando anche questo secondo parametro, si ottengono alcuni risultati decisamente interessanti.



Anche se inizialmente sono una percentuale iniziale molto bassa (0,01% nell'esempio qui sotto), i traditori d diventano maggioritari dal momento in cui superano il valore critico $b = 1,8$, anche se i cooperatori resistono bene.



L'enorme maggioranza iniziale di cooperatori fa sì che, anche quando si supera il secondo valore critico pari a 2 (2,2 nell'esempio qui sotto), rimangono *nuclei invarianti* di cooperazione che impediscono alla defezione di conquistare l'intero sistema.



Questo fenomeno persiste fino ad una certa percentuale (intorno allo 0,2% di traditori), poi scompare.

2.7 La conferma dagli algoritmi genetici

È possibile approfondire ancor di più l'analisi, introducendo gli algoritmi genetici. Un processo di apprendimento ha 4 componenti:

- I. l'ambito dell'apprendimento;
- II. il *training set* (l'insieme di esempi sul quale si apprende ad associare determinati input a determinati output);
- III. il sistema di apprendimento;

- IV. i test sulla capacità del sistema di effettuare correttamente generalizzazioni e induzioni a partire dagli esempi e di applicare a nuovi dati le regole apprese.

La programmazione genetica consiste in un insieme di algoritmi di apprendimento che imita formalmente l'evoluzione naturale darwiniana. L'evoluzione è concepita come un processo di apprendimento di lungo periodo, che emerge dall'esperienza collettiva di un gran numero di generazioni di una popolazione. Le condizioni che la rendono possibile sono:

- I. la riproduzione degli individui della popolazione;
- II. una fonte di variabilità per mutazione;
- III. l'ereditarietà;
- IV. la competizione per l'appropriazione di risorse limitate e la conseguente selezione.

Nella programmazione genetica:

- I. si considerano popolazioni di individui «fenotipici» che esprimono programmi “genotipici”;
- II. sulle strutture formali costitutive di questi programmi agiscono operatori genetici di *cross over* (che scambiano fra loro due sotto-programmi dei programmi “genitori”), di mutazione (che rimpiazzano un frammento di programma con un altro) e di riproduzione (che copiano l'individuo e lo aggiungono alla popolazione);
- III. si simula infine l'evoluzione di una popolazione con una selezione basata su una funzione di *fitness* con i dati, *fitness* che seleziona i programmi destinati ad essere migliorati.

Lavori come quelli di Dupuy e Torre (1999) mostrano che l'uso degli algoritmi genetici conferma l'eccellenza operativa del *tit for tat*.

CONCLUSIONE

Abbiamo visto, grazie ad alcuni semplici esempi di giochi evolutivisti: a) come e perché una ben nota regola di senso comune – la strategia del *tit for tat* nelle situazioni di cooperazione/defezione – si riveli particolarmente efficace; b) come, proprio a causa di questa sua efficacia, tale strategia venga selezionata dall'evoluzione culturale e c) come questo processo possa essere descritto tramite modelli formali. È anche possibile migliorare e arricchire notevolmente questo genere di modelli. Ad esempio, nei suoi modelli di

meta-mimetismo in *Métadynamiques en Cognition Sociale*, David Chavalarias ha mostrato come sia possibile introdurre molte diverse regole di decisione e di comportamento (in particolare di imitazione) e introdurre la loro scelta nel modello come variabile endogena. Il nostro proposito, però, era solo illustrativo: ci siamo limitati a sottolineare: a) il fatto che il concetto di cooperazione e altri concetti simili sono caratterizzati da una grandissima complessità interna che solo i modelli computazionali riescono a descrivere; e b) come questi modelli possano riproporre (e dunque confermare) la tesi hayekiana secondo cui il senso comune opera come una “conoscenza incorporata” di origine “filogenetica”.

Esempi di questo tipo suggeriscono che ormai esistono (sia pure solo in forma parziale) una sintesi computazionale e un metodo sperimentale adeguati a quelle che possiamo chiamare “scienze hayekiane”, cioè scienze del senso comune. Con i finanziamenti necessari, si potrebbe dunque iniziare a “testare” le tesi hayekiane, per esempio quelle relative alla giustizia sociale per vedere se i modelli le confermano o meno (così come si testano le tesi dell’astrofisica, i programmi spaziali, le teorie della meteorologia o il sequenziamento del genoma). Ciò permetterebbe di integrare tali tesi nell’ambito di una razionalità di tipo naturale ampliata e unificatrice risolvendo il problema del loro contrasto con le scienze nomologiche classiche. Così come oggi i fisici non considerano i sistemi caotici imprevedibili (ad esempio turbolenti) come un’eccezione ontologica rispetto ai sistemi meccanici classici (come quelli kepleriani), ma riconoscono «semplicemente» una differenza tra sistemi dinamici completamente integrabili e sistemi dinamici non lineari che presentano forti proprietà di instabilità e di sensibilità alle condizioni iniziali; così come oggi i biologi non considerano più l’essere vivente come un’eccezione ontologica, ma “solo” come un salto in termini di complessità a livello dei meccanismi macromolecolari; così come oggi un cognitivista non considera la coscienza come un’eccezione ontologica, ma «soltanto» come una proprietà naturale di determinati sistemi di trattamento dell’informazione; allo stesso modo, seguendo la strada indicata dalle «scienze hayekiane» della mano invisibile e del senso comune, è possibile evitare di riconoscere una eccezione ontologica del simbolico e del sociale, concependoli «soltanto» come un ulteriore salto in termini di complessità dei meccanismi informativi ed organizzativi.

BIBLIOGRAFIA

- Axelrod R., Cohen M., Riolo R. 1998, *The Emergence of Social Organization in the Prisoner's Dilemma: How Context Preservation and other Factors Promote Cooperation*, Santa Fe Institute, Working Paper 99-01-002.
- Binmore K., 1994, *Playing Fair*, MIT Press, Cambridge.
- Cao Z., Hwa, R., 1999, "Phase transition in evolutionary games", *International Journal of Modern Physics A*, anno 14, n. 10, pp. 1551-1559.
- Delahaye J-P., Mathieu P., 1999, *Des surprises dans le monde de la coopération*, *Les Mathématiques sociales*, Pour la Science, pp. 58-66.
- Dupuy C., Torre A., 1999, "The morphogenesis of spatialized cooperation relations", *European Journal of Economic and Social Systems*, anno 13, n. 1, pp. 59-70.
- Hayek F. von, 1988, *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, Routledge, Londra-New York (trad. it. *La presunzione fatale: gli errori del socialismo*, Rusconi, Milano 1995).
- Hofbauer J., Sigmund K., 1988, *The Theory of Evolution and Dynamical Systems*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kirman A., 1998, "La pensée évolutionniste dans la théorie économique néoclassique", *Philosophiques*, anno xxv, n. 2, pp. 219-237.
- Koza J.R., 1992, *Genetic Programming: On the Programming of Computers by Natural Selection*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Livet P., 1998. "Jeux évolutionnaires et paradoxe de l'induction rétrograde", *Philosophiques*, anno xxv, n. 2, pp. 181-201.
- Nadeau R., 1998, "L'évolutionnisme économique de Friedrich Hayek", *Philosophiques*, anno xxv, n. 2, pp. 257-279.
- Nemo Ph., 1988, *La société de droit selon F.A. Hayek*, Presses Universitaires de France, Parigi.
- Petitot, J., 2000, *Vers des Lumières hayékiennes: de la critique du rationalisme constructiviste à un nouveau rationalisme critique*, Colloque de Cerisy Friedrich Hayek et la philosophie économique (A. Leroux e R. Nadeau, a cura di), *Philosophie économique*, n. 2, pp. 9-46.
- Poundstone W., 1993, *Prisoners Dilemma*, Oxford University Press, Oxford.
- Samuelson L., 1997, *Evolutionary Games and Equilibrium Selection*, MIT Press, Cambridge.
- Weibull J., 1996, *Evolutionary Game Theory*, MIT Press, Cambridge.



ROBERT NADEAU

Friedrich Hayek e la natura del liberalismo

INTRODUZIONE: IL LIBERALISMO COME FILOSOFIA DELL'ECONOMIA POLITICA

Di tutti i pensatori che, nel ventesimo secolo, hanno contribuito a una rivalutazione del liberalismo come filosofia economica, Friedrich Hayek (1899-1992) è stato, senza dubbio, il più prolifico. L'opera di Hayek spazia tra diverse discipline e non è scontato riconoscere la sua sostanziale unità. Il suo *leitmotiv* fondamentale emerge tuttavia con chiarezza se si esaminano in modo approfondito i contributi di questo autore relativi a diversi ambiti: la teoria economica, la psicologia teorica, la teoria del diritto costituzionale, la teoria della conoscenza propriamente detta, la metodologia economica e la storia delle idee economiche. Nel pensiero di Hayek, infatti, tutto è funzionale ad articolare e ad approfondire una critica scientificamente convincente del socialismo o, per dirla in termini positivi, a fondare il liberalismo economico su nuove basi filosofiche. Il suo scopo è dimostrare come e perché gli argomenti dei sostenitori dell'economia pianificata o centralizzata (il socialismo) e dell'interventismo dello Stato assistenziale (in particolare delle economie miste caratteristiche delle socialdemocrazie occidentali) debbano essere considerati come scientificamente errati. Al contempo, Hayek mira a ricostruire la teoria dell'economia di mercato – fondamento del liberalismo economico – dotandola di nuove basi concettuali e a giustificarne la superiorità con nuovi argomenti filosofici. Proprio per questo, Hayek è assieme un economista e un filosofo: non solo concepisce l'economia politica come un'autentico sforzo di conoscenza scientifica, ma basa, inoltre, le proprie teorizzazioni scientifiche su considerazioni di ordine specificamente filosofico. A suo avviso, infatti, una teoria economica non è scientificamente fondata se non lascia largo spazio al suo interno a considerazioni di carattere epistemologico e metodologico.

Il pensiero politico-economico di Hayek, che nel 1974 riceve (assieme a Gunnar Myrdal) il premio della Banca di Svezia per l'economia intitolato ad Alfred Nobel (impropriamente detto "Premio Nobel per l'economia"), viene riscoperto a partire dalla fine degli anni Settanta. Dopo anni di politiche

ispirate alle idee di Keynes, giudicate completamente erranee dal pensatore austriaco¹, comincia in quel periodo un ritorno al liberalismo economico. All'interno di questo quadro, la riscoperta del pensiero di Hayek sembrava inevitabile, benché questi proponesse rimedi assai poco graditi per risolvere i mali di un'economia in piena crisi stagflazionistica.

Molti ritengono che la carriera di Hayek possa essere divisa in due parti: in un primo periodo, che andrebbe dall'inizio degli anni Venti alla metà degli anni Trenta, egli si sarebbe interessato alla teoria economica pura; poi, in una seconda fase, durata molto più a lungo (dalla metà degli anni Trenta fino al 1988, anno di pubblicazione della sua ultima opera, *La presunzione fatale*), Hayek avrebbe abbandonato la teoria economica per occuparsi di filosofia politica, giuridica ed morale². Per quanto mi riguarda, non accetto questa visione e ritengo, invece, che l'approccio intellettuale globale di Hayek sia molto più unitario di quanto si tenda generalmente a credere. In realtà, l'interesse nei confronti di questioni epistemologiche e metodologiche non allontanò mai questo pensatore dall'analisi dei problemi centrali della scienza economica. Sia la questione dell'"impraticabilità" dell'economia centralmente pianificata, sia quella correlata della maggiore efficienza dell'economia di mercato nell'allocazione delle risorse, sono state concepite e discusse da Hayek in maniera tale da obbligarci a considerare inevitabilmente in modo unitario ciò che la storia della scienza economica ha teso a dissociare, ossia l'analisi economica e quella politica. Il pensiero di Hayek può essere apprezzato nel suo giusto valore solo se si considera questo autore come un *economista politico*. È lecito parlare di svolta significativa nello sviluppo del suo pensiero solo nel senso che Hayek ad un certo punto ha accantonato i problemi di economia *pura* (teoria dell'equilibrio intertemporale, teoria dei prezzi, teoria del capitale, teoria della moneta neutrale) per poter trattare in modo più approfondito quelli di economia *politica*.

1. Hayek si è scagliato molto più contro il "keynesismo", la dottrina degli epigoni di Keynes, che contro le idee economiche proposte da Keynes stesso. La posizione anti-keynesiana di Hayek è chiaramente articolata nel discorso che egli pronunciò in occasione della consegna del premio svedese (Hayek, 1974). Per apprezzare le molteplici sfaccettature del dibattito che Hayek intrattenne con Keynes, si veda Hayek, 1995.

2. Lo stesso Hayek ci dice che, dopo i lavori su questioni di teoria economica pura, è giunto in seguito, con *La via della schiavitù* scritta tra il 1940 e il 1943 e pubblicata nel 1944, a interessarsi «a un nuovo campo» (prefazione alla riedizione del 1976 di *La via della schiavitù*, p. 31). Egli non ne dà ulteriori specificazioni, ma il libro è chiaramente un'opera di politica economica e sociale, un testo impegnato, polemico e militante, a differenza degli scritti precedenti, che si limitavano alla pura teoria economica. Il legame con il motivo della libertà è, peraltro, evidente fin dal primo abbozzo che Hayek propose delle proprie argomentazioni (Hayek, 1938).

Nelle pagine seguenti vorrei porre in luce ciò che costituisce a mio giudizio la peculiarità della concezione hayekiana del liberalismo come filosofia dell'economia politica: cioè il legame filosofico, vale a dire *fondativo*, che sussiste tra le analisi che riguardano più specificamente l'economia e quelle che hanno una natura maggiormente politica. Sono i *fondamenti del liberalismo come economia politica* che interessano ad Hayek ed è su di essi che mi concentrerò. Sosterrò che la molla principale nel suo pensiero sia di ordine economico: le idee che difende in filosofia sociale, politica ed economica valgono essenzialmente quanto le argomentazioni di teoria economica su cui si fondano. Ciò significa che criticare la filosofia hayekiana dell'economia politica, considerandola un sistema di morale liberale, vuol dire porsi in una prospettiva sbagliata³. Hayek non propugna politiche liberali perché rifiuta la nozione di giustizia sociale, ritenendola priva di fondamenti etici, ma, all'opposto, è portato a respingere la richiesta filosofica di giustizia sociale, ritenendola inquietante e perversa, proprio perché adotta un punto di vista strettamente legato all'economia politica. Egli ritiene infatti di poter dimostrare in modo evidente, con l'aiuto di argomenti teorici, che un'economia di libero mercato in uno Stato di diritto è più efficiente di qualsiasi forma di economia pianificata e diretta dallo Stato. Questo è, perlomeno, quanto tenterò di mostrare.

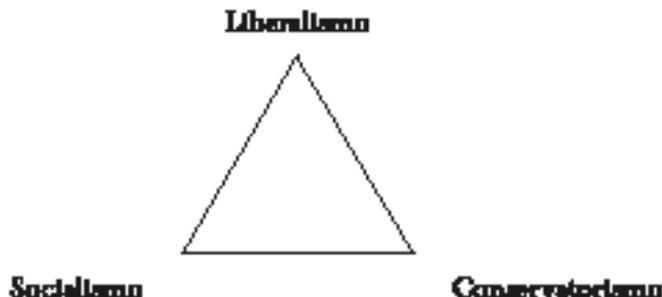
Suddividerò la mia argomentazione in due parti: prima, riformulerò la concezione hayekiana dell'economia di mercato propriamente intesa; in seguito, mostrerò come da essa Hayek ricavi alcune specifiche posizioni etico-politiche.

1. IL PRINCIPIO DI UN'ECONOMIA DI MERCATO

Hayek propone un confronto dettagliato fra socialismo e liberalismo, così che la critica del primo permette anche di argomentare a favore del secondo: con un'analisi unitaria, egli polemizza con i sostenitori dell'economia

3. È l'ambiguo punto di vista adottato, tra gli altri, da Serge-Christophe Kolm: «Questa etica dei diritti individuali che è il liberalismo è precisamente una proposta di definizione di ciò che è giusto nella società e anche di quale sia la giusta ripartizione dei beni e delle possibilità in essa presenti. Antiliberal è la realizzazione di un altro principio di giustizia sociale, attraverso mezzi illegittimi. Di conseguenza, quando Hayek afferma che l'espressione "giustizia sociale" non ha alcun significato, si contraddice: per lui, deve averne almeno uno, quello del sistema che raccomanda» (Kolm, 1985, p. 15). Ma questo riduttivo punto di vista morale è adottato dalla maggior parte dei critici di Hayek (per una dimostrazione convincente, si vedano Caillé, 1986, Dupuy, 1993, Houle, 1988, Lukes, 1997, Plant, 1994, Sicard, 1989).

pianificata e difende al contempo l'economia di mercato⁴. Tuttavia, Hayek identifica non due, ma tre posizioni politiche distinte, che occupano i vertici di un triangolo equilatero:



Per Hayek, ognuna delle tre posizioni si caratterizza innanzitutto per il grado di intervento dello Stato nell'economia che essa raccomanda, più che per i suoi presupposti morali. Ciò detto, non è raro che Hayek venga indicato come un "conservatore", sebbene egli abbia sempre respinto con forza questa etichetta⁵, insistendo nel definirsi un "liberale" nel senso originario del termine⁶. Vale senz'altro la pena di soffermarsi su questo punto. Che la parola «liberale» non abbia lo stesso significato sulle due sponde dell'Atlantico è un fatto semantico ben noto. In Francia, un "libéral" è un sostenitore del libero mercato (per la verità, oggi lo si definirebbe piuttosto un "néolibéral"); in America un "liberal" è invece un difensore dell'intervento dello Stato in economia. Malgrado tale confusione linguistica, che risale a molto prima del soggiorno di Hayek negli Stati Uniti (fu all'Università di Chicago dal 1950 al

4. Ci si convincerà facilmente di ciò considerando i numerosi scritti, attentamente argomentati, che Hayek ha dedicato all'esame minuzioso del socialismo (Hayek, 1997).

5. Si veda a questo proposito "Perché non sono un conservatore", appendice a *La società libera* (Hayek, 1960), pp. 763-786.

6. «Uso dal principio alla fine il termine «liberale» nel suo significato originario del diciannovesimo secolo, significato ancora correntemente accettato in Inghilterra». È in virtù di un «camuffamento dei movimenti di sinistra [...] che il termine "liberale" sia giunto a indicare la difesa di quasi ogni tipo di controllo governativo. [...] il vero liberalismo resta distinto dal conservatorismo [...] Il conservatorismo, per quanto sia un elemento necessario in qualsiasi stabile società, non è un programma sociale; nelle sue tendenze paternalistiche, nazionalistiche ed esaltative del potere, esso è più spesso simile al socialismo che al vero liberalismo [...] L'essenza della posizione liberale sta invece nel rifiuto di tutti i privilegi, se privilegio è inteso nel suo proprio e originale significato, cioè come concessione e protezione da parte dello Stato di diritti non accessibili a tutti negli stessi termini» (Hayek, 1956, pp. xi-xii; trad. it. pp.397-398).

1962), egli continua a utilizzare questa etichetta, pur avvertendo l'esigenza di trovarne una più adatta al "vero partito della libertà".

Per quanto la posizione di Hayek venga spesso associata al conservatorismo politico, è molto differente da quella dei politici indicati in genere come "conservatori". La questione terminologica⁷ nasconde infatti la genuina questione di filosofia politica che interessa Hayek: quella delle ragioni per cui occorre opporsi al conservatorismo. La prima e più importante è che il conservatorismo non offre alcuna soluzione alternativa alla situazione verso cui sembra avviarsi la società democratica. Secondo Hayek, il dibattito tra conservatori e progressisti ha una sua legittimità e una sua ragion d'essere, poiché la civiltà ha sempre bisogno di porre un freno al continuo processo di cambiamento sociale e politico. Ma non ci si può limitare a questo; occorre stabilire, in senso positivo, quale direzione la società democratica debba prendere per il futuro. E il conservatorismo non ha alcuna risposta a questa domanda.

È chiaro che ciò che Hayek chiama "liberalismo" ha poco a che vedere con i movimenti di idee e i partiti politici che si definiscono "liberali". Negli Stati Uniti, è addirittura impossibile usare il termine nel senso in cui Hayek lo utilizza e vuole continuare a utilizzarlo. Gli è stato suggerito di servirsi dell'aggettivo "libertario" che però attira poco Hayek, che è anzi molto riluttante a usarlo. «Vorrei» insiste «una parola che indicasse il partito della vita, il partito che favorisce la libera crescita e l'evoluzione spontanea» (Hayek, 1960, p. 781). Hayek non nasconde che gli ideali cui personalmente aderisce sono quelli dei *Whig* inglesi, in contrapposizione ai *Tory*, ideali che ritrova soprattutto in James Madison, il padre della Costituzione americana. L'idea fondamentale è di favorire al massimo la libertà individuale, trovando un compromesso tra uguaglianza e giustizia⁸; cosa che comporta la difesa della democrazia parlamentare, nel quadro di un regime costituzionale basato sullo Stato di diritto, e, contemporaneamente, l'opposizione ad ogni forma di "potere arbitrario" dello Stato sui cittadini.

7. In fin dei conti, ha forse ragione Jean Petitot a riferirsi, con una formula di compromesso, all'«apparente conservatorismo del liberalismo di Hayek» (Petitot, 2000, p. 46).

8. Nella prefazione alla seconda edizione della *Via della schiavitù* (1956), Hayek annuncia la futura pubblicazione di un'opera destinata a sviluppare in modo più approfondito la questione "del rapporto tra eguaglianza e giustizia", la quale costituisce già l'oggetto del capitolo centrale (cap. VIII) della *Via della schiavitù*, intitolato "Chi pianifica per gli altri?" e incentrato sulle questioni di "giustizia redistributiva". L'opera in questione, che apparirà nel 1960, è evidentemente *La società libera*. L'autore afferma (*ibidem* p. XII, n. 8) di aver delineato la tesi centrale di questo testo magistrale e complesso nella serie di quattro lezioni pubblicate con il titolo *The Political Idea of the Rule of Law* (opuscolo apparso al Cairo nel 1955: Hayek, 1955).

Di fatto, Hayek pensa che, col tempo, i conservatori britannici abbiano finito per incorporare nella loro visione del mondo – e con grande convinzione – molte idee appartenenti al “credo statalista”. Vivendo in Inghilterra dal 1930 al 1950, egli rileva che storicamente furono i conservatori, e non i laburisti, a introdurre i principi che porteranno alle politiche in favore delle pensioni di anzianità, dell’assicurazione contro le malattie e contro la disoccupazione, della protezione della salute dei lavoratori industriali e dell’assicurazione sanitaria nazionale. Secondo Hayek, il liberalismo autentico deve rinunciare a simili forme di collettivismo. Ma il liberalismo da lui promosso non si limita a mettere un freno o imporre limiti agli interventi statali: è piuttosto un’alternativa radicale a ogni forma di società in cui lo Stato tenda a controllare la vita degli individui. Su questo punto, le posizioni dei liberali e dei conservatori sembrano del tutto incompatibili.

Per Hayek, si possono adottare tre atteggiamenti politici profondamente diversi riguardo al mercato⁹. Il primo consiste nel cercare di perfezionare il quadro giuridico e il sistema legale, in modo da correggere e, in prospettiva, eliminare i limiti e le carenze del mercato. Questo è, per Hayek, l’approccio corretto, che mira a contenere i costi sociali del mercato dovuti alle “esterneità”. Il secondo atteggiamento consiste nel tentare di dirigere, sulla base di un piano intenzionale, tutta l’attività economica a partire da un unico centro decisionale, invece di lasciare l’economia libera di svilupparsi dall’interazione dei soggetti presenti sul mercato. Secondo Hayek, questo metodo si rivelerà presto inefficace, a meno che non esista un forte consenso sia sugli obiettivi d’insieme, sia su quelli specifici. Cosa che potrebbe verificarsi solo nel caso in cui un gruppo sociale, utilizzando la forza e la coercizione, imponesse la propria prospettiva e i propri interessi agli altri; ciò che non è evidentemente possibile in una società libera. La terza via consiste, infine, nell’eliminare la concorrenza creando dei monopoli, corporativi o sindacali.

Hayek non sostiene, quindi, come aveva fatto Mises negli anni Venti¹⁰, che il socialismo è “impossibile”. Tuttavia, qualunque forma assuma, il socialismo richiede di rinunciare alla propria libertà e accettare, in cambio di un lavoro a vita per tutti, l’intrusione del potere arbitrario e coercitivo dello Stato nella propria personale esistenza. Per Hayek, chi non gode di tutta la libertà di cui potrebbe normalmente godere è di fatto una persona *asservita*,

9. Hayek, 1980, III parte: “Three options for policy”, pp. 37-49.

10. Ma Mises argomentava contro quei teorici del socialismo che avevano intenzione di sopprimere la moneta e di ritornare a un’economia di baratto, in cui gli scambi avrebbero riguardato solo i beni di consumo e sarebbero stati pagati *in natura* sulla base di prezzi non monetari fissati d’autorità dallo Stato. Ciò premesso, Hayek non ha mai ritenuto che l’argomentazione sviluppata da Mises nel 1929 fosse stata confutata (Hayek, 1982).

o agli interessi particolari di altri o a quelli globali della società decisi dallo Stato. Al contrario, in un'economia di mercato ideale, ognuno è libero nelle proprie scelte: il mercato è prima di tutto un meccanismo di coordinamento fra individui che elimina l'uso della forza e della coercizione come modi di interazione, poiché permette a ognuno di adeguarsi in modo spontaneo (non vincolante) a tutti gli altri.

Questo processo di coordinamento funziona in maniera ottimale solo se l'economia può utilizzare al massimo le conoscenze inevitabilmente disperse tra i singoli individui. Ora, più ognuno è libero di agire secondo i propri piani, più la quantità complessiva di conoscenze e di esperienze differenti all'interno di una determinata società aumenta; e l'informazione essenziale che questo ordine economico spontaneo è in grado di sfruttare riguarda i prezzi (il prezzo dei materiali, il prezzo del lavoro, il prezzo di beni e servizi, il prezzo del credito, e così via). Un'economia di mercato è dunque necessariamente più efficiente di un'economia pianificata ed è tanto più prospera quanto più tutti al suo interno sono liberi di scegliere i propri piani, le proprie preferenze e le proprie azioni. Perciò, sostiene Hayek, il mercato non premia il produttore per ciò che produce, ma solo per ciò che soddisfa il consumatore: il profitto che il produttore ricava non è tanto la ricompensa dei suoi sforzi passati, quanto un'indicazione di ciò che dovrebbe fare in futuro. Analizzando minuziosamente il funzionamento dell'economia di mercato, Hayek mostra che il prezzo pagato per un bene o per un servizio non è, come spesso si dice, la "giusta" retribuzione del produttore o fornitore, ma piuttosto il segnale che ciò che quest'ultimo sta facendo è più o meno adeguato alle circostanze.

Agli occhi di Hayek, la caratteristica fondamentale di una società «liberale» è che essa protegge e rispetta *la* libertà economica degli individui che la compongono (e non tanto i loro "diritti e libertà", nel senso della dichiarazione dei diritti dell'uomo elaborata dall'ONU). Una società liberale è organizzata in modo tale che i singoli soggetti godono della massima libertà possibile, intendendo la libertà come l'«assenza di coercizione [*coercion*]», vale a dire il fatto di non essere costretti ad agire contro la propria volontà al di fuori del quadro giuridico e regolamentare esplicitamente previsto dalla legge. Tutto ciò che impedisce a un privato di agire economicamente come gli sembra opportuno, secondo i suoi gusti e desideri, come e quando gli pare, può essere considerato una violenza arbitraria – e, dunque, inaccettabile – nei suoi confronti. Le sole restrizioni alla libertà individuale accettabili sono per Hayek quelle previste dalla legge. Inoltre, un'eventuale restrizione della libertà deve essere generale e giustificata. In questo senso, tutto ciò che non è espressamente vietato dalla legge è, di fatto, permesso.

Ma, come ha fatto notare Raymond Aron (Aron, 1961), per seguire l'argomentazione di Hayek occorre prima di tutto chiarire tre o quattro idee spesso associate a quella di libertà. In primo luogo, è necessario essere d'accordo sul fatto che la libertà non è il potere di scegliere democraticamente i propri leader politici, né il diritto di venir governati dai membri della propria razza o nazione, e nemmeno la possibilità di appagare i propri desideri. La libertà non è nemmeno la condizione di una persona in grado di scegliere deliberatamente e razionalmente la propria via (questo corrisponde piuttosto alla libertà nel senso metafisico del termine). Secondo Hayek, la libertà, nell'accezione liberale del termine, è definibile solo in negativo: è una *proprietà della persona che non si trova costretta ad agire contro la propria volontà*. In tal senso, è economicamente libero colui il quale non è schiavo di qualcun altro o che non subisce, suo malgrado, le decisioni di altri. Costringere l'altro ad agire come noi vogliamo o, ancora peggio, come ci sembra che dovrebbe agire è, al contrario, l'essenza della coercizione. Secondo Hayek, ciò può essere evitato solo se all'individuo è garantita una sfera di attività "privata", in cui nessuno, in particolare lo Stato, può intromettersi. L'individuo realmente libero, infatti, è quello che può circolare come vuole nella propria comunità economica e politica, occupare il proprio tempo come meglio desidera, scegliere il proprio lavoro e non temere di essere arrestato senza un motivo valido e formalmente previsto dalla legge.

Tuttavia, Aron solleva anche tre problemi relativi all'analisi hayekiana della libertà, che ripropongo a mia volta. È possibile circoscrivere dall'esterno l'ambito della coercizione, distinguere le influenze "coercitive" e le pressioni "non coercitive" che gli uomini esercitano gli uni sugli altri? Ancora, è possibile separare nettamente la libertà come assenza di coercizione (che corrisponde alla sfera della decisione privata) dalle altre forme di libertà? È legittimo, infine, stabilire che una società è "buona" o "libera" sulla base di quest'unico criterio negativo? Definita in termini esclusivamente negativi, la nozione di libertà rivela in effetti alcuni problemi. In particolare, ad Hayek sembrano essere sfuggite alcune sfumature del concetto di «agire contro la propria volontà». È, infatti, del tutto concepibile che qualcuno desideri alienare volontariamente, in cambio di un beneficio o di un vantaggio qualsiasi per sé stesso o per altri, una parte della propria libertà. Aron porta come esempio il caso del soldato e quello del lavoratore dipendente. Tra la sfera privata libera da qualsiasi costrizione e quella della costrizione assoluta, è dunque presente una sfera intermedia, quella in cui l'individuo accetta "liberamente" di essere vincolato. In effetti, Hayek assimila la "libertà" all'«obbedienza alle leggi», almeno finché lo Stato di diritto garantisce la protezione dell'individuo dalla coercizione

altrui. Tuttavia, Aron, di cui condivido la critica, sostiene¹¹ che non basta che la legge sia generale perché essa non possa violare alla libertà, anche qualora non sia discriminatoria. Ad esempio, vietare a tutti di viaggiare non è discriminatorio; ciò non toglie che si tratti di un attentato alla libertà individuale. Hayek formula due condizioni generali in grado di rendere la libertà compatibile con lo Stato di diritto. Prima di tutto, una legge non deve essere discriminatoria e non lo sarà se la si applica sia ai governanti che ai governati; inoltre, essa deve essere accettabile sia per coloro che ne sono interessati direttamente, sia per gli altri. Aron ha ragione ad insistere¹² sul carattere poco coerente di questa seconda condizione: il principio enunciato prelude evidentemente ad un diritto di *veto* riconosciuto alle minoranze, rispetto alle leggi che sembrerebbero desiderabili alla maggioranza, il che pone un problema enorme. Aron porta l'esempio dell'imposta progressiva come prova dell'inadeguatezza di questo criterio, dal momento che le persone abbienti potrebbero voler sfuggire ad una legge fiscale di quel tipo. Ma Hayek, in completa coerenza con se stesso, non è, appunto, favorevole alla fiscalità progressiva, a cui preferisce il principio dell'imposta proporzionale¹³.

Anche la nozione di uguaglianza pone problemi simili. Hayek è contrario all'uguaglianza delle condizioni. L'esigenza di una reale «uguaglianza delle possibilità» non trova spazio nella sua dottrina economica e politica. In compenso, tutti sono e devono essere «uguali davanti la legge», poiché l'uguaglianza è assicurata e garantita dalla generalità della legge, che si applica a tutti senza alcuna distinzione. Se l'assenza di libertà si misura dal grado di costrizione a cui gli individui sono sottoposti e se la legge deve proteggere l'individuo contro ogni forma di coercizione (o di potere) arbitraria, ne consegue che libertà e uguaglianza sono, per Hayek, categorie logicamente connesse. Ciò implica che coloro i quali stabiliscono, articolano e applicano le regole che avranno forza di legge per tutti non debbano essere, allo stesso tempo, anche i leader del sistema politico ed economico. I «regolatori» della società non fanno altro che formulare condizioni che si applicano imperativamente al comportamento di tutti gli individui e ai loro scambi reciproci e che riguardano solo individui astratti, cioè soggetti indifferenziati. È ciò che Hayek chiama, nella sua teoria della conoscenza economica, «il primato dell'astratto»¹⁴. Il fatto che il legislatore riconosca solo tipi generici di

11. *Ibidem* p. 202; trad. it. pp. 47-48.

12. *Ibidem* p. 203; trad. it. pp. 50-51.

13. Hayek, 1960, cap. 20: "Imposizione fiscale e redistribuzione".

14. Hayek, 1969.

individui e che sia indifferente nei confronti di ogni caso particolare è una componente basilare del diritto. Di conseguenza, Hayek sostiene che solo una politica economica il più possibile non interventista, che rifiuti di attribuire un qualsiasi privilegio agli individui e ai gruppi di interesse, è compatibile con il principio fondamentale dell'economia di mercato.

Ma perché voler preservare ad ogni costo questa autonomia dell'individuo? Perché essa garantisce la maggiore efficienza possibile dell'economia. L'argomentazione economica più importante avanzata da Hayek si fonda sul "principio della conoscenza dispersa", che possiamo illustrare come segue. La società è il risultato delle molteplici e innumerevoli interazioni di singoli soggetti, ognuno dei quali agisce in base alle proprie competenze. Nessuno conosce tutto il sistema che risulta da queste interazioni; ognuno dispone, invece, di una conoscenza privilegiata della propria situazione, che gli permette di prendere iniziative e di perseguire i propri interessi. Nessuno può occupare la posizione di qualcun altro, ma solo la propria, che gli conferisce una specificità irriducibile. A meno di non soccombere alla *synoptic illusion* (illusione sinottica), è impossibile che qualcuno abbia una visione completa di questo ordine spontaneo, poiché ognuno occupa una posizione limitata che gli è propria e che può sfruttare a proprio vantaggio nei suoi rapporti con gli altri. Se in questo ordine ciascuno può effettivamente agire secondo il proprio interesse, allora ognuno utilizzerà al massimo tutta la conoscenza che si trova distribuita tra i singoli, senza che qualcuno abbia orchestrato l'insieme degli scambi. Al contrario, affidarsi a un organismo che coordini d'autorità tutti gli agenti individuali significa condannarsi a perdere inevitabilmente parte dell'informazione che avrebbe potuto manifestarsi spontaneamente. Nessun organismo economico centrale può superare, ma nemmeno uguagliare, la situazione in cui gli agenti, distribuiti in maniera casuale su un determinato territorio, devono, per migliorare la loro sorte, affidarsi esclusivamente alla propria iniziativa locale. Il miglior quadro giuridico che si possa instaurare, per favorire al massimo questa dinamica locale, è quello che permette a ciascuno di prevedere in una certa misura come si comporteranno gli altri nei suoi confronti e in quale modo interagiranno tra loro; ciò richiede un quadro normativo stabile, fatto di regole generali (non eccezionali), astratte (anonime, impersonali) e negative (proibitive e non prescrittive).

L'ordine socio-economico dipende evidentemente dall'adozione di regole che sopravvivono (e forse nascono) solo all'interno di un particolare quadro giuridico e legislativo. Ma se è necessario che le regole siano introdotte, anche solo indirettamente, per via legislativa, è ancora possibile sostenere che esse emergono ed evolvono "spontaneamente"? Se un ordine socio-economico si instaura e si mantiene in virtù del potere politico che ne assicura la validità,

tale ordine non è forse il risultato dell'azione intenzionale degli uomini? Non sarebbe, insomma, contraddittorio sostenere che l'ordine "spontaneo" emerge grazie alla costrizione e si sviluppa e sopravvive grazie alla coercizione? La soluzione hayekiana a questo apparente paradosso è che il legislatore stesso, in quanto regolatore della vita sociale, non fa altro che sancire, rendendole esplicite, alcune regole di giusta condotta, spontaneamente emerse dalla libera interazione fra gli uomini.

Infine, Hayek rifiuta, sulla base di precise motivazioni, l'idea di "giustizia sociale", che vorrebbe venisse accantonata¹⁵. Esaminerò nel prossimo paragrafo questa tesi fortemente controversa e molto discussa. È necessario chiarire che questa posizione filosofica, apparentemente legata all'etica economica e sociale, si basa, in realtà, sulla teoria economica. Infatti, per Hayek, esigere che il meccanismo di mercato sia "giusto" è insensato quanto lo sarebbe pretendere che la roulette di un casinò sia equa nel distribuire le vincite: mentre in entrambi i casi è sufficiente che i risultati non siano manipolati e che il gioco non sia truccato a favore di uno dei giocatori. Se tutte le leggi sono state rispettate, la chiusura o il fallimento di un'impresa, che provocano inevitabilmente una perdita di posti di lavoro, non possono essere considerati "ingiusti", pur causando enormi sofferenze a chi ne è colpito. Anche se le altre imprese possono rallegrarsi delle sfortune della loro concorrente, non si può sostenere che il suo fallimento sia stato voluto da qualcuno, poiché si tratta semplicemente della conseguenza di un'inadeguatezza che il mercato doveva, prima o poi, mettere in luce. Quando qualcuno perde il proprio impiego, non può prendersela con nessuno, né considerare qualcun altro responsabile della propria situazione, più di quanto non lo sia lui stesso, ammesso che sia sensato ragionare in termini di "responsabilità", piuttosto che in termini di "congiuntura". Quelle che, metaforicamente, vengono chiamate le «forze del mercato» sono un processo che opera in maniera casuale: sono forze impersonali, cieche, che non possono coalizzarsi per complottare contro qualcuno in particolare. Di conseguenza, nessuno può considerarle ingiuste, come se la sorte di un soggetto nel mercato fosse determinata da qualcosa di diverso dal valore che gli altri soggetti attribuiscono al suo contributo economico alla società. Anche se è tentati di affermare che il mercato è «ingiusto» nei confronti di tutti coloro che si ritrovano tra i perdenti, Hayek nota che una

15. Inizialmente, Hayek non pareva avere esitazioni nel definire "socialmente ingiusto" un sistema fiscale progressivo. Si veda "Die Ungerechtigkeit der Steuerprogression", *Schweizer Monatshefte*, n° 32 (novembre 1952), testo tradotto in inglese con il titolo "The case against progressive income taxes", *The Freeman*, 4, 1953, pp. 229-232. Il testo è stato ripreso con il titolo "Progressive taxation reconsidered" in Mary Sennholz (a cura di), *On Freedom and Free Enterprise: Essays in Honor of Ludwig von Mises*, D. von Nostrand Co., Princeton 1956.

simile tesi è un «errore di categoria». Nemmeno il comitato direttivo di una società con economia pianificata centralmente potrebbe arrivare a produrre risultati più giusti, se mirasse a un uso ottimale delle risorse disponibili e se, di conseguenza, fissasse i salari in maniera tale che i lavoratori fossero spinti a svolgere gli impieghi stabiliti dal piano.

L'utilità sociale non è, né può essere, ripartita seguendo uno qualsiasi dei principi di giustizia¹⁶.

È questo il principio dell'economia di mercato: se si stabilisce come obiettivo quello di stimolare ognuno ad offrire agli altri ciò che risponde meglio alle loro esigenze, di qualsiasi natura, e a soddisfarli pienamente, allora si deve permettere a ciascuno di percepire un reddito che corrisponda non ai suoi meriti o ai suoi bisogni, ma al suo livello di *performance* economica.

2. L'EQUITÀ ECONOMICA IN UNO STATO DI DIRITTO

Veniamo ora all'esame più approfondito dell'argomentazione economica di Hayek contro la giustizia sociale. L'introduzione più accessibile alle sue tesi contro l'economia socialista e lo Stato assistenziale è senza dubbio *La via della schiavitù*, pubblicata nel 1944¹⁷. Le reazioni negative a quest'opera apertamente polemica furono all'epoca clamorose, giungendo persino all'ingiuria nei confronti dell'autore¹⁸. Oggi, la situazione è del tutto differente. Anche studiosi considerati "di sinistra", come Amartya Sen, riconoscono che il saggio, malgrado i suoi pregiudizi e i suoi limiti, merita ancora di essere letto con grande attenzione, e che la sua pubblicazione, avvenuta più di sessant'anni fa, va ricordata come un momento fondamentale per la storia del pensiero politico-economico. Hayek vi sottolinea che un'economia di mercato non crea solo ricchezza, ma è anche in grado di conferire dinami-

16. Hayek, 1980, p. 42.

17. Hayek, 1944.

18. Per fare un esempio di reazione oltraggiosa, che considera un caso probabilmente unico nelle dispute accademiche, Hayek ci rinvia (Hayek, 1956, Introduzione, p. vi, n. 4; trad. it. p. 391, n. 4) all'opera di Hermann Finer, *Road to Reaction* (Little Brown & Co., Boston 1945), una lettura molto edificante. L'apparizione della *Via della schiavitù* ha, per esempio, portato Rudolf Carnap a scandalizzarsi – senza nemmeno averla letta, come egli confessa – e a deprecare Karl Popper per il fatto di appoggiare le tesi che Hayek vi esponeva (*Hayek on Hayek*, p. 17; trad. it. p. 32). Nella prefazione alla riedizione del 1976, Hayek fa riferimento a tale episodio, ma senza nominare nessuno (p. xix).

smo allo sviluppo planetario, garantendo al contempo il rafforzamento della libertà individuale¹⁹. Del resto, Hayek non ha mai negato che quest'opera non appartenesse alla teoria economica pura, ma fosse una presa di posizione in materia di politica economica e sociale.

La via della schiavitù prosegue, a suo modo e in maniera molto differente, il percorso che l'autore aveva intrapreso nell'opera collettiva *Pianificazione economica collettivistica*, pubblicata nel 1935 (Hayek [a cura di] 1935), e che si prolunga, senza soluzione di continuità, tanto nella *Società libera* (1960), quanto nella trilogia *Legge, legislazione e libertà* (1973, 1976, 1979)²⁰. Non c'è alcun dubbio che, con quest'ultima opera, Hayek abbia voluto fornire «una nuova enunciazione dei principi liberali della giustizia e dell'economia politica», come indica esplicitamente il sottotitolo della trilogia.

Ciò detto, la critica del socialismo, che lo ha occupato per tutta la sua vita²¹, oggi non può più avere l'impatto che aveva negli anni Trenta-Quaranta, e nemmeno quello che ha avuto negli anni Settanta-Ottanta, per la semplice ragione che l'idea di una direzione centralizzata ed autoritaria dell'economia si è rivelata fallimentare. Tuttavia, Hayek sostiene molto fermamente che la sua critica del socialismo riguarda anche le economie miste sorte nel corso del ventesimo secolo e che oggi dominano la scena. Tali sistemi economici favoriscono la collaborazione dei settori privato e pubblico per la realizzazione di progetti quali, ad esempio, la costruzione di autostrade, lo sviluppo di reti di trasporto, di distribuzione dell'acqua, del gas e dell'elettricità, la costruzione e la gestione di aeroporti e di ospedali, l'assicurazione per le cure sanitarie, e così via. Ma il principale obiettivo dei suoi attacchi è soprattutto lo Stato assistenziale, presunta incarnazione di un ideale di «giustizia sociale» al quale Hayek non ha mai aderito.

La via della schiavitù non rappresenta, tuttavia, un rifiuto puro e semplice dello statalismo economico, in quanto l'autore elenca tutta una serie (aperta)

19. A. Sen, "Taking Hayek Seriously", *Financial Times*, 27 settembre 2004. Sen scrive, tra le altre cose, quanto segue: «Non sono convinto che Hayek abbia perfettamente compreso tutto ciò che è legato all'economia di mercato. La sua attenzione era troppo attirata dalle opportunità che il sistema di mercato offre alle libertà umane e aveva la tendenza a trascurare – anche se non lo ignorava completamente – il fatto che affidarsi con troppa fiducia a tale sistema, con le sue esclusioni, le sue imperfezioni e gli effetti sociali di grande disparità nella distribuzione delle ricchezze che provoca, porta, per alcuni, ad un'assenza di libertà. Ma è fuori discussione che proprio grazie ad Hayek comprendiamo meglio che si devono giudicare le istituzioni secondo il criterio della libertà».

20. È la tesi che Arthur Seldon delinea chiaramente in un saggio di notevole interesse (Seldon, 1984).

21. Le argomentazioni più tecniche sviluppate da Hayek per confutare il socialismo come teoria economica sono presentate in Hayek, 1948, 1978 b, 1978 c, 1978 d.

di interventi dello Stato che sono leciti. Egli condivide perfino l'idea che lo Stato debba garantire a tutti un reddito minimo: tenuto conto del livello di vita raggiunto nei Paesi occidentali, infatti, non vi sarebbe ragione di non riconoscere, *al di fuori del mercato*, un reddito minimo uniforme

a tutti gli adulti che, per una ragione o per l'altra, non riescono ad ottenere un reddito migliore restando sul mercato²².

Hayek non prende in considerazione soluzioni alternative²³. In ogni caso, conviene sottolineare che egli giustifica la propria posizione più sulla base della logica economica che non della compassione. Dato che lo Stato liberale deve garantire l'ordine sociale, è proprio per mantenere la pace sociale che occorre evitare che si formi una classe di indigenti che potrebbero minacciare prima o poi la coesione globale della società. Più in generale, il liberalismo di Hayek – lo sottolineo di nuovo – non ha niente a che vedere con la destra religiosa e con le rivendicazioni conservatrici della maggioranza morale che oggi ispirano, in particolare, gran parte dell'elettorato americano. Hayek non ha mai militato contro l'aborto e non ha mai difeso cause come la segregazione razziale, la chiusura delle frontiere agli immigrati irregolari o la guerra anticomunista in Vietnam. La sua opposizione al conservatorismo è anche un'opposizione di principio: per lui, come ho già ricordato, l'ideologia conservatrice implica l'intervento attivo dello Stato in ambiti che egli preferisce lasciare alla sfera privata degli individui. Il rifiuto hayekiano del conservatorismo ha dunque la stessa radice del suo liberalismo politico, vale a dire l'assolutizzazione del valore della libertà. Nessun valore sociale e politico deve essere posto al di sopra della libertà individuale: né l'uguaglianza, né la solidarietà. Analogamente il suo pensiero politico liberale non è organizzato intorno ad intuizioni morali, sulle quali fondare determinate prese di posizione: questioni come la regolamentazione della prostituzione, la depenalizzazione del consumo delle droghe leggere, l'introduzione dei matrimoni gay e l'abolizione della pena di morte non sono assolutamente al centro del paradigma liberale difeso da Hayek.

Ma allora qual è, esattamente, il fondamento del suo liberalismo? Per lui, ogni persona è proprietaria di se stessa. Come stabilisce l'*Habeas corpus* del 1679, legge concepita nel solco della *Magna Carta* del 1215 per limitare

22. Hayek, 1980, p. 47.

23. Claude Gamel, da parte sua, difende con argomenti pertinenti l'idea che "il rischio di mercato potrebbe essere meglio compensato da una reale allocazione universale invece che dal salario minimo che (Hayek) suggerisce" (Gamel, 2000, p. 108 e soprattutto pp. 98-107).

l'arbitrio del re, ogni cittadino ha diritto a essere rapidamente informato sulla legalità del suo arresto e della sua eventuale detenzione. Questo testo fondamentale del diritto anglosassone divenne nel diciottesimo secolo la pietra miliare su cui costruire la teoria dei diritti dell'uomo. Da parte sua, Hayek segue le orme di John Locke, per il quale l'*Habeas Corpus* stabilisce un diritto di proprietà su se stessi destinato a restare assolutamente intangibile. Nello spazio sociale, politico, economico, ogni individuo ha un diritto inalienabile al rispetto della propria autonomia e del proprio margine di manovra. È padrone assoluto della sua sfera privata e nessuna autorità, nemmeno quella dello Stato, ha il diritto di interferire nelle sue scelte. Un liberale alla Hayek si contrappone inevitabilmente ad ogni forma di intrusione dello Stato, che arrivi ad imporre per via autoritaria certi comportamenti agli individui e a vietarne altri in modo arbitrario. Soprattutto, un liberale hayekiano non può che opporsi all'idea che organi direttivi – quelli dello Stato centrale, dell'amministrazione regionale o del comune – o altre organizzazioni (su tutte, le Chiese) che vorrebbero condizionare l'attività dello Stato, abbiano il diritto legale di imporre ai contribuenti quello che devono fare, come, ad esempio, imporre una lista dei prodotti che non hanno il diritto di consumare o sancire ciò che hanno il diritto di leggere, bere, mangiare o vedere al cinema o alla televisione o, peggio ancora, quel che hanno il dovere morale e l'obbligo legale di credere. In tempi normali, lo Stato non può arrogarsi il diritto di limitare la possibilità di spostarsi o di viaggiare, né quello di obbligare le persone a votare. Soprattutto, lo Stato liberale non ha il diritto di impedire a qualcuno di scegliere il proprio lavoro e nemmeno quello di costringerlo a vendere la sua forza-lavoro in cambio di una remunerazione (come avviene tipicamente nel regime socialista tradizionale). La chiave del liberalismo politico di cui Hayek si fa difensore e teorico è chiara: è una scelta in favore della libertà, del massimo di libertà per qualsiasi individuo.

Al contrario, lo Stato assistenziale che Hayek attacca è caratterizzato da tipici interventi politici, da misure di sostegno in favore dei settori industriali in declino attraverso sovvenzioni e aiuti finanziari di diverso tipo, quali garanzie di prestito a tasso agevolato, privilegi concessi a gruppi di interesse e di pressione come i sindacati e le organizzazioni del padronato, restrizioni delle pratiche commerciali mediante leggi e regolamentazioni protezionistiche, elevati livelli di tassazione di ogni sorta per aumentare le entrate dello Stato impiegate a fini redistributivi, misure che mirano ad aiutare alcuni gruppi di individui o l'insieme della popolazione attraverso vari meccanismi come assicurazioni, sovvenzioni, crediti d'imposta, e così via. Hayek attribuisce grandissime virtù ad uno Stato minimo e, di conseguenza, raccomanda il minor grado possibile di intervento del governo nell'economia. Egli è dell'av-

viso che tutto ciò che può essere regolato dal mercato debba esserlo e che l'intervento dello Stato sia economicamente legittimo solo nei casi in cui il mercato non possa operare efficacemente.

Hayek non considera la questione della giustizia in tutti i suoi aspetti, né ne avverte la necessità. La sua feroce critica all'idea di "giustizia sociale" non deve far pensare che egli pretenda di aver definito cos'è una "società giusta" una volta per tutte. Hayek non ha mai affermato di esserci riuscito. Nulla ci autorizza a dire che, per lui, la comparazione tra due regimi fiscali non possa rivelare *a posteriori* che uno è più equo dell'altro. Dalla sua battaglia contro la nozione di giustizia sociale, non è possibile trarre alcuna indicazione sulla condotta da adottare quando viene il momento di scegliere tra l'introduzione di un'imposta sul consumo per tutti i consumatori (un'imposta sui prodotti e i servizi, IVA in Italia e TPS in Canada) o l'aumento dell'imposta sul reddito dei contribuenti. Per quanto riguarda l'IVA, Hayek non ci dice se bisogna abolirla per quanti sono al di sotto di una determinata soglia di reddito. In realtà, nessuna delle sue argomentazioni ci permette di stabilire se, in situazioni che richiedono un finanziamento pubblico, sia necessario adottare misure più «progressiste», come l'imposta sul reddito, invece di misure «regressive», come l'IVA. Né ci dice di più su questioni che ai nostri giorni sono imprescindibili come la legittimità giuridica dell'applicazione della pena di morte, la legalizzazione dell'aborto o, ancora, i limiti da imporre al finanziamento dei partiti politici da parte di individui, imprese o sindacati. Nella filosofia elaborata da Hayek, le questioni di moralità pubblica non vengono prese in considerazione nemmeno da un punto di vista generale e ciò per la semplice ragione che la sua filosofia è interamente diretta a rispondere a domande che riguardano specificatamente, se non esclusivamente, questioni economiche. Perciò, dal suo punto di vista, molti problemi di "giustizia sociale" – poco importa in quali termini si scelga di trattarli – rimangono aperti alla discussione.

Vi è però un tema specifico che è sempre stato un cavallo di battaglia di Hayek: la critica dell'azione sindacale. Hayek si oppone con forza alle forme più radicali di rivendicazione sindacale, ma non lo fa in nome di un ideale democratico, quanto soprattutto in nome di principi fondamentali della teoria economica. Il liberalismo hayekiano è contrario alla concessione di qualsiasi privilegio ai gruppi di pressione e si oppone tanto alle associazioni dei consumatori o alle organizzazioni industriali (che cercano di ottenere dai politici un trattamento privilegiato in cambio di contributi alla loro rielezione), quanto ai sindacalisti (che difendono gli interessi dei loro rappresentanti non preoccupandosi delle conseguenze che le loro lotte possono avere sul resto della popolazione). Il liberalismo di Hayek presuppone che, per amor di coerenza, ci si debba opporre ad ogni forma di privilegio che lo

Stato potrebbe concedere ad un particolare gruppo di individui, compresi i lavoratori o gli industriali, che, da un lato, richiedono che lo Stato «lasci fare» e, dall'altro, esigono infiniti sussidi come sovvenzioni alla produzione, esenzioni fiscali, sostegni all'esportazione, esoneri d'imposta sugli utili d'impresa, nuove possibilità di elusione fiscale, se non addirittura grande tolleranza nei confronti dell'evasione fiscale.

Nella sua analisi dell'impatto negativo dei sindacati sull'occupazione in Gran Bretagna²⁴, Hayek si rivela spietato accusandoli di essere la principale causa delle differenze di reddito riscontrabili tra i meglio e i peggio pagati dei lavoratori; di essere stati il principale fattore di aumento della disoccupazione e di aver deliberatamente provocato il declino dell'economia britannica²⁵. Hayek propone poi l'abolizione dei privilegi economici di *tutti* i gruppi, che si tratti dei sindacati dei lavoratori, delle associazioni imprenditoriali o degli ordini professionali, insomma di qualsiasi tipo di gruppo di interesse. Inoltre, sostiene l'abolizione del diritto di sciopero nel settore dei servizi essenziali (esercito, polizia, ospedali). In un articolo pubblicato nel 1959, delinea e difende la tesi dell'impatto negativo dei sindacati sulla stabilità dei prezzi²⁶. L'ottenimento di aumenti salariali ingiustificati come, del resto, la crescita indebita dei prezzi industriali sono per lui le cause della spirale inflazionistica che è alla base del ciclo economico e delle crisi. Fin da *Prezzi e produzione*²⁷, Hayek ha sviluppato una teoria monetaria *non monetarista* (quindi non friedmaniana) del ciclo e ha sostenuto la necessità di combattere tanto i monopoli cooperativi quanto quelli sindacali, così come i regimi politici a partito unico, che concedono il monopolio legale del potere ad un'unica organizzazione. Il liberalismo che difende Hayek è fondato sull'idea che la concorrenza (tra i lavoratori, tra gli imprenditori, tra i sindacati, tra le corporazioni, tra i partiti politici, tra i Paesi, tra le tradizioni morali, tra le culture, e così via) sia un essenziale «procedimento di scoperta»²⁸. Si tratta, a suo avviso, del modo migliore per coordinare piani di azione individuale

24. Parlando dell'Inghilterra degli anni Quaranta, Hayek si dice convinto che «noi ci troviamo, in qualche misura, davanti al pericolo di ripercorrere la via già battuta dalla Germania», poiché, nonostante notevoli differenze tra il Reich hitleriano e la Gran Bretagna di quell'epoca, non ancora guidata da un governo laburista, Hayek riteneva che si stesse andando «nella stessa direzione» (Hayek, *La via della schiavitù*, p. 10; trad. it. p. 46).

25. Hayek, 1980, p. 344. Per una critica pungente delle visioni di Hayek sui sindacati, si veda Richardson, 1997. Questo articolo è seguito da un eccellente commento di B.C. Roberts (pp. 275-280), che inquadra gli intenti polemi di Hayek in una prospettiva più oggettiva.

26. Hayek (1959). Gottfried Haberler ha proposto una disamina minuziosa delle argomentazioni di Hayek e si dichiara d'accordo solo in parte con le sue visioni (Haberler, 1969).

27. Hayek, 1931.

28. Hayek, 1968.

che sono, all'inizio, incompatibili. Occorre cercare di allocare nel miglior modo possibile risorse scarse tra progetti economici concorrenti. Solo un processo basato sulla concorrenza permetterà che i meno capaci cedano il passo ai più efficienti²⁹.

Hayek sostiene, comunque, che l'accrescimento della ricchezza prodotta, scopo ultimo di ogni regime economico di tipo liberale, porterebbe prima o poi i meno abbienti ad arricchirsi, a condizione, certo, che questi non escano dal mercato del lavoro. D'altra parte, non ritiene che lo scarto tra i più ricchi ed i più poveri sia destinato necessariamente a ridursi. Tuttavia, la possibilità che tale scarto si allarghi non giustifica ai suoi occhi alcuna politica di redistribuzione dei redditi (prospettiva ben diversa dalla proposta di un reddito minimo), che implicherebbe, attraverso la tassazione e la fiscalità, un trasferimento di una parte dei guadagni dai più ricchi ai meno fortunati. Questa politica economica sarebbe deleteria non in quanto iniqua, ma in quanto disincentivante. Il rischio sarebbe dunque che il prodotto economico totale diminuisse invece di crescere; e, se dovesse prodursi una tale diminuzione, tutti risulterebbero perdenti, a cominciare dai più vulnerabili, che finirebbero per veder scomparire i loro mezzi di sostentamento. Quindi, se per Hayek il liberalismo come filosofia economica comporta una scelta radicale in favore della crescita indefinita della produzione³⁰, non ha invece nulla a che spartire con una qualsivoglia forma di «progressismo» sul piano della redistribuzione.

È senza dubbio opportuno passare le tesi di Hayek al vaglio critico. Steven Lukes (Lukes, 1997), che si considera legittimamente un critico radicale del liberalismo di Hayek, ritiene di aver confutato le sei argomentazioni di Hayek contro l'applicabilità del concetto di "giustizia sociale" in un regime liberale. Secondo Lukes, è errato sostenere: 1) che l'idea di giustizia sociale non abbia senso nel quadro di un'economia di libero mercato; 2) che tale idea si basi su una concezione antropomorfa della società, considerata come una sorta di Dio a cui rivolgersi per lamentarsi dei rovesci della sorte; 3) che l'idea di giustizia sociale sia logicamente contraddittoria; 4) che essa sia puramente e semplicemente una questione ideologica; 5) che l'ideale della

29. È la tesi esplorata in maniera sistematica in Lavoie (1985).

30. Hayek riserva pochissimo interesse alla questione dello sviluppo sostenibile (o durevole), nel senso della Commissione Brundtland, che pubblicò il suo rapporto finale *Notre avenir à tous* nel 1987, ossia un anno prima che Hayek pubblicasse *La presunzione fatale*, la sua ultima opera. L'idea che si debba limitare lo sviluppo economico a favore di quello sostenibile in virtù del rispetto per l'ambiente, per gli equilibri naturali, per la biodiversità e per le generazioni future, non viene minimamente presa in considerazione da Hayek. Forse è questo il limite intrinseco dell'economia politica liberale di cui egli si è fatto uno dei più ardenti difensori.

giustizia sociale sia, sotto ogni punto di vista, irrealizzabile nella pratica; e, infine, 6) che ogni politica che miri a instaurare un regime di giustizia sociale si rivelerebbe, prima o poi, liberticida.

La mia obiezione a Lukes è che la sua critica a Hayek, per quanto dettagliata, è basata su un punto di vista strettamente morale, mentre il punto di vista di Hayek è economico, e non etico; questo fatto non sembra essere stato compreso fino in fondo. Occorre ricordare che, per Hayek, in un'economia di mercato ogni singolo agente viene retribuito in proporzione al suo contributo al processo di mercato: tale processo deve essere protetto da ogni intervento indebito che miri ad impedirgli di funzionare adeguatamente, perché non esiste nessun meccanismo di allocazione delle risorse che sia superiore a quello dei prezzi di libero mercato. È questa l'argomentazione che bisognerebbe innanzitutto attaccare, volendo indebolire o demolire la posizione di Hayek riguardi all'idea di giustizia sociale. Perché, per Hayek, in un'economia di mercato, la società non è un'"organizzazione", ma un «processo di ordine spontaneo»³¹ che deriva da innumerevoli azioni individuali, ciascuna delle quali implica, per un gran numero dei partecipanti a tale processo, alcune conseguenze non anticipabili e non intenzionali. Hayek non concepisce mai il mercato come un gioco a somma zero: non c'è infatti nessuna ragione in virtù della quale ciò che uno guadagna corrisponde inevitabilmente a ciò che un altro perde. Se tutti guadagnano in assoluto, questo dipende dal fatto che, in ogni istante, alcuni perdono relativamente rispetto agli altri. Volere la giustizia sociale significa per Hayek pretendere di assicurarsi contro eventuali perdite, senza comprendere che, affinché il gioco dello scambio di mercato sia vincente nel complesso, occorre che vi siano in ogni partita dei perdenti relativi. Questa presunta "assicurazione" contro gli imprevisti del gioco impedirebbe al gioco di essere a somma positiva. Così come vale per qualsiasi altro gioco basato in parte sulla fortuna, se le regole del gioco vengono rispettate, se tutti i giocatori vengono posti *sulla stessa linea di partenza* e se vengono trattati tutti allo stesso modo durante lo svolgimento del gioco, si deve considerare il risultato, qualunque esso sia, come giusto.

La critica di Lukes è fortemente ispirata alle argomentazioni che John Rawls sviluppa in *Una teoria della giustizia* (Rawls, 1971), anche se Rawls non fa riferimento alla filosofia di Hayek. Nella sua teoria etica di stampo contrattualistico, Rawls collega il raggiungimento dell'equità universale alla possibilità di immaginare una "situazione originaria" in cui nessuno sa quale

31. Il concetto di ordine spontaneo appartiene a ciò che si suole definire il "*paradigma dell'auto-organizzazione*". Philippe Nemo fornisce un'eccellente analisi di questo paradigma nella sua versione hayekiana (Nemo, 1988, pp. 67-105).

posizione finirà per occupare nella società. Sotto questo «velo di ignoranza», i cittadini sarebbero spinti ad abbracciare una teoria della giustizia sociale più oggettiva e più altruistica. Va detto che il modo in cui Hayek pone il problema non è in realtà molto differente da quello di Rawls. Infatti, anche Hayek (si veda Hayek, 1976 cap. 10, ultimo paragrafo) si chiede quale regime economico sceglierebbe una persona che non sapesse in anticipo quale posizione dovrebbe occupare nella società. In altre parole, egli considera una situazione in cui la posizione di ciascuno sarà determinata *dal caso*. Data questa situazione, per lui, ognuno tenderebbe a scegliere un regime socio-economico nel quale i privilegi legati allo status sociale ed economico acquisito *dagli altri* condizionerebbero il meno possibile la sua situazione. Hayek ha spiegato le circostanze personali che lo hanno portato a porsi questo problema. Nel corso della guerra, dato che avrebbe potuto essere ucciso, dovette chiedersi dove sarebbe stato meglio che i suoi figli si fossero ritrovati a vivere se ciò fosse avvenuto. Diventando orfani, essi avrebbero perso i vantaggi che la situazione sociale privilegiata del padre avrebbe potuto garantire loro. In una società in cui beneficiare della situazione privilegiata del padre è indispensabile, il loro destino sarebbe stato segnato. Al contrario, in una società in cui non esistono privilegi, le loro possibilità di successo sarebbero state uguali alle possibilità di successo medie degli altri. Era evidente che essi avrebbero dovuto crescere in quest'ultimo tipo di società. Questo tipo di società è la società di mercato, in cui tutti sono eguali davanti alla legge.

Detto ciò, Hayek potrebbe essere accusato di non aderire esplicitamente al principio morale secondo cui ogni essere umano ha eguale dignità; egli non sembra dare ad esso molta importanza. Per dirla in modo schematico, la questione dell'importanza di tale principio non rientra nel campo delle sue analisi dato che, contrariamente a Rawls, Hayek non si propone di elaborare una teoria morale della giustizia sociale; egli sviluppa piuttosto un'analisi riguardo a quale tipo di giustizia è compatibile con i principi del liberalismo economico. In ogni caso, il liberalismo che Hayek difende non è contro la morale kantiana, secondo cui si deve imperativamente considerare l'altro come un fine piuttosto che come un mezzo. Tuttavia, Hayek non condivide il rigido egualitarismo professato da Rawls³². L'idea che tutti devono aver diritto ad una "giusta eguaglianza delle possibilità" non ha nulla a che vedere con l'idea che tutti devono aver diritto a un livello di benessere simile grazie all'affidamento allo Stato del compito di redistribuire beni e servizi per permettere a tutti di beneficiare *nei fatti* delle stesse quantità di beni e della stessa qualità di vita. Nella visione economica liberale di Hayek l'idea

32. Rawls, 1971, cap. II, § 17.

che si debba dare una compensazione economica ma a coloro che il caso ha fatto nascere in contesti sfavorevoli o che possiedono minori abilità fisiche o intellettuali non trova posto. Il nostro autore ragiona sulla base di un principio economico, non etico. Per lui, l'importante non è che tutti i redditi degli individui siano equivalenti e nemmeno che siano proporzionali ai loro bisogni o ai loro meriti; ciò che conta è che, il reddito di un determinato individuo rispecchi il suo contributo al prodotto sociale totale nel senso che esso sia determinato dal valore che gli altri partecipanti al mercato attribuiscono al suo apporto specifico. Solo così il prodotto globale dell'economia potrà essere massimizzato e la *possibilità media di tutti* verrà ottimizzata (qui emerge *indirettamente* la preoccupazione etica). Inoltre, secondo Hayek, tutti, compresi i meno abbienti, hanno le stesse possibilità di riuscire nella vita, se nessuno gode di vantaggi arbitrari. Una situazione di ottimo economico può essere prodotta dal sistema catallattico solo se tale sistema resta un equilibrio aperto, vale a dire solo se nulla impedisce ai redditi, che riflettono l'apporto marginale di ciascuno in un certo momento, di essere differenziati. Le differenze di reddito non saranno dunque mai annullate; anzi, esse possono addirittura crescere – almeno in alcune circostanze e per un certo periodo. Questa è una visione incompatibile con quella di Rawls. A mio avviso, le concezioni di Rawls e quelle di Hayek sono nettamente diverse. Pur riconoscendo che non tutti nascono con uguali possibilità di successo economico, Hayek non riconosce allo Stato il diritto di equilibrare le possibilità di tutti attraverso misure redistributive. A suo parere, per quanto riguarda l'economia, la funzione regolatrice dello Stato deve essere limitata in quanto esso non ha né l'autorità morale né la competenza economica per correggere le disuguaglianze nella ripartizione delle ricchezze tra gli individui. Qualora tentasse di farlo, genererebbe effetti perversi non voluti ed imprevedibili e, in definitiva, tutti si ritroverebbero ad essere perdenti. Riguardo a questa risposta fornita da Hayek al problema della legittimità e della fattibilità di una giustizia redistributiva assicurata dallo Stato i giudizi critici discordano radicalmente. In ogni caso, va rilevato che anche Rawls ammette l'esistenza di disuguaglianze sociali giuste. Esse esistono quando vengono soddisfatti due requisiti: in primo luogo, quando tutti hanno gli stessi diritti fondamentali garantiti dalla legge e, in secondo luogo, quando delle suddette disuguaglianze generate dal sistema economico beneficiano, seppure di poco, i più svantaggiati (è ciò che Rawls chiama il «principio di differenza»). Su questo punto, esiste evidentemente una convergenza, se non un'identità di vedute, tra Hayek e Rawls.

La critica rawlsiana sviluppata da Lukes contro Hayek presuppone un'interpretazione della filosofia hayekiana in termini etici che è largamente dif-

fusa. Lukes definisce la dottrina di Hayek una «versione dell'utilitarismo basata sulla massimizzazione della speranza media». Hayek, infatti, scrive che «la Società Buona è quella ove le possibilità di un individuo scelto a caso tendono ad essere le maggiori possibili» (questo è il titolo dell'ultimo paragrafo del cap. 10 di *Legge, legislazione e libertà*). Tuttavia, non mi pare che la teoria di Hayek sia una teoria utilitaristica per la semplice ragione che egli non cerca di individuare una norma etica utile all'organizzazione di una società giusta; egli cerca piuttosto di stabilire in quale modo si applica il criterio di giustizia in un regime economico liberale. Egli tenta di dimostrare che il liberalismo economico è il sistema che idealmente favorisce tutti, lasciando ognuno il più possibile libero: e, proprio per questo, tale regime è, per lui, il più «giusto». Lukes ritiene legittimo rimproverare ad Hayek di non attribuire sufficiente importanza alla questione della necessità di eventuali politiche redistributive in grado di ristabilire una vera uguaglianza delle possibilità³³. Se egli ha ragione, il fatto che Hayek riconosca l'esistenza di un dovere morale di aiutare coloro che «non sono in grado di farcela da soli» in un'economia di mercato risulta paradossale. In ogni caso, in qualunque modo si valuti tale questione, quando Hayek afferma che la società liberale è una società «buona», ovvero una società in cui si vive bene, si pone su un piano strettamente economico e non intende dire che l'ordine socio-economico che si forma spontaneamente sia per forza un ordine morale accettabile o addirittura un ordine moralmente superiore ad ogni altro possibile. Hayek, mi sembra, afferma solo che si tratta dell'ordine economico più produttivo per tutti e che conviene accettare le limitazioni etico-politiche che un tale ordine di massima libertà richiede per funzionare e svilupparsi.

Collocandosi in una prospettiva economica e non etica, Hayek non esita ad affermare esplicitamente – ma a mio giudizio a torto – che non esiste «alcuna divergenza fondamentale» tra il suo approccio e *Una teoria della giustizia* di Rawls riguardo al modo in cui si deve affrontare ciò che egli considera «un autentico problema di giustizia in rapporto alla formazione deliberata delle istituzioni politiche»³⁴. Da parte sua, Rawls ha sostenuto che

33. «Hayek non si pone assolutamente il problema cruciale di stabilire fino a che punto [...] le politiche redistributive possano essere necessarie per rendere accettabili – vale a dire per legittimare sulla base dei principi di giustizia sociale – le persistenti, se non addirittura crescenti, disuguaglianze di risorse e di possibilità, intrinseche alle economie di mercato» (Lukes, 1997, p. 78). Riguardo a ciò, Lukes pensa alle misure fiscali di redistribuzione del reddito, alle prestazioni della sicurezza sociale, alle imposte di successione, alle tasse sulla proprietà, e così via, vale a dire a tutta una serie di «politiche di ri-assegnazione che puntano a modificare la posizione delle persone sulla scala dei redditi e del benessere» (*ibidem*).

34. Hayek, 1981, p. 120; trad. it. p. 306.

l'utilitarismo, che secondo Lukes è a fondamento del liberalismo di Hayek, costituisce un principio morale in contrasto con il suo. In ogni caso, Rawls afferma di essere interessato esclusivamente ai problemi morali posti dall'economia politica³⁵, e non, come Hayek, ai problemi intrinseci al funzionamento stesso dell'economia di mercato³⁶. È per questo motivo che ritengo che la teoria della giustizia di Hayek debba essere esaminata e valutata dal punto di vista economico e non da quello etico. È in quanto filosofia dell'economia politica che essa, innanzitutto e soprattutto, va messa alla prova e non come etica economica e sociale³⁷.

Essendo basato su una prospettiva evolucionista, il liberalismo di Hayek appare connesso ad un'idea di ottimizzazione; questo punto meriterebbe senza dubbio un esame approfondito. Egli sostiene che un'economia di mercato sia preferibile a qualsiasi tipo di economia pianificata per lo meno perché permette di sfamare un maggior numero di individui. L'economia di mercato è quella più idonea a soddisfare i bisogni primari di tutti:

attraverso il suo funzionamento si può ottenere una struttura di prezzi e remunerazioni relative che determinerà la misura e la composizione del rendimento globale, il quale assicurerà a sua volta che l'equivalente reale della quota assegnata dal caso e dall'abilità ad ogni individuo sia quanto più ampio possibile³⁸.

A mio avviso, questa argomentazione non può essere demolita attraverso una critica di tipo morale.

35. Rawls, 1971.

36. Rawls lascia del tutto aperta una questione: se la teoria della giustizia che propone possa realizzarsi meglio in una «democrazia di proprietari» o in un «socialismo di tipo liberale», che egli presenta come due tipi di regime politico incentrati sull'economia di mercato. Ciò che è chiaro, tuttavia, è che, per Rawls, non c'è spazio né per il diritto naturale alla proprietà privata dei mezzi di produzione, né per quello alla proprietà e alla gestione collettive delle imprese da parte dei lavoratori.

37. È significativo che la posizione adottata da Hayek nel 1988 nei confronti della teoria di Rawls sia molto più critica e soprattutto più coerente con le sue concezioni. «L'evoluzione non può essere giusta», scrive Hayek nella sua ultima opera. «Un mondo rawlsiano (Rawls, 1971) non avrebbe mai potuto diventare civile: cancellando la differenziazione dovuta alla fortuna, avrebbe arrestato la maggioranze delle scoperte di nuove possibilità. In un tale mondo, noi saremmo deprivati di quei segnali che soli possono dire a ciascuno, come risultato di migliaia di cambiamenti nelle condizioni in cui viviamo, che cosa noi dobbiamo adesso fare per far sì che il flusso della produzione continui a scorrere e, se possibile, ad aumentare» (Hayek, 1988, pp. 103-104; trad. it. pp. 131-132).

38. Hayek, 1976, p. 87; trad. it. p. 275.

CONCLUSIONE

Hayek ha mirato a rifondare il liberalismo come filosofia politico-economica. Il suo tentativo di rifondazione passa attraverso una critica radicale del solo autentico modello alternativo di economia politica, ossia del socialismo. Sul piano politico, il nuovo liberalismo hayekiano si basa sulla riformulazione dell'ideale di libertà: un popolo libero è caratterizzato dal fatto che i cittadini subiscono il minimo di coercizione e vedono garantita la loro libertà da una Costituzione e da un regime giuridico che limitano il più possibile il potere dello Stato su di loro. Sul piano economico, il sistema hayekiano si fonda sull'idea che l'ordine economico e sociale più efficiente è quello che si mantiene e si sviluppa spontaneamente in un tale quadro giuridico-costituzionale. L'economia di mercato è considerata da Hayek come un «procedimento di scoperta dell'informazione», che permette ai singoli agenti di coordinarsi meglio tra loro. Egli ritiene tale processo di ordinamento spontaneo in costante espansione. Cercando di spiegare questa dinamica apparentemente senza limiti, Hayek osserva che gli attori economici appartengono a gruppi che seguono regole di condotta e di percezione conformi a norme morali tradizionali interiorizzate in modo profondo. Tali regole, per quanto siano di tipo negativo e poco in linea con i canoni dell'etica filosofica basata sull'idea di giustizia sociale, forniscono agli individui che le seguono un certo vantaggio evolutivo. I gruppi di cui essi fanno parte dominano l'economia all'interno di un processo di evoluzione culturale e di selezione delle comunità di individui meglio adattate.

I gruppi economicamente dominanti tendono così ad ingrandirsi e a rimpiazzare quelli la cui cultura non obbedisce alle stesse regole di condotta e di percezione. È prevedibile che, nel lungo periodo, l'evoluzione vada a favorire nettamente questi gruppi, la cui espansione sarà inevitabile e indefinita. L'evoluzione culturale è perciò mossa dall'estensione della *catallassi*, cioè della Grande Società basata sul motore dello scambio economico. Questa evoluzione mostra la superiorità dell'economia fondata sul meccanismo dei prezzi di mercato e assicura il predominio del regime socio-politico che riesce a sfamare il maggior numero di esseri umani. Agendo come meccanismo di rinforzo, il dominio mondiale dell'economia di mercato comporta il predominio dei costumi liberali che la rendono possibile. L'osservanza delle regole tacite che guida tali costumi rende gradualmente possibile il coordinamento di un numero sempre maggiore di persone.

Tuttavia, Hayek non giunge alla conclusione che nella società di libero mercato tutto vada nel migliore dei modi come se essa fosse il migliore dei mondi possibili. Egli non sostiene che questo tipo di società sia la migliore

da un punto di vista morale o che essa sia una sorta di paradiso terrestre in cui la corruzione dei costumi, la povertà e le disuguaglianze spariranno ben presto. Egli afferma soltanto che la teoria economica permette di porre fine al dibattito riguardo a quale delle due logiche economiche contrapposte, ossia quella basata sulla direzione della produzione da parte dello Stato e quella fondata sul libero coordinamento locale dei singoli agenti, sia la più dinamica e la più efficace. Solo dopo aver analizzato questo punto, egli argomenta che la logica catallattica è incompatibile con la richiesta di «giustizia sociale» e con la realizzazione dello «Stato assistenziale».

Se nelle pagine precedenti abbiamo ricostruito correttamente l'approccio di Hayek, è chiaro che la sua filosofia dell'economia politica non può essere rimessa in discussione difendendo *a priori* un punto di vista etico, ma solo criticando il suo punto di partenza che si colloca nell'ambito della teoria economica. Per lui, se le regole di condotta che prevalgono nelle democrazie liberali possono essere definite «giuste» è solo perché il risultato economico d'insieme, vale a dire il prodotto da condividere tra tutti gli agenti in proporzione all'apporto di ciascuno, è il maggiore che sia umanamente possibile ottenere. Quello che bisogna appurare è se Hayek abbia ragione o meno nel ritenere che non esista un'altra via al di fuori dell'economia di mercato per avere un efficace coordinamento tra attori dotati del massimo di libertà. La soluzione che egli propone – è bene dirlo in conclusione – non è quella del «laissez-faire» dei liberali classici che egli corregge notevolmente³⁹, ma è quella che egli definisce dello «Stato di diritto»⁴⁰. Da un punto di vista critico, il problema fondamentale non è quello di vedere se la teoria di Hayek costituisca, in quanto tale, un'etica economica e sociale insoddisfacente, ma è piuttosto quello di capire che tale teoria è una filosofia dell'economia politica capace di mettere in luce la vera natura del liberalismo⁴¹.

39. Per sua stessa ammissione, Hayek ha voluto riformulare e rendere più coerenti le dottrine del liberalismo classico del diciannovesimo secolo (*La via della schiavitù*, prefazione alla 3^a edizione del 1976). Egli scrive anche che «niente ha arrecato più danno alla causa liberale quanto l'ottusa insistenza di alcuni liberali su certe rozze regole empiriche, soprattutto sul principio del laissez-faire» (Hayek, 1944, p. 20; trad. it., p. 63). Ed è per essersi reso conto che molte questioni importanti restavano ancora senza risposta anche dopo aver scritto la sua opera del 1944 che ha in seguito iniziato a scrivere, dapprima *La società libera*, poi *Legge, legislazione e libertà*.

40. Hayek, 1938, p. 219.

41. Per la versione finale di questo testo, ho tratto ampiamente profitto dalle discussioni che ho potuto intrattenere con i partecipanti al convegno *Pensare il liberalismo oggi* organizzato con il CREUSET (Università Jean Monnet, Saint-Étienne, 15 marzo 2004) e con quelli di un seminario tenuto al PHARE (Università Paris I – Pantheon - Sorbonne, Maison des sciences économiques, Parigi, 8 aprile 2004) sullo stesso tema. Ho beneficiato anche delle sagge os-

BIBLIOGRAFIA

- Aron Raymond (1961), "La définition libérale de la liberté. À propos du livre de Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty*", *Archives européennes de sociologie*, anno II, vol. 2, pp. 195-215, ripreso in *Études politiques*, Gallimard, Parigi 1972, cap. x (trad. it. "La definizione liberale della libertà", in Id., *Il concetto di libertà*, Ideazione, Roma 1997).
- Barry Norman et al. (1984), *Hayek's "Serfdom" Revisited. Essays by Economists, Philosophers and Political Scientists on "The Road to Serfdom" after 40 years*. Norman Barry, John Burton, Hannes H. Gissurarson, John Gray, Jeremy Shearmur, Karen I. Vaughn, With Recollections by Arthur Seldon, Londra, The Institute of Economic Affairs, Albuquerque NM, Transatlantic Arts, Inc.
- Caillé A. (1986), *Splendeurs et misères des sciences sociales. Esquisses d'une mythologie*, Librairie Droz, Ginevra, cap. X: "Pour une critique de la raison libérale critique (À propos de Droit, Législation et Liberté de Friedrich A. Hayek)", pp. 303-350.
- Cubeddu R. (1993), "Remarks on Hayek's Critique of Social Justice", *Economia delle scelte pubbliche*, n° 2-3, pp. 141-156.
- Dostaler Gilles e Éthier Diane (a cura di) (1988), *Friedrich Hayek. Philosophie, économie et politique*, ACFAS, Montreal, coll. «Politique et économie» diretta dal GRÉTSÉ, vol. 9., nuova ediz. Parigi, Économica, 1989.
- Dupuy Jean-Pierre (1992), "Friedrich Hayek, ou la justice noyée dans la complexité sociale", in *Le Sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Calmann-Lévy, Parigi, cap. VIII, pp. 241-292 (trad. it. "Friedrich Hayek o la giustizia immersa nella complessità sociale" in Id., *Il sacrificio e l'invidia: liberalismo e giustizia sociale*, ECI, Genova 1997, pp. 235-279).
- Gamel Claude (2000), "Le mirage de la justice sociale: faut-il craindre que Hayek n'ait raison?", *Revue de Philosophie Économique*, 2000/2, pp. 87-109.
- Haberler Gottfried (1969), "Wage-Push Inflation Once More", in E. Streissler et al. (a cura di), 1969, pp. 65-73.
- Hayek, Friedrich A. (1931), *Prices and Production*, Routledge & Sons, Londra, 2^a ediz. riveduta e ampliata, 1935 (trad. it. *Prezzi e Produzione. Il dibattito sulla moneta*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1990).
- Hayek, Friedrich A. (a cura di) (1935), *Collectivist Economic Planning: Critical Studies on the Possibilities of Socialism*, N. G. Pierson, Ludwig von Mises, Georg Halm, ed Enrico Barone, con un saggio introduttivo e conclusivo di F. A. Hayek, Londra, George Routledge & Sons, ristampato, New York, Augustus M. Kelley, 1975 (trad. it. *Pianificazione economica collettivistica: studi critici sulle possibilità del socialismo*, Einaudi, Torino 1946).

servazioni fatte da Jean-François Bacot, Vincent Bourdeau, Gilles Dostaler, Claude Gamel, Maurice Lagueux e Philippe Nemo ad una precedente versione. I miei più sinceri ringraziamenti vanno a tutte queste persone così come al FQRSC (Québec) e al CRSH (Canada) per il sostegno finanziario accordatomi.

- Hayek, Friedrich A. (1938), "Freedom and the economic system", *Contemporary Review*; ripubblicato in versione ampliata, University of Chicago Press, Chicago 1939; versione ripresa in Hayek, 1997, pp. 189-211.
- Hayek, Friedrich A. (1944), *The Road to Serfdom*, George Routledge & Sons, Londra; nuova edizione con nuove prefazioni, University of Chicago Press, Phoenix Books, 1956, e University of Chicago Press/Routledge & Kegan Paul, 1976 (trad. it. *La via della schiavitù*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011).
- Hayek, Friedrich A. (1948), "Socialist Calculation: the Competitive Solution", in *Individualism and Economic Order*, Londra, Routledge & Kegan Paul; University of Chicago Press, Chicago 1948, pp. 181-208 (trad. it. "Il calcolo socialista III: la soluzione concorrenziale" in Id., *Conoscenza, mercato, pianificazione*, Il Mulino, Bologna 1988).
- Hayek, Friedrich A. (1955), *The Political Ideal of the Rule of Law*, National Bank of Egypt, Il Cairo.
- Hayek, Friedrich A. (1956), "The Road to Serfdom after twelve years", introduzione all'ediz. tascabile americana, University of Chicago Press, Chicago, ripresa in Hayek (1967), pp. 216-229 (trad. it. "La via della schiavitù dodici anni dopo", in Id., *Studi di filosofia, politica ed economia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998, pp. 387-406).
- Hayek, Friedrich A. (1959), "Unions, inflation and profits", in P.D. Bradley (a cura di), *The Public Stake in Union Power*, Charlottesville, University of Virginia Press; ripreso in Hayek (1967), pp. 280-294 (trad. it. "Sindacati, inflazione e profitti", in Id., *Studi di filosofia, politica ed economia, op. cit.*, pp. 485-510).
- Hayek, Friedrich A. (1960), *The Constitution of Liberty*, Routledge & Kegan Paul, Londra; (trad. it. *La società libera*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011).
- Hayek, Friedrich A. (1967), *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Routledge & Kegan Paul, Londra; (trad. it. *Studi di filosofia, politica ed economia, op. cit.*).
- Hayek, Friedrich A. (1968), "Competition as a discovery procedure", *Kieler Vorträge*, Kiel, n.s., vol. 56; ripreso in Hayek (1978a), pp. 179-190; ripreso anche in C. Nishiyama e K. Leube (a cura di), *The Essence of Hayek*, Hoover Institution Press, Stanford, California 1984, pp. 254-265 (trad. it. "La concorrenza come procedimento di scoperta", in Id. *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Armando, Roma 1988, pp. 197-208).
- Hayek, Friedrich A. (1969), "The primacy of the abstract", in A. Koestler e J.R. Smythies (a cura di), *Beyond Reductionism*, Hutchinson, Londra 1969; ripreso in Hayek, 1978, pp. 35-49 (trad. it. "Il primato dell'astratto", in Id., *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee, op. cit.*, pp. 45-59).
- Hayek, Friedrich A. (1972), "The repercussions of rent restrictions", in *Verdict on Rent Control. Essays on the Economic Consequences of Political Action to Restrict Rents in Five Countries*, The Institute of Economic Affairs, IEA Readings n° 7 [Prefazione di Arthur Seldon, Introduzione di F.G. Pennance], cap. 1, pp. 1-16.
- Hayek, Friedrich A. (1973), *Law, Legislation and Liberty*, vol. 1: *Rules and Order*, Routledge & Kegan Paul, Londra e Henley (trad. it. *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano 2000, vol. 1, *Regole e Ordine*, pp. 3-180).

- Hayek, Friedrich A. (1974), "The Pretence of Knowledge" (discorso pronunciato a Stoccolma, l'11 dicembre 1974, in occasione del conferimento del Premio della Banca di Svezia in economia alla memoria di Alfred Nobel), in Hayek (1978a), pp. 23-34; ripreso anche in C. Nishiyama e K. Leube (a cura di), *The Essence of Hayek*, op. cit., pp. 267-277 (trad. it. "La presunzione di conoscere", in Id., *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, op. cit., pp. 32-44).
- Hayek, Friedrich A. (1976), *Law, Legislation and Liberty*, vol. II, *The Mirage of Social Justice*, Routledge & Kegan Paul, Londra; (trad. it. *Legge, legislazione e libertà*, op. cit., vol. II, *Il miraggio della giustizia sociale*, pp. 181-363).
- Hayek, Friedrich A. (1978a), *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Londra, Routledge & Kegan Paul; (trad. it. *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, op. cit.).
- Hayek, Friedrich A. (1978b), "Competition as Discovery Procedure", in Hayek, 1978a, pp. 179-190 (trad. it. "La concorrenza come procedimento di scoperta", in Id., *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, op. cit., pp. 197-208).
- Hayek, Friedrich A. (1978c) "The Errors of Constructivism", in Hayek, 1978a, pp. 3-22 (trad. it. "Gli errori del costruttivismo", in Id., *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, op. cit., pp. 11-31).
- Hayek, Friedrich A. (1978d), "Socialism and Science", in Hayek, 1978a, p. 295-308 (trad. it. "Socialismo e scienza", in Id., *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, op. cit., pp. 321-335)
- Hayek, Friedrich A. (1979) *Law, Legislation and Liberty*, vol. 3: *Political Order of a Free People*, Routledge & Kegan Paul, Londra, Henley (trad. it. *Legge, legislazione e libertà*, op. cit., vol. III, *Il sistema politico di un popolo libero*, pp. 365-559).
- Hayek, Friedrich A. (1980), *1980's Unemployment and the Unions. Essays on the impotent price structure of Britain and monopoly in the labour market*, seguito da una postfazione sui sindacati britannici e la legge: "From Taff Vale to Tebbit", a cura di Charles G. Hanson, The Institute of Economic Affairs, Londra 1980 (2^a ediz. 1984); ripreso in Hayek, 1990.
- Hayek, Friedrich A. (1982), "Two Pages of Fiction: The Impossibility of Socialist Calculation", *Economic Affairs*, vol. 2, n° 3; ripreso in C. Nishiyama et K.R. Leube (a cura di), *The Essence of Hayek*, op. cit., pp. 53-61.
- Hayek, Friedrich A. (1988), *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, The University of Chicago Press, Chicago (trad. it. *La presunzione fatale: gli errori del socialismo*, Milano, Rusconi, 1997)
- Hayek, Friedrich A. (1990), *Economic Freedom*, Londra, The Institute of Economic Affairs masters of modern economics series, ristampato nel 1991, Londra, Basil Blackwell.
- Hayek, Friedrich A. (1994), *Hayek on Hayek. An Autobiographical Dialogue*, a cura di Stephen Kresge e Leif Wenar, Chicago, Routledge, Londra, "Introduction" di S. Kresge, pp. 1-35 (trad. it. *Hayek su Hayek. L'autobiografia del più grande pensatore liberale del Novecento*, Ponte delle Grazie, Firenze 1994, «Introduzione», pp. 9-56).
- Hayek, Friedrich A. (1995), *Contra Keynes and Cambridge: Essays, Correspondance*, The University of Chicago Press, Chicago.

- Hayek, Friedrich A. (1997), *Socialism and War. Essays, Documents, Reviews* Chicago, The University of Chicago Press.
- Houle François (1988), "Hayek et la justice redistributive", in G. Dostaler e D. Éthier (a cura di), pp. 199-221.
- Kolm Serge-Christophe (1985), *Le contrat social libéral*, Presses Universitaires de France, Parigi.
- Lavoie Donald (1985), *Rivalry and Central Planning*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Lukes Steven (1997), "Social Justice: The Hayekian Challenge", *Critical Review*, anno 11, vol. 1, pp. 65-80.
- Nemo Philippe (1988), *La société de droit selon Hayek*, Presses Universitaires de France, Parigi.
- Petitot Jean (2000), "Vers des lumières hayékiennes. De la critique du rationalisme constructiviste à un nouveau rationalisme critique", *Revue de Philosophie Économique*, n° 2, pp. 9-46.
- Plant Raymond (1994), "Hayek on Social Justice: A Critique", in Jack Birner e Rudy van Zijp (a cura di), *Hayek, Coordination and Evolution. His Legacy in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge, Londra 1994, pp. 164-177.
- Rawls John (1971), *A Theory of Justice*, 2 ediz. rivista, Belknap Press, Harvard 1999 (trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2008).
- Richardson Ray (1997), "Hayek on Trade Unions: Social Philosopher or Propagandist?", in Frowen, Stephen F. (a cura di), *Hayek: Economist and Social Philosopher. A Critical Retrospect*, The Macmillan Press, Londra, e St. Martin's Press, New York, pp. 259-273.
- Seldon Arthur (1984), "Recollections. Before and After *The Road to Serfdom*. Reflections on Hayek in 1935, 1944, 1960, 1982", in N. Barry *et al.* (1984), pp. XIII-XXXII.
- Sicard François (1989), "La justification du libéralisme selon F. von Hayek", *Revue française de science politique*, anno 39, vol. 2 (aprile), pp. 178-199.
- Streissler Erich e Haberler, G., Lutz, F.A., Machlup, F. (a cura di), (1969), *Roads to Freedom: Essays in Honor of Friedrich Hayek*, Routledge & Kegan Paul, Londra; ristampato nel 1970, New York, A.M. Kelley.



Friedrich Hayek e la morale dell'economia

Hayek è uno dei maggiori filosofi del nostro tempo e la sua opera abbraccia un ampio numero di temi, che spaziano dalla psicologia alla teoria politica. Oggi alcuni autori propongono di rifondare le scienze sociali sulla base delle scienze cognitive. Hayek ha anticipato questo programma. Tutta la sua costruzione teorica si basa su quella che oggi potremmo definire una filosofia della mente o una scienza della cognizione: da essa egli deriva una filosofia sociale e un'epistemologia delle scienze sociali. Bisogna tenerne conto, se si vogliono comprendere le sue teorie giuridiche, etiche, economiche e politiche.

Tuttavia, per quanto riguarda la questione della giustizia sociale, Hayek ha assai poco da dire. A suo giudizio, la nozione di giustizia sociale è priva di senso: fa riferimento ad un miraggio¹. Per lui, le cosiddette democrazie "liberali", cercando inutilmente di realizzare questo ideale, si pongono in una posizione di pericolo nella dura lotta per la sopravvivenza che le contrappone al socialismo. Le conclusioni etiche e politiche proposte da Hayek sono una conseguenza della sua filosofia sociale, la quale deriva dalla sua filosofia della mente. La sua opera si configura come un sistema coerente e tale è considerata sia da chi lo osanna sia da chi lo denigra. Il mio personale punto di vista è questo: la filosofia cognitiva e sociale di Hayek è profonda e corretta, ma non implica affatto le conclusioni etiche e politiche che egli deriva da essa. È questa la tesi che vorrei proporre in questo capitolo analizzando in particolare il problema della giustizia sociale. Nel pensiero di Hayek sono presenti delle contraddizioni che sembrano figlie dalla sua preoccupazione di difendere la sua visione ideologica; la posizione di Hayek sembra in qualche modo giustificare le critiche che gli intellettuali «progressisti» gli hanno mosso; tuttavia, questi ultimi disprezzano la sua visione ideologica senza rendersi conto che è errato negare validità anche alla sua raffinata epistemologia sociale.

1. Il titolo del secondo volume del libro di Hayek, *Diritto, legislazione e libertà*, è *Il miraggio della giustizia sociale*, il Saggiatore, Milano 2000.

1. LA FILOSOFIA DELLA MENTE

Il punto di partenza di Hayek è appunto una filosofia della mente a cui è connessa una teoria della conoscenza. La mente è fatta di schemi astratti che sono degli “habitus”, delle disposizioni a pensare e ad agire secondo alcune regole. Questi schemi costituiscono un *a priori* (Hayek riconosce senza problemi i suoi debiti nei confronti di Kant), ma questo *a priori* non è né trascendentale, né innato, né genetico.

Ciò che noi chiamiamo mente – scrive Hayek nel suo ultimo libro – non è qualcosa con cui l’individuo è nato (così come è nato con il suo cervello), o qualcosa che il cervello produce, quanto piuttosto qualcosa che la sua dotazione genetica (per esempio un cervello di una certa dimensione e struttura) lo aiuta ad acquisire, durante la crescita, dalla sua famiglia e dai suoi compagni più avanti negli anni, con l’assorbimento dei risultati di una tradizione che non è geneticamente trasmessa².

Questo assorbimento che costituisce l’apprendimento si produce per *imitazione*. Come si comprende bene leggendo la sua ultima opera, l’imitazione è la nozione chiave della filosofia della mente hayekiana. A proposito della capacità di apprendere per imitazione, Hayek osserva che questa è forse «la capacità più importante della quale l’individuo umano è geneticamente dotato, al di là delle reazioni innate»³. La storia della civiltà è precisamente la storia del superamento delle reazioni innate grazie alla cultura e le tradizioni, di cui la mente è impregnata in virtù della sua capacità di imitazione. L’errore dei sociobiologi è quello di credere che gli schemi astratti che costituiscono la mente si trasmettano attraverso i geni. L’errore opposto – quello che Hayek chiama la “presunzione fatale” – è credere che essi derivino dall’esercizio della ragione. L’intera opera di Hayek si basa sul riconoscimento dei limiti insuperabili della ragione umana: la critica delle dottrine filosofiche che ignorano questi limiti ritorna come un *leitmotiv*. Hayek si pone in pieno nell’ambito della tradizione dell’Illuminismo scozzese: la “simpatia”, il contagio, l’imitazione vengono prima della ragione. La tradizione francese, almeno quella che va da Cartesio al sansimonismo, viene etichettata senza alcun riguardo con il nome di “razionalismo costruttivista”. L’errore di tale razionalismo sarebbe fondamentalmente un errore di tipo epistemologico; per capire ciò bisogna prendere in considerazione la teoria hayekiana della conoscenza.

2. *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, University of Chicago Press, Chicago 1988 (trad. it. *La presunzione fatale. Gli errori del socialismo*, Rusconi, Milano 1997, p. 57).

3. Hayek 1988, trad. it. p. 54.

La conoscenza umana è, nei suoi fondamenti, allo stesso tempo pratica e astratta, e questo perché presuppone gli schemi astratti che compongono la mente ed è connessa a regole che guidano le nostre azioni senza che, molto spesso, ne abbiamo coscienza. Per riprendere la distinzione classica proposta da Gilbert Ryle tra «*to know how*» e «*to know that*», si tratta di una conoscenza costituita da un *savoir-faire*, da un «sapere come», che si contrappone ad una conoscenza proposizionale, costituita da un «sapere che». Per citare altri due pensatori di convinzioni simili, è una conoscenza «tacita» nel senso di Michael Polanyi o «tradizionale» nel senso di Michael Oakeshott. Per agire nel mondo fisico e sociale, dobbiamo adattarci a un'enorme quantità di fatti particolari che ci è fondamentalmente impossibile conoscere nella loro totalità e nelle loro relazioni reciproche. Secondo un paradosso che è solo apparente, solo la nostra facoltà di agire secondo alcune regole astratte che non «conosciamo», nel senso che non potremmo esplicitarle attraverso una teoria, ci rende capaci di realizzare questa impresa. Se, per agire nel mondo, fosse necessario ragionare come pretendono i «razionalisti costruttivisti», cioè per sillogismi a partire da premesse chiare e distinte, solo degli Dei onniscienti sarebbero in grado di agire. Ciò che ci salva è la nostra capacità di imitazione. È quest'ultima che ci permette di «assorbire» le regole della «tradizione» a cui apparteniamo. Ebbene, queste regole, derivanti dall'esperienza collettiva, incarnano un sapere di cui possiamo disporre anche se non siamo capaci di esplicitarlo. La conoscenza «tacita» è sì un conoscenza, ma una conoscenza «non cosciente». Noi conosciamo le regole che costituiscono la nostra mente poiché siamo capaci di riconoscerle. Il riconoscimento di cui stiamo parlando in intelligenza artificiale viene chiamato «riconoscimento di forme» (*pattern recognition*). Ogni essere umano ha, per esempio, una competenza linguistica che gli permette di articolare un'infinità potenziale di frasi ben strutturate. Egli riconosce immediatamente ogni errore di sintassi. Tuttavia, lo stesso Chomsky si troverebbe in difficoltà se dovesse descrivere nella forma di un ragionamento deduttivo ciò che motiva questo tipo di giudizio. Questa forma di conoscenza può essere definita come inconscia perché è incorporata nella mente e non è prodotta da essa. «Non è tanto che la mente produca delle regole, quanto piuttosto che essa consiste di regole d'azione», scrive Hayek; e ancora «noi facciamo uso di molta esperienza non perché la possediamo, ma perché, senza che noi lo sappiamo, essa è venuta ad incorporarsi negli schemi di pensiero che ci guidano nell'azione»⁴. Il sistema di regole che costituisce la mente è inconscio non perché si situa a un livello

4. F.A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, vol. 1, *Regole e ordine*, pp. 26, 44

troppo basso, come l'inconscio freudiano, ma perché si situa a un livello troppo elevato e, proprio per questo, la coscienza non può appropriarsene:

Sembrerebbe più appropriato chiamare questi processi non “sub-coscienti” ma “super-consci” perché essi governano i processi consci senza apparirvi⁵.

La “presunzione fatale” del razionalismo costruttivista consiste nella presunzione di credere che la ragione, cosciente e intenzionale, possa governare la vita mentale e psichica. È il contrario ad essere vero: come qualsiasi aspetto della vita mentale, la ragione è essa stessa governata dagli schemi astratti che la compongono. Per ricorrere a una nozione fondamentale della filosofia della mente, quella di *sopravvenienza*, potremmo dire che la ragione, il mondo delle nostre idee in generale, non sono altro che una “sopravvenienza” del mondo della mente. Quale presunzione immaginare che essa potrebbe *ricostruirlo* a suo piacimento, o addirittura sostituirsi ad esso! La mente è irrimediabilmente oscura per se stessa, non può porsi all'esterno di se stessa per contemplarsi nel suo insieme ed elaborare una teoria sul proprio funzionamento. A volte Hayek ha fatto ricorso ad alcune argomentazioni di tipo goedeliano o cantoriano per mostrare che questa impossibilità è di ordine logico e, quindi, insormontabile. Non mi dilungherò qui su questo punto, dato che ritroveremo tali problemi anche parlando della sua filosofia sociale.

Prima di concludere questo paragrafo sulla filosofia della mente, bisogna sottolineare il carattere prodigioso della facoltà di imitazione in materia di gestione e di utilizzazione dell'informazione. Né una programmazione istintiva, né l'esercizio della ragione potrebbero eguagliarla. La sua forza è di dotare gli individui di un sapere che, tuttavia, li trascende perché è incorporato in una tradizione e che non è riassumibile da nessuna coscienza individuale. «Tra l'istinto e la ragione»: è qui che si situa la tradizione, assorbita per imitazione; ed è qui che si trova la chiave di volta della filosofia sociale di Hayek.

2. LA FILOSOFIA SOCIALE

La filosofia della mente e la filosofia sociale di Hayek sono strettamente interconnesse. Abbiamo detto che la coscienza non ha accesso agli schemi astratti che la governano perché essi si trovano “al di sopra” di essa. Che altro dire in proposito? Dove si situano esattamente? Per quanto ciò possa sembrare

5. F. A. von Hayek, *Il primato dell'astratto*, in Id., *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Armando, Roma 1988, p. 54.

sorprendente, è utile confrontare a riguardo Hayek con Durkheim. All'inizio delle *Forme elementari della vita religiosa*⁶, quest'ultimo fa una osservazione analoga. Egli nota che le categorie fondamentali del pensiero umano sono evidentemente in noi, ma si impongono a noi in modo assoluto. Quale può essere quindi la fonte dell'autorità particolare di cui sono investite, se non la società? La paradossale trascendenza delle categorie rispetto all'esperienza individuale – paradossale poiché la mente sembra porsi in un rapporto di trascendenza rispetto a sé stessa – si confonde con la trascendenza in noi dell'essere sociale sull'essere individuale – e, alla fine, con la trascendenza della società rispetto all'individuo. Durkheim scrive:

Nella misura in cui è partecipe della società, *l'individuo trascende naturalmente sé stesso*, sia quando pensa che quando agisce⁷.

Hayek non dice nulla di diverso. Il sistema degli schemi astratti che formano la mente le viene fornito dalla «tradizione», dalla «cultura». Per descrivere queste ultime Hayek avrebbe potuto riprendere senza problemi le parole che Durkheim utilizzava per descrivere quelle che egli chiamava le «rappresentazioni collettive»: queste ultime sono

il prodotto di un'immensa cooperazione che si estende non solo nello spazio, ma anche nel tempo; nella loro costruzione molteplici spiriti diversi hanno associato, mescolato, combinato le loro idee e i loro sentimenti; una lunga serie di generazioni vi hanno accumulato la loro esperienza e il loro sapere. Un'intellettualità molto particolare, infinitamente più ricca e *più complessa* di quella dell'individuo, è dunque concentrata in esse⁸.

Perché questa analogia di punti di vista tra il premio Nobel per l'economia e il padre della Scuola sociologica francese è sorprendente? Secondo lo schema dominante, il primo dovrebbe rappresentare la quintessenza dell'individualismo metodologico, mentre il secondo quella dell'olismo. La verità è che vediamo Hayek riaffermare a modo suo quella che è, secondo Louis Dumont, la verità costitutiva della sociologia: l'individuo concreto trova sempre una società che già esiste; questa lo informa, lo nutre, gli fornisce, con la sua lingua, con i suoi simboli, con le sue regole e con i suoi costumi, l'essenziale del suo essere. Tuttavia Hayek arriva a questa conclusione attraverso un ap-

6. Trad. it. Meltemi, Roma 2005.

7. Trad. it. p. 67.

8. Trad. it. p. 66.

proccio che è tutto fuorché olista: l'individuo non è subordinato alla totalità sociale e il fatto che quest'ultima lo trascenda e gli sfugga non solo non lo priva della sua libertà, ma è una sua condizione necessaria. Per parafrasare un celebre autore, la libertà dell'individuo è ciò che l'individuo fa di ciò che la società fa di lui. È grazie a ciò che essa gli dà che questi può darsi dei fini privati e realizzarli. Non esiste dunque nessuna relazione gerarchica tra l'individuo e la totalità sociale, ma piuttosto una causalità circolare, uno schema *ricorsivo* di codefinizione reciproca.

Si è molto discusso sull'individualismo metodologico di Hayek. Egli non è certamente un seguace di questa tradizione nel senso in cui essa viene intesa comunemente. Gli individualisti metodologici pretendono di poter dedurre le proprietà della (macro-)totalità sociale dalle caratteristiche dei (micro-)individui che la compongono e da quelle delle loro interazioni. Una simile operazione di deduzione non può produrre però niente di nuovo, se non un effetto sorpresa che disorienta l'intelletto (gli "effetti perversi"), ma che viene appunto ridotto dal tipo di analisi che sviluppa il sociologo. Hayek è di tutt'altra opinione. Analiticamente, il collettivo resta certamente un effetto di composizione, un effetto di sistema delle azioni e delle rappresentazioni individuali. Ma è radicalmente irriducibile ad esse. Il passaggio dall'individuale al collettivo è caratterizzato da un salto di *complessità* che l'analisi deduttiva è incapace di spiegare in termini riduzionistici. Hayek ha avuto a sua disposizione gli strumenti intellettuali necessari per difendere nella maniera più rigorosa questa posizione apparentemente paradossale. Tuttavia, il suo pensiero si rivela spesso incerto su questo punto cruciale. Bisogna ricordare che Hayek è un vecchio compagno di strada dei filosofi meccanicisti del ventesimo secolo, quelli della cibernetica degli anni '50 che ha portato alle scienze cognitive di oggi e dei sostenitori della teoria dei sistemi auto-organizzati così come veniva concepita negli anni '60 e '70. Egli è stato influenzato dai concetti e dai modelli proposti da queste teorie e ne ha influenzato a sua volta la formazione. Secondo me, ecco come Hayek, dati i presupposti da cui parte, avrebbe dovuto ragionare - e come, d'altra parte, in parte ragiona condizionato dalla sua ideologia.

Il problema teorico che un liberale come Hayek deve affrontare è quello di legittimare due forme di autonomia. Innanzitutto l'autonomia dell'individuo moderno, liberato da tutti i tradizionali legami di subordinazione al sacro, allo Stato e alla società. In secondo luogo l'autonomia del sociale, che non vuol dire che gli uomini abbiano il controllo della società, ma esattamente il contrario - ossia che la società sfugge loro, che essa sembra dotata di una vita propria, estranea a coloro che la compongono. Questa autonomia è, rispetto agli individui, ciò che in filosofia sociale viene tradizionalmente chiamato

eteronomia. Il contrasto rispetto all'artificialismo proprio di altre tradizioni, liberali o meno, è evidente. Gli uomini costituiscono la società (o piuttosto la "fanno funzionare") – è questa la prima forma di autonomia – ma non sanno ciò che fanno, né come lo fanno – è questa la seconda autonomia. Da una parte, vi è la difesa liberale della sovranità dell'individuo rispetto alle costrizioni della società; dall'altra, vi è il riconoscimento, tipico del conservatorismo e del tradizionalismo, del fatto che la società è «al di sopra» degli individui e che essa è una condizione indispensabile della loro realizzazione e persino della loro esistenza. Ebbene, queste due «autonomie», nel senso ordinario del termine (indipendenza), si riconciliano nel senso tecnico che la parola assume nella teoria dei sistemi auto-organizzati o, più semplicemente, nella teoria degli *automi*. È lo stesso paradosso implicito nel concetto di automa, cioè di un essere che trae il principio del proprio movimento da sé stesso; un essere che è causa di sé stesso, incondizionato. Hayek ha avuto modo di conoscere la soluzione che il grande matematico John von Neumann, l'inventore della teoria matematica degli automi, ha proposto per spiegare questo paradosso. Von Neumann la espone sotto forma di congettura nel 1948, in occasione di un convegno organizzato dalla fondazione Hixon al California Institute of Technology, uno dei momenti fondativi delle scienze cognitive. Rispondendo a Warren McCulloch, uno dei padri della cibernetica, criticò il suo approccio costruttivistico introducendo sulla scena scientifica la nozione di complessità. Data una macchina semplice, è più semplice descrivere ciò che essa sa fare che non descrivere la macchina stessa. Al di là di una soglia critica di complessità, varrebbe il contrario: sarebbe più semplice, se non addirittura infinitamente più semplice, concepire la macchina che non descrivere completamente il suo comportamento. von Neumann basava la sua congettura sul caso di una macchina ricorsiva in grado di generare un insieme non ricorsivo, quindi infinitamente più complesso di essa. Ciò di cui è capace un oggetto complesso è (infinitamente) più complesso dello stesso oggetto. La madre è (infinitamente) superata dalla sua stirpe. O anche: il modello più semplice dell'oggetto complesso, è l'oggetto stesso. Essere complesso significa essere capace di complessificazione. È così che von Neumann risolveva il paradosso quasi teologico dell'uomo che concepisce un automa. Dato che l'automa è, per definizione, complesso, la creature sfugge al creatore. La congettura di von Neumann ha alcune importanti implicazioni a livello della filosofia della scienza per quanto riguarda la questione del riduzionismo. Essa, per esempio, rende non contraddittorie le due seguenti affermazioni: 1) alcuni meccanismi fisico-chimici sono in grado di produrre la vita; 2) la vita è (infinitamente) più complessa dei meccanismi fisico-chimici che l'hanno generata. È coerente abbracciare un'ideologia al tempo stesso non sostanzialista (non vitalista) e

non riduzionista. Questa conclusione è degna di nota se si considera il fatto che le ontologie non riduzioniste sono molto spesso sostanzialiste e che le ontologie non sostanzialiste sono quasi sempre riduzioniste.

Come abbiamo visto, Hayek, concepisce il rapporto tra l'individuo e la totalità sociale in termini di una codeterminazione ricorsiva. La congettura di von Neumann è dunque pertinente e non sorprende che Hayek consideri la società come un automa complesso, nel senso di questa congettura. Le due affermazioni: 1) sono gli uomini che "fanno funzionare" la loro società; 2) la società è un qualcosa che sfugge agli uomini perché è (infinitamente) più complessa di loro, non sono contraddittorie. Si può essere, in maniera assolutamente coerente, non riduzionisti senza accettare l'olismo. Si tratta sempre di una variante di individualismo metodologico, ma contrapposta a ciò che si intende abitualmente con questa espressione proprio in virtù del fatto che essa rifiuta il riduzionismo. Possiamo parlare di *individualismo metodologico complesso*. Si comprende ora come Hayek possa riprendere a sua volta l'affermazione di Durkheim secondo cui le categorie del pensiero umano e il sistema delle regole sociali sono irriducibili all'esperienza personale e non riassumibili da nessuna coscienza individuale, respingendo contemporaneamente senza alcuna contraddizione la nozione di «rappresentazione collettiva» e l'idea ad essa connessa che la totalità sociale è anteriore ai suoi elementi costitutivi. Quando scriveva, nel 1912, che non si può «dedurre la società dall'individuo, il tutto dalla parte, il complesso dal semplice»⁹, Durkheim evidentemente non poteva immaginare che, una ventina di anni più tardi, si sarebbe scoperto che l'operazione meccanica della deduzione può effettivamente produrre novità e maggiore complessità. Hayek, anche se non è sempre chiaro su questo punto, è l'erede di questa scoperta. Alla trascendenza del sociale rispetto agli individui postulata dalla sociologia, egli sostituisce la nozione di *autotrascendenza*. È alla luce di queste considerazioni che bisogna analizzare la sua teoria della complessità sociale.

Hayek è comunque, innanzitutto, l'erede dell'Illuminismo scozzese. L'ordine sociale è un «ordine spontaneo» che nessuna volontà ha voluto, che nessuna coscienza ha concepito – un ordine che sembra come creato da una «mano invisibile». Questo tipo di ordine si situa *tra* l'ordine naturale e l'ordine artificiale, allo stesso modo in cui l'assorbimento della tradizione per imitazione si situa «tra l'istinto e la ragione». È un'apparizione improvvisa, un effetto di composizione, un effetto di sistema. Sulla scia di Hayek è possibile affermare che si tratta di un'idea che è divenuta banale nelle scienze della natura e della vita (e persino nelle scienze dell'artificiale!), ma che la scienza

9. Trad. it. p. 66.

del sociale in genere è restia ad accettare. Data una rete di elementi le cui interazioni sono definite localmente, ne può derivare un ordine globale che le leggi delle interazioni locali non permettono assolutamente di prevedere. Questo salto di complessità dal locale al globale permette di parlare di sistemi auto-organizzati o «autopoietici». Non si vuole evidentemente fare del “sistema” un soggetto dotato di coscienza e di volontà. La “conoscenza” che mobilita il sistema è irrimediabilmente distribuita sull'insieme degli elementi costitutivi e non potrebbe venir descritta come una «conoscenza assoluta» del sistema riguardo a sé stesso. Ebbene, si lamenta Hayek, sembra inaccettabile che questo modo di pensare possa essere applicato alle questioni umane. Ogni ordine, ogni regolarità, è, in questo caso, immediatamente interpretata come il risultato di una intenzione pianificatrice o come la manifestazione di un piano ben stabilito, o addirittura di un complotto. È un atteggiamento di tipo magico, un prolungamento dell'antropomorfismo e dell'animismo del pensiero primitivo che considerava il tuono o la tempesta come i segni della collera divina. Evidentemente questa critica fa crollare il “razionalismo costruttivista” che, vittima dell’“illusione sinottica”, presume che tutti gli individui possiedano una conoscenza notevole e che sia possibile sommare questa conoscenza dispersa e riunirla in un centro di comando. In realtà, nessuna organizzazione pianificata del sociale potrà mai eguagliare i prodigi in termini di efficienza realizzati da un ordine sociale spontaneo per quanto riguarda la gestione e l'utilizzazione dell'informazione. Il massimo che gli uomini possono fare è riconoscere l'esistenza di tali ordini «prodotti dalle loro azioni, ma non dai loro progetti» e basarsi sulle conoscenze che questi ordini mobilitano, ma di cui gli individui presi singolarmente non possono appropriarsi. Queste conoscenze costituiscono una vera “conoscenza collettiva”, ma non possono essere attribuite a un qualche soggetto collettivo. Sono delle *conoscenze senza soggetto*. Esse sono incorporate, come sappiamo, in norme, regole, convenzioni e istituzioni che a loro volta sono incorporate nelle menti individuali sotto forma di schemi astratti. Qui abbiamo il punto di incontro tra filosofia sociale e filosofia della mente.

3. LA TEORIA DELL'EVOLUZIONE CULTURALE

Non può esistere un ordine sociale spontaneo senza un sistema di regole astratte; non possono esistere sistemi psichici individuali, costituiti da schemi astratti, senza un ordine sociale spontaneo. Ma c'è un problema: da dove provengono le regole astratte? La risposta possiamo trovarla in quella parte della filosofia hayekiana nota come *teoria dell'evoluzione culturale*. Un sistema

di regole astratte non può evidentemente essere opera di un ingegnere sociale o culturale, non può essere pianificato. Esso emerge «spontaneamente». In Hayek esistono due tipi di ordini sociali spontanei, gerarchicamente subordinati l'uno all'altro, che non sempre vengono distinti. Da una parte, l'«ordine concreto»: date certe regole astratte, le azioni individuali si organizzano in modo coerente e producono un ordine «auto-organizzato» che si manifesta, per esempio, attraverso una certa ripartizione dei diritti e delle obbligazioni, una certa allocazione delle risorse e così via. Dall'altra, l'«ordine astratto»: si tratta dell'ordine evolutivo delle regole astratte che emergono e si adattano continuamente alle circostanze e ai fatti nuovi che scaturiscono dall'ordine concreto. In ogni istante l'ordine astratto rappresenta per ogni singolo attore un quadro fisso, un dato di livello gerarchicamente superiore che domina l'ordine concreto. Ma, nel lungo periodo, il funzionamento dell'ordine concreto retroagisce sull'ordine astratto. Ritroviamo così la codeterminazione ricorsiva tra due livelli ordinati gerarchicamente, quello dei fenomeni collettivi e quello delle azioni individuali.

L'auto-organizzazione che caratterizza l'ordine astratto è l'evoluzione culturale. Le regole astratte costituiscono un sistema coerente, che permette l'emergere di un ordine concreto anch'esso coerente, perché sono state selezionate da un meccanismo anonimo, un «processo senza soggetto» che prolunga con altri mezzi il lavoro dell'evoluzione biologica. Nei suoi scritti più recenti, Hayek respinge con forza l'accusa di «darwinismo sociale» che viene spesso mossa alla sua «epistemologia evolucionistica». Egli ricorda innanzitutto che l'idea di evoluzione era presente negli studi sociali ben prima che Darwin la applicasse alla biologia. Istituzioni come il linguaggio, il diritto, la morale, il mercato o la moneta sono state considerate i prodotti di un processo evolutivo senza attendere l'autore de *L'origine delle specie*¹⁰ ed è piuttosto Darwin che si è ispirato all'economia, leggendo in particolare Adam Smith. Ma, soprattutto, Hayek si preoccupa di mostrare che i meccanismi dell'evoluzione culturale sono molto diversi da quelli dell'evoluzione naturale. Uno dei principi base del neo-darwinismo – ossia della sintesi tra la teoria darwiniana e la teoria genetica – è la non ereditarietà dei caratteri acquisiti. Invece, l'evoluzione culturale si basa proprio su questo tipo di ereditarietà. L'evoluzione biologica seleziona le configurazioni genetiche individuali – i «genotipi» – solo indirettamente, tramite la selezione delle proprietà favorevoli all'adattamento degli organismi che esse generano – i «fenotipi». La difficoltà sta nel fatto che sono i genotipi a venir trasmessi, mentre i criteri di selezione riguardano le proprietà dei fenotipi. In un certo senso, l'evolu-

10. Trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 2007.

zione culturale è molto più semplice, rapida ed efficace poiché la selezione opera direttamente al livello di ciò che viene trasmesso, ossia del sistema di regole astratte, acquisite per apprendimento e imitazione. «È attraverso un *contagio mimetico*», nota John Gray, «che le regole di successo riescono a soppiantare quelle poco adatte all'ambiente»¹¹. Tutto si svolge come se i cambiamenti del «fenotipo» avessero un'influenza immediata sul «genotipo», in flagrante contraddizione con il dogma centrale della biologia molecolare. In altri termini, è come se l'evoluzione culturale fosse di tipo lamarckiano.

Questa cruciale differenza non deve però nascondere i principi comuni ai due tipi di evoluzione, culturale e naturale. L'una come l'altra mettono in gioco processi di variazione, di concorrenza, di selezione e di adattamento all'ambiente. I sistemi di regole astratte sono in concorrenza gli uni con gli altri e solo i più adatti sopravvivono grazie al loro vantaggio riproduttivo: gli altri, prima o poi, vengono eliminati. Quando l'evoluzione culturale prende il posto dell'evoluzione naturale, osserva Hayek sulla scia del suo amico Popper, con un ossimoro ormai insignificante tanto è stato banalizzato, la concorrenza per la sopravvivenza si trasforma in «concorrenza pacifica». A livello biologico, le teorie sul mondo si incarnano negli organismi: così, l'eliminazione di una teoria inadeguata passa inevitabilmente per l'eliminazione fisica dell'organismo che la incorpora. L'invenzione delle culture e delle tradizioni introduce invece una rottura che dissocia il sapere dal suo supporto biologico. Le idee, le teorie, le concezioni del mondo acquisiscono un'autonomia in quello che Popper chiama il "mondo 3" e la guerra che infuria fra di loro risparmia il mondo degli uomini. Le tradizioni muoiono semplicemente perché alcuni individui o alcuni gruppi le abbandonano a vantaggio delle loro rivali, per esempio emigrando. Ritourneremo più avanti su questa visione decisamente ottimistica della storia culturale dell'umanità.

Hayek insiste anche su un'altra caratteristica comune all'evoluzione culturale e all'evoluzione biologica: non esistono leggi generali dell'evoluzione. Quest'ultima è inevitabilmente imprevedibile perché è, per definizione, un adattamento al nuovo. Soprattutto nel suo ultimo libro, Hayek si guarda bene dal cadere nella trappola "naturalista": non si può accusarlo di sostenere che le regole astratte selezionate dall'evoluzione culturale siano necessariamente "buone", se non addirittura le «migliori». In particolare, è possibile che l'"ordine esteso" della civiltà moderna – quella che Adam Smith chiamava la "Grande Società" e Karl Popper la "Società aperta" – non produca necessariamente la felicità. L'insistenza sulla felicità è affare dei filosofi razionalisti che identificano la ragione con la ricerca deliberata della felicità. Per questo,

11. J. Gray, *Hayek on Liberty*, Basil Blackwell, Londra 1986.

è ben possibile rifiutare la civiltà moderna fondata sul mercato: ma bisogna sapere che l'alternativa è la povertà, la carestia e la morte.

Tuttavia, Hayek non cessa di ripetere che l'evoluzione culturale seleziona le regole di comportamento più "vantaggiose". Cosa dire a riguardo? Quale è il criterio di selezione che opera nell'evoluzione culturale? Se c'è un aspetto del suo sistema teorico che Hayek non può permettersi di lasciare nel vago è proprio questo: eppure, bisogna ammettere che nella sua opera regna una sorprendente mancanza di precisione su questo argomento. Hayek oscilla tra due interpretazioni di ciò che viene massimizzato dall'evoluzione – poiché non c'è alcun dubbio che, malgrado qualche disaccordo sulla forma, egli creda alle virtù ottimizzanti dell'evoluzione, differenziandosi così da quanto pensano oggi i biologi più avanzati. Se l'evoluzione massimizza un qualcosa, vuol dire che essa è in un certo senso utilitarista. Ed è proprio quello che afferma Hayek, pur sottolineando che ciò non contraddice il rifiuto dell'utilitarismo come morale individuale. Seguire le regole di condotta dettate dalla tradizione è un imperativo categorico per i singoli individui – non un calcolo costi-benefici delle conseguenze che le loro azioni hanno sull'utilità generale – ma rappresenta un imperativo ipotetico per la tradizione stessa. Se questo è utilitarismo, è dunque un utilitarismo solo "indiretto": una visione già presente in Adam Smith, cosa del resto non sorprendente. La natura in Smith e l'evoluzione in Hayek realizzano i loro scopi attraverso le azioni di uomini, che però non perseguono affatto quei fini. È all'opera, nell'uno e nell'altro caso, lo schema dell'"Astuzia della Ragione".

Qual è dunque lo scopo dell'evoluzione culturale, che utilità massimizza questo processo? Hayek introduce qui una distinzione problematica. Da un lato, il "criterio" di utilità riguarda le possibilità di un individuo preso a caso di realizzare gli scopi che si è proposto. Si presume quindi che l'evoluzione segua un criterio di "utilità media". Ma, dall'altro lato, abbiamo la «misura» dell'utilità, misura che l'evoluzione tende a massimizzare: che è la vita, o più precisamente il numero di individui che una tradizione è in grado di mantenere. È come se l'evoluzione, scrive Hayek, facesse un vero e proprio "calcolo in termini di vite" (*calculus of lives*): come un giudice utilitarista, essa sacrifica alcune vite qui e ora, se questo permette di aumentarne in seguito il numero totale di vite. Viene obiettato che il «capitalismo» – che, come è noto, per Hayek è o dovrebbe essere il culmine dell'evoluzione – in varie fasi del suo sviluppo ha impoverito le masse umane? È possibile rispondere dicendo che se ha moltiplicato i poveri è perché ha permesso a un maggior numero di loro di vivere, o meglio di sopravvivere.

Anche se ha manifestato sempre più la tendenza a considerare la vita come il fine supremo dell'evoluzione culturale, Hayek ha considerato come

fini di tale evoluzione anche la ricchezza, la prosperità e il benessere materiale dell'intera popolazione. Questa proliferazione di criteri (o di "misure") di utilità non gli sembra un problema. È facile comprenderne la ragione: per lui, l'"ordine esteso del mercato" ha la meglio su qualsiasi altra forma di «tradizione», qualunque sia il criterio utilizzato. Il mercato è la quintessenza dell'ordine spontaneo: non a caso, storicamente l'idea stessa di ordine sociale spontaneo è apparsa per la prima volta proprio in relazione al mercato. Meglio di ogni altro ordine tradizionale, il mercato mostra la possibilità di un'auto-organizzazione sociale generata dalle azioni degli uomini, ma che si realizza al di là della loro coscienza e della loro volontà. Fondato sullo scambio e sulla divisione del lavoro, assicura il coordinamento di migliaia, se non addirittura di milioni, di conoscenze individuali che entrano in sinergia senza che sia possibile, né necessaria, una loro sintesi. Di qui la sua prodigiosa efficienza nella produzione e nella riproduzione della vita e della prosperità materiale. Se il criterio di selezione dell'evoluzione culturale è il numero di vite umane che una determinata tradizione è in grado di generare e di mantenere, allora il mercato ha dato doppiamente prova della sua superiorità: da una parte, ha mostrato la sua miracolosa capacità di far vivere in condizioni confortevoli e storicamente senza paragoni una parte sempre crescente della popolazione del pianeta; dall'altra, il suo potere di attrazione nei confronti delle altre tradizioni non ha eguali nella storia culturale dell'umanità. Oggi un Paese può benissimo decidere di ritirarsi dal sistema mondiale degli scambi per assicurarsi una propria autonomia o per evitare l'"alienazione capitalistica". Deve tuttavia sapere che così facendo si condanna alla miseria e, prima o poi, all'auto-distruzione.

I lettori non economisti di Hayek hanno in genere l'impressione che la sua teoria del mercato sia assai originale per il ruolo centrale che assegna al concetto di informazione. Prima di essere un sistema di produzione e di scambio di beni materiali e di servizi, il mercato è un sistema di produzione e di scambio di segnali, primi di tutto quello dei prezzi. I prezzi non sono solo la remunerazione dei fattori di produzione. L'idea di "prezzo giusto" come retribuzione meritata di uno sforzo o di un'attività, che rivela il vero «valore sociale» di un bene o di un servizio, è un errore. I prezzi sono segnali che hanno anzitutto il valore *di incentivi*: scoraggiano il consumatore dall'acquistare una merce troppo costosa da produrre mentre spingono il produttore a impegnarsi in un nuovo settore di mercato che promette profitti considerevoli; e così via. Bisogna però ricordare che questa impostazione concettuale non risale a Hayek, ma almeno alla teoria dell'equilibrio economico generale (Walras, Pareto). Inoltre, da due decenni, la «teoria economica dell'informazione» è uno dei settori di punta della ricerca in economia. Tuttavia, proprio

riguardo a questo, Hayek si rivela impreparato: se si fosse tenuto aggiornato sui più recenti sviluppi teorici, non avrebbe potuto continuare a fondare il suo incrollabile ottimismo riguardo al mercato su ragioni prese a prestito dalla teoria economica. In ogni caso, occorre riconoscere ad Hayek il merito di aver sottolineato l'irriducibilità della conoscenza collettiva costituita dai prezzi a un qualsiasi calcolo economico centralizzato. L'argomento del salto di complessità che separa la conoscenza collettiva incorporata in un ordine spontaneo dalle singole conoscenze individuali è sufficiente a distruggere l'ambizione pianificatrice di costituire un centro regolatore delle conoscenze, che invece solo il funzionamento automatico del mercato è in grado di mobilitare.

Leggendo Hayek, si ha la netta impressione, anche se non lo dice esplicitamente, che egli veda nell'ordine spontaneo del mercato una "tradizione" particolare proprio perché questa è la sola a riprodurre a livello di "ordine concreto" i tratti specifici dell'"ordine astratto". Quest'ultimo, come si è visto, è un prodotto evolutivo della *concorrenza* fra sistemi di regole astratte. A sua volta, il mercato è fondato sulla concorrenza fra produzioni, progetti, istituzioni e anche fra modi di vita, ideologie e religioni. Divenuta mondiale, questa particolare tradizione che è il mercato si confonderebbe, in definitiva, con l'evoluzione culturale stessa, conferendole un'efficacia e un'ampiezza inedite. Il mercato ha una vocazione universale a superare sé stesso: diventa così la meta-tradizione che ingloba tradizioni disparate, che però si sono adattate alla realtà della concorrenza di mercato (se si vuole, si può fare un'analogia con la concezione del multiculturalismo che esiste oggi in America, secondo cui culture molto diverse possono coesistere a condizione, però, che tutte accettino le regole di questa coesistenza). Queste considerazioni permettono di analizzare, senza peraltro permettere di eliminarla, la sensazione di stranezza che si prova nel vedere il mercato trattato come una tradizione. Per tutto un filone di pensiero critico, il mercato è l'anti-tradizione per eccellenza, la forza corrosiva che distrugge tutte le tradizioni conosciute e questo perché, contrariamente ad esse, lascia libero spazio alla concorrenza tra gli uomini.

Per quanto riguarda i benefici della concorrenza, Hayek dice cose che per un economista sono banali, e altre che lo sono meno. Guerra pacifica, la concorrenza è il più potente degli stimoli che spingono ciascuno a dare il meglio di sé e a non adagiarsi mai sugli allori. È la concorrenza, e non la cooperazione o l'accordo, a spingere alcuni ad guardare sempre avanti, a inventare novità e ad accrescere così l'efficienza generale di cui tutti, in definitiva, beneficerebbero. La concorrenza è un procedimento di scoperta e di adattamento all'ignoto. Prendiamo per esempio la figura dello speculatore, tanto disprezzata dalla morale tradizionale, ma il cui ruolo è, da questo

punto di vista, essenziale. Lo speculatore è attento a cogliere informazioni a cui gli altri agenti non hanno ancora accesso. Supponiamo che, sulla base di informazioni che è il primo a scoprire, percepisca che il mercato sottovale un bene, un titolo per esempio, rispetto al suo valore oggettivo, il suo «valore fondamentale» nel gergo degli economisti. Allora speculerà al rialzo, ossia acquisterà con l'obiettivo di realizzare un guadagno in conto capitale quando il mercato, dopo che si saranno diffuse le informazioni di cui egli dispone, esprimerà la sua stessa valutazione del titolo in questione. Il guadagno speculativo costituisce evidentemente un potente incentivo alla ricerca delle informazioni pertinenti. Ma questo guadagno non soddisfa gli interessi egoistici del solo speculatore. Questi infatti può realizzarlo solo nella misura in cui tutti si conformino alla sua stessa valutazione, beneficiando, grazie a lui, di buone informazioni. C'è dunque una sorta di giustizia immanente nell'attività speculativa e da ciò dipende la funzione sociale estremamente positiva di tale attività.

Questa visione ottimistica è banale. L'unica cosa non banale forse è l'insolita insistenza sul fatto che concorrenza e imitazione non solo non sono antagoniste, ma anzi costituiscono l'essenza dei fenomeni di mercato. Una verità che non tutti gli economisti sono ancora unanimemente pronti ad accettare, ma che il mondo degli affari sperimenta tutti i giorni. Torniamo su questo punto. Hayek si mostra preveggente quando, parlando della razionalità, inverte l'ordine dei fattori tipico della teoria neoclassica, ossia razionalistica, del mercato. Quest'ultimo non è, per Hayek, il luogo della concorrenza fra individui che vanno considerati come razionali sin dall'inizio; è invece il luogo in cui la razionalità si acquisisce per imitazione perché è la condizione per sopravvivere in un mondo estremamente concorrenziale. È opportuno citare un lungo passo di Hayek:

Il contenuto fondamentale della teoria è, al contrario, che la concorrenza rende necessario agire razionalmente, onde rimanere sul mercato. Essa non si basa sulla posizione che la maggior parte o tutti i partecipanti al mercato siano razionali, ma, al contrario, sull'ipotesi che mediante la concorrenza alcuni individui relativamente più razionali costringano gli altri ad emularli per poter prevalere. In una società in cui condursi razionalmente conferisce un vantaggio, si svilupperanno man mano metodi razionali, e si propagheranno per imitazione. Non serve essere più razionale degli altri se non se ne possono trarre vantaggi¹².

12. *Legge, legislazione e libertà*, cit., vol. 3, *L'ordine politico di un popolo libero*, p. 450.

4. GIUSTIZIA E LIBERTÀ

Secondo Hayek, la straordinaria superiorità del mercato non dipende solo dalla sua ineguagliabile efficienza nell'assicurare la prosperità e nel conservare e perpetuare la vita umana, ma anche dal fatto che, meglio di qualsiasi altra tradizione, il mercato garantisce la libertà e la giustizia. Questi valori hanno caratteristiche molto particolari nella filosofia politica hayekiana, non sempre facili da delinearne. In un certo senso occupano una posizione subordinata. La loro giustificazione ultima è utilitaristica: libertà e giustizia sono condizioni per la produzione e per la riproduzione della vita e del benessere materiale. Questo aspetto assume una importanza così grande nell'ultima opera di Hayek che molti studiosi hanno visto una contraddizione tra questa opera e le opere precedenti, nelle quali la giustizia e soprattutto la libertà venivano considerate come valori incondizionati «in sé», come mezzi e fini di sé stesse. Ma la contraddizione è solo apparente, e si basa sulla stessa contrapposizione che abbiamo incontrato riguardo all'evoluzione culturale: ciò che è un imperativo ipotetico, perché utilitaristico, per l'evoluzione, diventa un imperativo categorico per gli individui. Giustizia e libertà sono condizioni così essenziali per la vita e la prosperità da avere una priorità assoluta rispetto a qualsiasi azione particolare che miri a realizzare questi fini. Per un governo, è sempre forte la tentazione di sacrificare la libertà a favore di vantaggi per questo o quel settore della popolazione. Ma questo è un utilitarismo a breve termine: i vantaggi sono visibili, i costi invece non lo sono perché vengono distribuiti a livello della complessità sociale. Il solo utilitarismo valido è invece quello basato sull'imperativo categorico di difendere «dogmaticamente» i principi liberali.

Hayek ha una concezione essenzialmente «moderna» (nel senso di Louis Dumont) della libertà. Egli scrive:

In una società complessa l'uomo non può avere altra scelta che quella fra l'adattarsi a quelle che devono sembrargli le forze cieche del processo sociale e l'obbedire agli ordini di un superiore¹³.

Paradossalmente sembra di leggere Rousseau, uno dei grandi nemici “costruttivisti” di Hayek. Il male è la reciproca dipendenza personale degli uomini, la sottomissione all'arbitrario volere dell'altro. Per sfuggire a questa detestabile subordinazione, esiste un solo rimedio: tutti devono sottomettersi a una

13. F.A. von Hayek, *Individualismo: quello vero e quello falso*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 1997, p. 70.

regola astratta e anonima che li trascende in maniera assoluta. La legge della Città in Rousseau deve avere la stessa inflessibilità e la stessa esteriorità delle leggi della natura; le leggi del mercato in Hayek sono ancora più apodittiche e indecifrabili poiché la «complessità» sociale impedisce agli individui di vedervi altro che «forze cieche» di un insondabile mondo esterno.

La terminologia, in questo caso, si rivela istruttiva. Ho detto in precedenza che Hayek impiega la nozione sistemica di «autotrascendenza» per indicare il processo di *auto-esteriorizzazione* con cui la società si dissocia e assume autonomia rispetto alle azioni e alle rappresentazioni individuali che la costituiscono. Viene da pensare al concetto hegeliano di *Entäußerung*, che le traduzioni francesi e inglesi non distinguono dall'*Entfremdung* marxista perché traducono sia il primo sia il secondo termine con “alienazione”. La prima è l'alienazione-esteriorizzazione di natura essenzialmente creativa; la seconda è invece l'alienazione-estraneità propria della «coscienza infelice» separata da sé stessa. Hayek fa riferimento al primo significato, quello di un'alienazione liberatrice, di una eteronomia che non è tale perché l'alterità a cui ci si sottomette non è quella di un altro soggetto.

Fra tutti gli ordini sociali spontanei, il mercato è quello che produce la forma di auto-esteriorizzazione più potente. Mostrando che la regolazione sociale non può essere affidata a un comando centrale, rappresenta infatti il baluardo più efficace contro il delirio costruttivista di controllo assoluto sulla società. Il mercato è dunque la migliore garanzia di libertà, intesa come assenza di coercizione. Commentando Hayek, Philippe Nemo scrive «Non sono vittima di coercizione se mi viene proposto un bene a un prezzo troppo elevato per i miei mezzi; lo sono se mi viene proposto a un prezzo diverso da quello a cui viene offerto ad altri». Spieghiamo con un esempio: il fatto che il mercato immobiliare tenda a impedire a chiunque non abbia almeno il reddito di un medico o di un avvocato di vivere nel centro di Parigi non è un ostacolo alla libertà e alla giustizia: la “legge” – ossia “le cieche forze del processo sociale” – è uguale per tutti. L'argomentazione di Hayek può avere in qualche modo validità evidentemente solo per chi, come lui, è certo del carattere inesorabile di questa legge. Bisogna avere un argomento molto convincente per sperare che tutti si convincano della verità del messaggio paradossale della buona novella hayekiana: «Abbandonati alle oscure forze del mercato e sarai libero, figlio mio». Libero da cosa? In realtà, la risposta già la conosciamo: Hayek ce l'ha fornita, anche se non esplicitamente. Guardando tutti a una esteriorità che li sovrasta, gli uomini cessano di incrociare i loro sguardi, si liberano dai tormenti del confronto invidioso. È questa infatti la dipendenza personale da cui bisogna liberarsi, abbandonandosi anima e corpo a un'entità collettiva che tutti hanno contribuito a formare.

Come è noto, anche se Hayek condanna la nozione di giustizia sociale, il suo pensiero comprende una sorta di teoria della giustizia. Questa teoria si inserisce nel quadro più generale di una teoria della morale e del diritto. La giustizia è prima di tutto un predicato delle azioni umane, azioni che sono guidate da regole. È significativo che Hayek chiami queste regole astratte, proprie di un ordine sociale spontaneo, «regole di giusta condotta». Agire in modo giusto significa agire secondo le regole dell'ordine sociale spontaneo in cui siamo inseriti. Esiste dunque un inevitabile relativismo dei valori in Hayek. Le regole astratte, che sono il più delle volte implicite, costituiscono il diritto della società o della tradizione di volta in volta considerata. Questo diritto è anteriore alla legislazione. Contro il positivismo giuridico, Hayek afferma che il diritto è oggettivo, stabile e autonomo rispetto alle decisioni dei giudici e dei legislatori. Questa posizione è simile, per molti versi, a quella dei teorici del diritto naturale. Ciò che distingue le due posizioni è evidentemente l'evoluzionismo di Hayek: le regole cambiano proprio perché vengono messe in pratica e si confrontano con le circostanze della vita in società. Questa permanente sperimentazione è la sola forma di critica del diritto che sia concepibile: una critica dall'interno, una critica "immanente".

Il relativismo di Hayek è temperato dalla convinzione, che egli condivide con Hume, che le convenzioni sociali e morali intrinseche agli ordini spontanei hanno tutte alcuni tratti in comune; e questo perché le «circostanze della giustizia» sono le stesse in ogni luogo e in ogni tempo, dato che riguardano i limiti della condizione umana: l'imperfezione degli uomini in fatto di generosità e di intelligenza, la scarsità delle risorse di cui dispongono per soddisfare i loro bisogni. Esistono dunque, in qualche modo, "leggi fondamentali della natura" che regolano tutte le convenzioni sociali. È tuttavia nell'ordine esteso della società di mercato che esse acquistano tutto il loro senso e tutta la loro importanza. Queste leggi, o regole di giustizia, sono la stabilità della proprietà privata, l'esistenza di procedure riconosciute per il trasferimento consensuale di proprietà privata e il rispetto delle promesse. In una società complessa, in cui è impossibile che gli individui concordino su una comune scala di valori, solo queste regole, proprio perché astratte, possono garantire il consenso e la libertà di ogni individuo. Infatti, sono regole che non privilegiano alcuna concezione particolare della vita giusta e sono indifferenti alle situazioni concrete degli individui: grazie a queste due caratteristiche, assicurano l'uguaglianza di tutti davanti alla legge. In definitiva, per Hayek esiste un diritto fondamentale alla proprietà privata, ossia il riconoscimento di un ambito protetto in cui l'individuo è libero di agire a suo piacimento. Ma questo non è un assioma come lo è per Nozick e per i libertari che si ispirano a Locke, ma piuttosto un «teorema» del sistema hayekiano. E la dimostrazione

del teorema dipende da un test di universalizzabilità di tipo kantiano: occorre che le regole di giustizia si applichino a tutti i casi simili e che siano neutre sia rispetto all'identità delle persone sia alla loro concezione del bene. Hayek mostra che solo regole di giustizia negative, in forma di proibizioni, possono superare questo test. L'ingiustizia è il concetto primordiale, definibile come la violazione dell'ambito protetto da interferenze altrui.

Il grado di astrattezza delle regole di giusta condotta tocca, con il mercato, un livello che non ha precedenti. È questo, afferma Hayek, che da un lato costituisce la sua forza di attrazione universale, ma dall'altro spiega perché il mercato sia universalmente odiato. La morale primitiva, quella del piccolo gruppo o della tribù, è di origine istintuale. Adatta alle relazioni faccia a faccia, è fatta di solidarietà e di altruismo (la guerra di tutti contro tutti che caratterizzerebbe lo stato primitivo e naturale dell'umanità è solo una finzione filosofica). Ebbene, questa morale è sempre presente in noi e agisce con un'irresistibile forza di richiamo che ci impedisce di abbandonarci completamente alle regole astratte del mercato. Con il mercato impariamo a fare del bene preoccupandoci esclusivamente del nostro interesse, senza vedere o sapere a chi sono utili le nostre azioni. L'amore per il prossimo – e l'ostilità nei confronti dello straniero – sono sentimenti atavici che la civiltà ci impone di reprimere. L'ordine esteso del mercato non è una «economia», ossia una gestione delle risorse nell'ambito privato, il focolare domestico, l'*oikos*, ma una «catallassi», ossia un sistema di scambi che trasforma i nemici in amici. Il mercato crea un tipo di legame con individui sconosciuti e astratti che non può essere un legame di affetto. In esso il ruolo della moneta è determinante: in una società non monetaria, ho crediti solo nei confronti dei vicini a cui ho fornito un servizio gratuito. Quando invece fornisco un servizio di mercato, colui che ne beneficia pagandomelo viene immediatamente liberato da ogni debito nei miei confronti. Il denaro che mi dà costituisce certamente un credito, ma nei confronti di un altro soggetto anonimo e astratto con cui non ho legami di gratitudine, di riconoscimento o di *debito*. Liberato da ogni vincolo psicologico e morale, lo scambio può svilupparsi efficace, razionale e libero. Questo non vuol dire che la società di mercato sia incompatibile con relazioni personali forti: anzi, queste sono tanto più ricche quanto più sono svincolate da ogni dipendenza materiale. È la confusione di ruoli che impedisce all'umanità di evolvere: il regno della libertà è al di là del regno della necessità. È davvero singolare che l'«hayekismo», che considera in modo sistematicamente positivo tutto ciò che il marxismo ha concepito come alienazione nella società capitalista, concordi con quest'ultimo nella sua escatologia.

Ancor più che nelle opere precedenti, l'Hayek de *La presunzione fatale* è cosciente della relazione di amore e odio che gli uomini nutrono nei confronti dell'ordine esteso del mercato – che egli il più delle volte chiama

semplicemente la “civiltà”. Ciò che ha messo l’uomo sulla via della civiltà, egli scrive, non è

né la sua ragione, né la sua innata “bontà naturale” [...], ma soltanto l’amara necessità di sottomettersi a regole che non gli piacciono, per resistere a gruppi concorrenti i quali hanno già cominciato a espandersi sempre in base a queste regole¹⁴.

In virtù della sua stessa astrattezza, il mercato richiede una disciplina esigente, una morale impegnativa. La civiltà è un «fardello» e la gente non ne comprende facilmente i vantaggi. Situandosi «tra l’istinto e la ragione», la civiltà ha come nemici tanto i sostenitori di un ritorno alla natura e di una liberazione degli istinti quanto gli intellettuali progressisti (due gruppi che hanno molti punti in comune, osserva Hayek pensando all’eredità di Rousseau). Entrambi criticano il mercato e la concorrenza tra gli uomini: i primi in nome dell’altruismo e della solidarietà che caratterizzano il piccolo gruppo, i secondi in nome di una pianificazione deliberata della società.

La condanna della nozione di «giustizia sociale» si presenta non come il coronamento del sistema, ma quasi come una sua appendice. Ritorrò in seguito su alcune delle argomentazioni avanzate da Hayek; tuttavia, in fin dei conti, esse possono essere riassunte così: colui che parla di giustizia sociale o che pretende di agire in suo nome, ignora del tutto l’edificio teorico che abbiamo appena delinato. Prima di essere un peccato contro la civiltà, il ricorso alla nozione di giustizia sociale è un errore logico ed epistemologico – di fatto, un errore di categoria. Poiché gli aggettivi «giusto» e «ingiusto» si possono applicare solo ad azioni individuali, dire che il risultato dell’ordine spontaneo è ingiusto equivale a ragionare come se esso fosse stato coscientemente voluto da qualcuno, come se vi fosse un soggetto responsabile di questa ingiustizia. Vuol dire ricadere nell’antropomorfismo del pensiero primitivo, che attribuisce a intenzioni deliberate tutto ciò che percepisce come ordine o regolarità – e questo accade ancora più facilmente quando si tratta di spiegare sfortune o sofferenze, perché allora ci si mette a caccia di capri espiatori. In particolare, quando ci si attende che lo Stato assicuri «la» giustizia sociale o almeno che rimedi alle ingiustizie, è facile trovare il responsabile di ciò che non va nella vita economica o sociale. Anche quando lo Stato non fa niente, viene infatti ritenuto responsabile proprio perché non interviene. L’intervento dello Stato è dunque, *per principio*, un male perché genera l’illusione dell’intenzionalità laddove non vi è altro che un processo senza soggetto.

14. Trad. it. p. 134.

Il lettore che ha fatto lo sforzo di seguire Hayek fino a questo punto è in genere troppo colpito dall'ampiezza della dimostrazione per pensare di porre le domande più elementari. Come fa Hayek a sostenere che solo la condotta individuale può essere considerata giusta o ingiusta? Non è *questa* un'idea primitiva? Non si può ritorcere contro Hayek l'accusa di antropomorfismo? Se siamo riusciti a superare la mentalità arcaica e la credenza in una «causalità diabolica» è proprio perché abbiamo compreso che l'ingiustizia e il male potevano essere, e la maggior parte delle volte sono, «effetti di sistema» – il che non vuol dire che siano inaccessibili all'azione degli uomini. Per quanto riguarda la ricerca di «capri espiatori», non si potrebbe sostenere che individuare uno così astratto e anonimo come lo Stato è solo un trucco? Non è più conveniente che i gruppi sociali si ritrovino uniti contro un'entità così distante, piuttosto che affrontarsi direttamente e scannarsi in lotte intestine? Su una epistemologia profondamente corretta, Hayek innesta un sistema di valori che, a ben vedere, è in gran parte arbitrario.

5. ANALISI CRITICA DELL'IMITAZIONE IN HAYEK

5.1 *La logica dell'imitazione*

Vengo ora alla mia critica di Hayek, che si concentra sulla sua nozione di imitazione che, al pari del concetto di ordine sociale spontaneo, lo ricollega alla grande tradizione dell'Illuminismo scozzese, il terreno fertile da cui è nata l'economia politica. Mi propongo di confrontare, sulla questione dell'imitazione, Hayek con il suo celebre avversario, Keynes. La controversia che ha contrapposto i due economisti negli anni '30 in materia di politica economica, sul ruolo relativo della dinamica del mercato e della responsabilità dello Stato nella comparsa dei disequilibri, è ben nota. Per quanto ne so, invece, nessuno ha confrontato le loro concezioni del ruolo dell'imitazione nel funzionamento del mercato. Non è difficile capire il perché. Ho già sottolineato che Hayek comprese l'importanza dell'imitazione solo progressivamente, fino ad attribuirle un ruolo di primo piano nella sua ultima opera. Quanto a Keynes, le sue osservazioni sui rapporti tra imitazione e razionalità si trovano nella sua teoria della speculazione finanziaria, in un capitolo della *Teoria generale* che è stato correttamente valutato solo di recente. Questi ultimi anni hanno visto un'impressionante fioritura di studi ispirati più o meno direttamente alle intuizioni di Keynes. I lavori della scuola francese dell'"economia delle convenzioni" vi occupano un posto di rilievo e io mi riferirò in particolare alle ricerche di André Orléan.

Un'apparente contraddizione dovrebbe colpire immediatamente il lettore di Hayek. In tutta la sua opera, l'economista austriaco si meraviglia di quel prodigio di auto-regolazione sociale che è il mercato. Quest'ultimo trova automaticamente la strada verso l'equilibrio e tale equilibrio è uno stato sociale efficiente. Cos'è che conferisce al mercato queste capacità di auto-organizzazione? Sono i meccanismi di retroazione (*feedback*) negativa che entrano automaticamente in funzione non appena un agente si discosta dal comportamento di equilibrio. La sanzione in cui incorre in questi casi (diminuzione dei suoi redditi, fallimento, ecc.) lo obbliga o a uscire dal gioco «catallattico» o a rispettarne le regole. Hayek sottolinea la necessità di lasciar funzionare liberamente questi meccanismi proprio per ritorcere contro i sostenitori della giustizia sociale l'accusa di conservatorismo che spesso gli viene mossa. Lo Stato che, in nome dell'ideale di giustizia, si oppone ai meccanismi del mercato sanzionando i successi e compensando i fallimenti, congela i patrimoni e stabilizza le differenze di reddito al prezzo di distruggere l'ingranaggio fondamentale dell'economia.

Come abbiamo visto, Hayek insiste anche sul ruolo dell'imitazione nella concorrenza di mercato. Ebbene, è noto che l'imitazione produce per sua stessa natura retroazioni *positive*, che sono le principali fonti di instabilità dinamica. La stragrande maggioranza dei teorici del mercato ignora l'imitazione. Le ragioni sono profonde e risalgono alla loro concezione sia dell'individuo moderno sia dell'ordine sociale. L'individuo autosufficiente e indipendente postulato dalla teoria economica non può subire l'influenza dai suoi simili. I fenomeni collettivi che si verificano sul mercato non hanno quindi nulla a che fare con i fenomeni di folla, dove è all'opera il contagio di sentimenti e di comportamenti. Eppure Hayek attribuisce all'imitazione un ruolo fondamentale. Certo non è il solo: Smith, come abbiamo visto, e Keynes, come vedremo, fanno la stessa cosa. La compagnia non è di poco conto: sono i migliori economisti di tutti i tempi che si trovano d'accordo su questo punto. Tuttavia la questione rimane: come può Hayek conciliare la sua fede incrollabile nelle capacità auto-regolatrici del mercato e la sua acuta percezione dell'importanza dell'imitazione? A dire il vero il problema è molto più vasto: non si pone solo per il mercato ma anche per la teoria dell'evoluzione culturale che, allo stesso modo, mette assieme concorrenza, imitazione ed efficienza. Nelle pagine seguenti non farò sempre una distinzione tra questi due livelli di analisi, dato che le proprietà formali rilevanti sono essenzialmente le stesse. È ormai chiaro, infatti, che per Hayek il mercato prosegue con altri mezzi il lavoro dell'evoluzione culturale.

Per capire bene il problema che l'imitazione pone a ogni teoria dell'autoregolazione sociale, consideriamo un modello elementare. Due soggetti

A e B si imitano reciprocamente. L'oggetto della loro reciproca imitazione è per ipotesi indeterminato. Ma supponiamo che una diceria o una voce facciano pensare ad A che B desidera (ricerca, vuole comprare, fa affidamento su, spera in) l'oggetto O. Da questo momento in poi, A sa ciò che gli serve desiderare (ciò che deve a sua volta ricercare, ecc): egli perciò gioca d'anticipo, propone a B l'oggetto O e quando B manifesta a sua volta interesse per O, A ha la prova che la sua ipotesi di partenza era corretta. La sua rappresentazione, per quanto non fosse plausibile *a priori*, si è *auto-realizzata*. Questo emergere di un'oggettività o esteriorità grazie alla chiusura su se stesso di un sistema di attori che si imitano reciprocamente acquisisce tanta più forza quanto maggiore è il numero degli attori. Le dicerie più assurde possono polarizzare l'attenzione unanime di una folla sull'oggetto più improbabile, il cui valore viene determinato per ogni individuo dalla considerazione di tutti gli altri. Il processo si sviluppa in due fasi: la prima è un gioco di specchi, speculare e speculativo, in cui ognuno cerca di cogliere negli altri i segnali di un sapere che lui stesso desidera, e che finisce prima o poi per spingere tutti nella stessa direzione; la seconda è il consolidamento dell'oggetto così emerso, di cui si dimentica la genesi intrinsecamente arbitraria. L'unanimità da cui è nato lo proietta, per un certo periodo, al di fuori del sistema degli attori che, guardando tutti nella sua direzione, cessano di incrociare i loro sguardi e di spiarsi reciprocamente.

Questa descrizione fenomenologica del mondo dell'imitazione può venir precisata e controllata con un modello matematico. Oggi una branca molto attiva dell'economia formale esplora il ruolo delle cosiddette influenze interpersonali nell'attività economica. Ne sappiamo abbastanza per comprendere ciò che separa questo universo mimetico dal mercato ideale. Contrariamente a ciò che si sarebbe potuto pensare *a priori* e a ciò che è stato effettivamente ipotizzato da molti autori, l'imitazione generalizzata ha effetti ben precisi. Essa genera infatti dinamiche autorinforzanti che convergono così risolutamente verso il loro bersaglio da far credere che questa convergenza sia la manifestazione di una necessità sottostante, come quando un sistema meccanico o termodinamico ritorna al suo stato di equilibrio dopo essersene allontanato per effetto di qualche perturbazione. Ma il concetto di equilibrio mutuato dalla meccanica razionale non è per niente idoneo a definire gli "attrattori" delle dinamiche mimetiche. Lungi dall'esprimere un ordine implicito, questi attrattori vengono generati dall'amplificazione di un disordine iniziale e la loro apparente armonia prestabilita risiede in un effetto di polarizzazione unanime. Sono dei condensati di ordine e disordine. La dinamica mimetica sembra guidata da un fine prestabilito – ed è così che, dall'interno, viene percepita – ma, in realtà, fa emergere il proprio

fine da sola. Il fine è perfettamente arbitrario e indeterminato *a priori*, ma acquisisce valore via via che la morsa dell'opinione collettiva si stringe su di esso. Se c'è un processo sociale che esemplifica perfettamente la nozione di "procedura pura", questo è, ancor più dello scambio economico e del tirare a sorte, la dinamica imitativa. Non vi è modo di determinare il suo risultato se non lasciare che si sviluppi fino alla fine. È una procedura aleatoria che assume le sembianze della necessità.

Quando raggiunge l'equilibrio, si suppone che il mercato ideale degli economisti rifletta una realtà esterna. I prezzi esprimono valori oggettivi, «fondamentali», che sintetizzano informazioni assai diverse come la disponibilità delle tecniche, la scarsità delle risorse o le preferenze dei consumatori. La dinamica mimetica è, invece, totalmente chiusa su sé stessa. Gli attrattori mimetici non hanno alcun rapporto di adeguatezza con una realtà esterna, esprimono semplicemente una condizione di coerenza interna: la corrispondenza tra certe credenze *a priori* e certi risultati *a posteriori*: sono rappresentazioni che si auto-realizzano. L'imitazione generalizzata ha il potere di creare mondi perfettamente distaccati dalla realtà: ordinati, stabili, ma, allo stesso tempo, totalmente illusori. È questa sua capacità «mitopoietica» a renderla così affascinante. Se esistono da qualche parte delle verità nascoste da scoprire, non bisogna contare sulle dinamiche mimetiche per farle venire alla luce. Se si desidera l'efficienza, è meglio non dover fare affidamento su di esse. Efficienza e capacità di rivelare informazioni nascoste sono due proprietà che gli economisti attribuiscono spesso al mercato ideale: ma la distanza tra il mercato e il processo mimetico sembra incolmabile.

Il quadro clinico della logica imitativa è già presente, *in nuce*, nel semplice caso in cui le connessioni mimetiche tra agenti sono date e restano fisse nel corso del processo: la probabilità che un agente ne imiti un altro è allora una costante, eventualmente nulla¹⁵. Da un punto di vista fenomenologico, sappiamo bene che questa ipotesi è troppo restrittiva e che la dinamica mimetica ha la capacità di modificare la struttura delle proprie connessioni: un soggetto ha tante più probabilità di essere imitato da un altro individuo quanto più grande è il numero di coloro che già lo imitano. Il potere di attrazione di un'opinione cresce con il numero di individui che la condividono: si può anzi ipotizzare che gli effetti di polarizzazione mimetica ne risultino ancor più accentuati.

15. Si veda il modello proposto da André Orléan in «Monnaie et spéculation mimétique» in P. Dumouchel (a cura di), *Violence et vérité*, Grasset, Parigi 1985. Sotto alcune condizioni, si dimostra che la dinamica imitativa converge verso l'unanimità del gruppo. Queste condizioni traducono il fatto che esiste un'effettiva interdipendenza tra tutti gli agenti; in altri termini esistono poche probabilità p_{ij} nulle, essendo p_{ij} la probabilità che l'agente i imiti l'agente j .

Potrebbe sembrare che ipotesi di questo tipo finiscano per attribuire troppa importanza all'irrazionalità dei fenomeni di folla: ma ricerche recenti hanno mostrato che esse possono invece corrispondere a comportamenti individualmente razionali. Sono possibili più spiegazioni. Ci sono dei casi in cui il vantaggio personale che un individuo ricava dall'aggregarsi alla massa cresce *oggettivamente* al crescere di quest'ultima. Questa ipotesi è oggi moneta corrente nella letteratura economica sulla scelta delle tecniche. Quando una tecnica si diffonde, si impara sempre di più su di essa e, quindi, essa si sviluppa e si perfeziona; man mano che cresce il numero di coloro che la utilizzano, la gamma dei prodotti si arricchisce e si diversifica; i costi di produzione diminuiscono, così come i rischi di mancato funzionamento. Così, la concorrenza fra tecniche rivali presenta caratteristiche che la distinguono nettamente dalla «concorrenza perfetta» degli economisti: in primo luogo, la molteplicità di possibili «equilibri» (il termine è ancora utilizzato dagli storici della tecnica, ma, come abbiamo visto, è del tutto improprio: sarebbe meglio parlare di «attrattori»). La «selezione» di un particolare equilibrio non può esser determinata per deduzione a partire dalla struttura formale del problema: è la storia reale degli avvenimenti, con le sue contingenze, le sue fluttuazioni, i suoi imprevisti, soprattutto quelli che si manifestano all'inizio del processo, che la determina. Il concetto di *path-dependence*, o dipendenza rispetto al percorso, gioca qui un ruolo cruciale, come quello, fondamentalmente simile, di «procedura pura». Siamo agli antipodi del principio di Le Chatelier, un principio termodinamico ancora impiegato dagli economisti quando si tratta di evidenziare la capacità del mercato di neutralizzare le perturbazioni che lo colpiscono.

L'evoluzione dinamica di un sistema economico è altamente imprevedibile, e non c'è alcuna ragione per cui essa operi selezioni efficienti. Se, all'inizio, il caso favorisce una certa tecnica, questa beneficia di un «vantaggio selettivo» che mantiene e incrementa man mano che i suoi utenti aumentano. Può così finire per dominare il mercato, anche se un'altra tecnica si sarebbe rivelata più vantaggiosa per tutti se solo il caso l'avesse selezionata all'inizio del gioco. L'evoluzione tecnica tende perciò a «intrappolarsi» (*lock-in*) in vicoli ciechi da cui è sempre più difficile uscire. Caso, selezione, «ordine per fluttuazioni», processo auto-organizzato: tutti concetti utilizzati oggi dagli storici delle tecniche per definire una teoria dell'evoluzione imparentata solo molto alla lontana con il neodarwinismo. Di nuovo, quindi, si pone la stessa domanda: al di là dei suoi pregiudizi ideologici o della sua eventuale ignoranza, con quale diritto Hayek può ignorare una forma di processo evolutivo che si basa sull'imitazione e che mobilita tutta la gamma dei concetti di cui egli stesso si mostra sostenitore? Solo perché avrebbe dovuto rinunciare alla conclusione che l'evoluzione culturale ha una qualche funzione ottimizzatrice?

L'ipotesi discussa sopra, d'altra parte, può sembrare troppo restrittiva. In molti casi, non è vero che il vantaggio individuale di uniformarsi alla maggioranza cresca al crescere di questa. Se si tratta, per esempio, di una cultura o di una tradizione nel senso di Hayek non si vede perché dovrebbe essere così. Esiste tuttavia una ragione più generale per stare dalla parte della maggioranza: l'incertezza. Se non si sa ciò che è bene o ciò che è vero, è razionale imitare gli altri: è possibile che essi lo sappiano, e lasciandosi guidare da loro si beneficia della loro eventuale competenza. Molti modelli economici basati sulle "aspettative razionali" confermano e chiariscono questa intuizione. Se gli agenti imitati fanno effettivamente come stanno le cose, gli agenti non informati possono accedere alla loro conoscenza, anche in modo indiretto attraverso i prezzi che rivelano le informazioni nascoste. La razionalità del comportamento speculativo, sia per lo speculatore sia per coloro che lo prendono a modello, si basa su questo meccanismo: abbiamo visto che Hayek riprendeva a sua volta questa visione ottimistica. Ma cosa succede se gli agenti che fungono da modello non posseggono davvero le informazioni necessarie? O, caso al tempo stesso più sottile e forse più frequente, se essi sanno ma non sono sicuri di quello che sanno? Essi stessi saranno spinti a imitare quelli che li imitano. Abbiamo già incontrato questa ripetizione speculare dell'imitazione in un caso differente, quello della simpatia smithiana. È tuttavia indiscutibile che esiste, a livello formale, una legge generale della logica imitativa: essa sfocia inevitabilmente in un gioco di specchi e in altre vertiginose "scatole cinesi". Resta da capire come o perché Hayek non sembri prenderla in considerazione.

André Orléan ha mostrato che i modelli ad aspettative razionali, che formalizzano la progressiva scoperta di informazione rilevante, quando questa esiste, e la convergenza unanime degli agenti su un comportamento ottimale, possono servire anche a mostrare l'effetto di polarizzazione su un valore *arbitrario* nel caso in cui agenti in uno stato di incertezza cerchino di porvi rimedio imitandosi reciprocamente. Tra l'equilibrio e la rappresentazione autorealizzante non c'è alcuna differenza formale. Un abisso separa tuttavia questi due mondi dal punto di vista del loro significato. Non si potrà mai insistere abbastanza – e Hayek è il primo a farlo – che, di fronte alla complessità del mondo sociale, l'imitazione è una forma razionale di accesso alla conoscenza. La tragedia della condizione dell'uomo in società, però, è che la società è al tempo stesso la fonte di tutte le illusioni – un fatto che Hayek sembra non voler riconoscere. Basta un modello molto semplice, proposto da André Orléan, per accorgersi di questo fondamentale dilemma¹⁶.

16. Si veda A. Orléan, "Le rôle des influences interpersonnelles dans la détermination des cours boursiers", *Revue économique*, n. 5, septembre 1990.

Una variabile chiave del sistema sociale considerato (per esempio, il valore futuro di un titolo) è caratterizzata da incertezza oggettiva, la stessa cioè che caratterizza le previsioni meteorologiche. In un mondo in cui le rappresentazioni fossero adeguate alla realtà esterna, la diversità delle opinioni sul valore di questa variabile dovrebbe corrispondere alla casualità oggettiva che la caratterizza. Tuttavia ogni agente dispone di due fonti di informazione su cui fondare la propria opinione: la propria conoscenza delle probabilità rilevanti, ma anche l'osservazione della distribuzione delle opinioni (per esempio, quella riflessa dal corso attuale del titolo). Salvo il caso in cui l'agente sia totalmente certo della propria valutazione delle probabilità oggettive, sarebbe irrazionale per lui non tenere conto dell'opinione degli altri: questa si fonda su osservazioni che l'agente non ha fatto personalmente, ma di cui può beneficiare indirettamente aggiornando la propria valutazione delle probabilità (per esempio con la formula di Bayes) sulla base delle opinioni altrui. L'agente ha delle ragioni tanto più solide di procedere in questo modo quanto più è consapevole del fenomeno che stiamo discutendo: ossia che il processo di ricerca di informazioni sulle probabilità modifica il loro stesso valore. Se molte opinioni tendono in una certa direzione, esse trascineranno le probabilità in quella stessa direzione.

Un elemento chiave del processo è la fiducia relativa che l'agente attribuisce alla propria conoscenza dei fattori oggettivi rispetto all'opinione degli altri. Ciò implica che questa opinione avrà tanto più peso quanto più tenderà a essere unanime. In queste condizioni, la distribuzione delle opinioni evolve nel corso del tempo in maniera *ricorsiva*: il processo evolutivo si basa a ogni passo sui suoi risultati precedenti, e il suo esito è autoreferenzialmente chiuso. Domanda: si possono determinare i valori-limite del processo? André Orléan ha mostrato che esiste un valore critico di fiducia relativa nella propria conoscenza delle probabilità oggettive sotto il quale la distribuzione delle opinioni su quelle probabilità è completamente indipendente. L'opinione media diviene in qualche modo la principale causa di sé stessa e può polarizzarsi su valori stabili ma completamente arbitrari. Questo narcisismo collettivo è fonte di comportamenti aberranti anche se si basa, ripetiamolo, su strategie di ricerca e di utilizzo dell'informazione perfettamente razionali dal punto di vista individuale.

La maggior parte delle intuizioni che guidano questi modelli sono dovute a Keynes. Nel suo studio della speculazione finanziaria¹⁷, egli comprende bene, come Hayek, il ruolo fondamentale dell'imitazione. In una situazione di

17. Si veda J.M. Keynes, *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*, UTET, Torino 2006, più in particolare il cap. XIII dedicato allo "stato della aspettative a lungo termine".

radicale incertezza, come quella che prevale in un mercato finanziario in crisi, la sola condotta razionale è imitare gli altri. Una prima ragione che genera i meccanismi cognitivi formalizzati dal modello di André Orléan è la seguente:

Sapendo che il nostro giudizio individuale non vale nulla, cerchiamo di ricorrere al giudizio del resto del mondo. Cioè cerchiamo di conformarci al comportamento della maggioranza o della media¹⁸.

Tuttavia, Keynes riconosce un aspetto dell'imitazione come procedimento di scoperta dell'informazione che Hayek ignora ostinatamente: la sua ambivalenza. Prendiamo il caso di un esperto che conosce il valore oggettivo di un certo titolo, in funzione dei dividendi probabili che può fornire. Egli osserva, per esempio, che la sua quotazione è fortemente sottovalutata. Potrà permettersi di ignorare l'opinione degli ignoranti? No, risponde Keynes, perché il nostro esperto non può essere sicuro che gli imprevisti della vita non lo costringano, per esempio, a liquidare il suo portafoglio. Ebbene, è proprio al prezzo di mercato che allora, *volente o nolente*, dovrà farlo: «Non è sensato pagare 25 per un investimento, anche se si è convinti che il suo rendimento prospettico giustifichi un valore di 30, qualora si ritenga che il mercato lo valuterà 20 nel giro di tre mesi». È troppo rischioso discostarsi dalla valutazione maggioritaria. Come scrive Orléan: «Non si può aver ragione contro la folla». Questa seconda ragione per ricorrere all'imitazione pone sullo stesso piano l'esperto e gli ignoranti. Fa intervenire una razionalità mimetica fondata su alcune considerazioni «oggettive», e non solo «cognitive», per riprendere la distinzione che abbiamo introdotto: l'interesse di un individuo è tanto meglio servito quanto più si uniforma alla massa.

Questo è ciò che dimentica Hayek nella sua visione puramente ottimistica del ruolo della speculazione. Lo speculatore svolge la funzione sociale di ricercare buone informazioni solo se è incentivato a farlo: ma lo è solo se il mercato condivide, pur con un certo ritardo, le sue stesse valutazioni. Supponiamo che lo speculatore giudichi una certa informazione non pertinente per la valutazione del valore “fondamentale”, ossia oggettivo, di un titolo, ma ritenga che il mercato invece la giudicherà pertinente. È quello che André Orléan ha chiamato l’“effetto Reagan” sulla base del seguente aneddoto. Un giorno del dicembre 1987, il presidente Reagan dichiara che, secondo lui, il dollaro è sceso troppo. Nessun agente di cambio attribuisce il minimo credito alle valutazioni

18. J.M. Keynes, “The General Theory of Employment”, *Quarterly Journal of Economics*, 51, 1937, (trad. it. *La teoria generale dell'occupazione* in Id. *La fine del laissez-faire e altri scritti*, a cura di Giorgio Lunghini, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 126).

economiche del Presidente: eppure la maggior parte di loro acquistano dollari non appena apprendono la notizia. È un comportamento irrazionale? No, perché ognuno si aspetta che gli altri faranno lo stesso e ciò farà aumentare il prezzo della valuta. Dato che tali previsioni si realizzano, ci troviamo di fronte a un caso genuino di “previsioni razionali”, anche se il movimento del mercato non riflette alcun reale cambiamento esterno. Il bravo speculatore, pertanto, non è quello che intuisce prima degli altri le informazioni pertinenti sul mercato. La speculazione diventa, secondo le parole di Keynes, «l'attività che consiste nel prevedere la psicologia del mercato». Il bravo speculatore è colui che riesce a «indovinare meglio della folla come la folla stessa si comporterà». Lo speculatore è come lo snob: vorrebbe essere la guida, il faro della massa; invece, ne è lo schiavo. Lungi dall'essere il modello imitato da tutti, è il modello di tutti gli imitatori. Risultato: il mercato speculativo è come una folla, scrive Keynes, in cui «tutti cercano di imitarsi reciprocamente».

Ritorno alla mia domanda iniziale: come può Hayek, che fonda la sua filosofia sociale su una filosofia della mente che attribuisce all'imitazione un ruolo fondamentale, evitare conclusioni così poco piacevoli? In una maniera molto semplice. Consideriamo un universo in cui tutti imitano tutti, ad eccezione di un individuo che non imita nessuno. È facile dimostrare che questo individuo diventerà la chiave di volta del sistema poiché tutti finiranno per imitarlo, e imiteranno solo lui. Facciamo un'ulteriore ipotesi: questo individuo non imita nessuno perché sa di essere nel giusto. Si innesca allora un processo evolutivo fondato sull'imitazione che fornisce uno strumento di scoperta e diffusione dell'informazione estremamente efficace. Ritroviamo quella sconcertante proprietà dell'imitazione che abbiamo tante volte sottolineato, ossia la sua ambivalenza. Da un lato, l'imitazione è efficace se da qualche parte esiste un'informazione corretta e se questa viene riconosciuta come tale; in caso contrario, è fonte di illusioni e di sprechi. Il problema è che, dall'interno del sistema, è impossibile sapere in quale di questi due casi ci si trova. Per eliminare questa incertezza, bisognerebbe ricorrere a un qualche fattore esterno al processo. Quando il percorso evolutivo raggiunge la “verità” o l’“efficienza” dovrebbe suonare un allarme che significa: non cercate più lontano! ossia: smettete di imitare! L'auto-esteriorizzazione prodotta dall'imitazione generalizzata è dunque virtuosa solo se guidata da un'esteriorità reale. Senza una vera trascendenza, l'autotrascendenza può sbagliare miseramente. Se si considera l'evoluzione culturale dell'umanità, il problema è sapere quale sia lo statuto da attribuire a questa trascendenza e chi possa parlare a suo nome. Non c'è modo di sfuggire ai profeti e il primo profeta, qui, si chiama evidentemente Hayek.

5.2 Dissoluzione delle contraddizioni nel Sapere assoluto

Gli esegeti e i critici, anche tra i meglio disposti, hanno rilevato nell'opera di Hayek delle apparenti gravi contraddizioni. Quanto abbiamo detto permette di considerarle sotto una nuova luce: in questo modo, le contraddizioni svaniscono, ma lasciano il posto a quello che si rivela essere un atto di fede ingiustificato.

Alcuni commentatori sottolineano una contraddizione intrinseca nella teoria hayekiana dell'evoluzione culturale. Da una parte, Hayek la presenta come un processo auto-organizzato, che si sviluppa dunque al di là della coscienza e della volontà degli uomini; ma dall'altra, egli afferma che il meccanismo di selezione dei sistemi di regole astratte si basa sull'imitazione. Ma l'imitazione non implica forse che i gruppi che imitano una tradizione abbiano coscienza della sua superiorità e, proprio per questa ragione, della propria volontà di adottarla? E non è proprio questo che rende efficace il processo evolutivo? Di qui la presunta contraddizione. Se questa fosse davvero la concezione di Hayek, la sua incoerenza sarebbe davvero grave, dato che tutta la sua filosofia della mente si oppone a un'interpretazione dell'imitazione come risultato di un calcolo cosciente e di una scelta deliberata. L'imitazione delle regole di condotta è essenzialmente cieca: «La maggior parte delle persone può, dopo tutto, riconoscersi e adattarsi a diversi modelli di condotta senza essere capace di spiegarli o descriverli»¹⁹. L'efficacia dell'evoluzione culturale non dipende dunque dal fatto che quanti imitano un'altra tradizione lo facciano con cognizione di causa, ma dal fatto che coloro che sono casualmente incappati nella «buona» tradizione vi si attengano e cessino di imitare le altre. Non sono dunque quelli che imitano, ma quelli che non imitano a costituire la parte cosciente dell'evoluzione. Il problema è che questa coscienza deve provenire dall'esterno. Secondo Hayek, la tragedia dell'Occidente è che, dopo aver scoperto l'ordine esteso del mercato e i principi liberali su cui questo si basa, non ha saputo riconoscere la loro superiorità e li ha presto abbandonati in favore delle illusioni costruttiviste. Hayek non solo non si contraddice, ma anzi è molto coerente nel suggerire che il rifiuto del liberalismo e la crescita degli Stati interventisti sono un "errore" che si è diffuso per *contagio*. Come Keynes, Hayek riconosce che l'imitazione generalizzata può essere molto positiva o molto negativa. È positiva quando una guida proveniente dall'esterno la blocca nel momento stesso in cui riesce, benché ciecamente, a trovare la verità. Non si può immaginare uno spettacolo più desolante per Hayek di quello di un intellettuale progressista

19. F.A. von Hayek, *La presunzione fatale*, cit., p. 137.

occidentale che cerca la salvezza in una teocrazia mediorientale: come gli apparirebbe crudele l'attuale presunta rinuncia dell'Università americana ai valori dell'Occidente in favore delle culture terzomondiste o minoritarie. A questi atteggiamenti, Hayek contrappone ostinatamente la necessità di difendere *dogmaticamente* la libertà.

Inoltre, quasi tutti i commentatori rilevano quella che appare come la principale contraddizione della filosofia sociale hayekiana, e del suo tentativo di dimostrare l'assoluta superiorità del mercato. Questa dimostrazione si basa in via di principio sulla teoria dell'evoluzione culturale. Solo gli ordini astratti che superano il filtro dell'evoluzione possono aspirare a sopravvivere, a prescindere dal criterio della competizione: efficienza, giustizia, libertà, utilità, riproduzione ed espansione della vita, ecc. In particolare, la mente o la ragione umana non potranno mai concepire ordini tanto complessi come quelli selezionati dall'evoluzione. Il problema è che Hayek difficilmente può pretendere che il mercato abbia superato questo test con successo, poiché tutta la sua opera si presenta come una critica radicale e "razionale", come vien voglia di dire, della civiltà moderna, colpevole di essersi lasciata sedurre dalle sirene del costruttivismo. Dunque, concludono i critici, delle due l'una, o Hayek deve rinunciare alla sua teoria dell'evoluzione culturale e basare la superiorità del mercato su argomenti razionalistici o, se vuole conservarla, bisogna che ammetta che l'ordine esteso del mercato non è il migliore.

Questa presunta contraddizione, o in ogni caso questa tensione, investe tutta l'opera di Hayek e le conferisce il suo tratto caratteristico di conservatorismo tradizionalista misto a radicalismo critico. Da una parte, si afferma che il razionalismo critico raggiunge presto i suoi limiti perché può esercitarsi solo all'interno di una tradizione che resta al riparo da ogni critica; dall'altra, piovono le condanne della civiltà attuale elaborate in nome di un ideale di libertà che, come ammette anche Hayek, è stato sì teorizzato, ma mai realizzato. John Gray nota giustamente che anche le ideologie più antitetiche possono venir legittimate dalla prospettiva di Hayek: quella dei tradizionalisti che difendono le convenzioni sociali esistenti e sono disposti a sacrificare la libertà individuale ai valori «borghesi» trasmessi dalla famiglia (la virtù, il merito, l'onestà, la moralità, il sacrificio, il risparmio, ecc.); ma anche quella dei libertari razionalisti e degli «anarcocapitalisti» che, non esitando a fare *tabula rasa* dei valori morali esistenti, predicano un'etica eroica dell'autonomia individuale e della concorrenza sfrenata in cui alla fine contano solo il successo o l'insuccesso, indipendentemente da ogni nozione di merito o di virtù. Per contro, le critiche arrivano da tutti i campi. Per esempio, dai neoconservatori americani come Daniel Bell o Irving Kristol, per i quali l'ordine liberale esaltato da Hayek si basa su un capitale morale di valori borghesi che proprio il suo sviluppo illimitato tende irrimediabilmente a distruggere. Nella

nostra analisi delle concezioni «spontanee» della giustizia sociale, abbiamo già notato questa particolare posizione, fatta di compromessi e di contrapposizioni tra difesa dei valori tradizionali ed esaltazione della concorrenza di mercato. Tipico di quella che viene chiamata, con un ossimoro significativo la «rivoluzione conservatrice» americana, questo connubio appare del tutto improbabile nel contesto ideologico francese.

La nostra analisi delle proprietà dell'imitazione generalizzata ci permette di dissolvere l'apparente contraddizione. Non è che da una parte vi sia un'evoluzione che da sola trova a colpo sicuro la strada giusta, cioè il mercato, e dall'altra Hayek che afferma la superiorità del mercato. Senza l'intervento di una conoscenza che la trascende, non esiste alcuna garanzia che l'evoluzione culturale, fondata sull'imitazione, converga verso un ordine soddisfacente, e ancor meno verso un ordine ottimale. È in nome di questa conoscenza che Hayek parla, anche se evidentemente non può giustificarla. Hayek è un intellettuale impegnato che scrive libri, tiene conferenze, mobilita i suoi allievi su scala mondiale e li organizza in potenti gruppi di pressione: egli cerca di influenzare i suoi contemporanei e il corso dell'evoluzione. Ciò è perfettamente coerente con una teoria dell'evoluzione fondata, appunto, sulle influenze reciproche. Ma allora non può esprimersi in nome dell'evoluzione. Non può nemmeno, per non contraddire la sua filosofia della mente, parlare in nome della semplice ragione umana. Resta ovviamente il Sapere assoluto: ma si capisce bene che un anti-razionalista dichiarato come Hayek esiti a ricorrervi. Si rivelano qui anche i limiti della sua teoria. Infatti qual è, esattamente, il criterio che permette di giudicare il valore o l'utilità di un sistema morale? Anche i commentatori meglio disposti sono obbligati a riconoscere che la filosofia hayekiana non ha una risposta precisa da dare a tale questione di fondo. Quanto a noi, noteremo solo che la tardiva tendenza di Hayek a mettere l'accento sul numero di vite umane che una «tradizione» è in grado di generare e mantenere è un vero colpo di genio per quanto riguarda le difficoltà incontrate dalla sua teoria dell'evoluzione. Si è visto che la logica imitativa determina distorsioni e sprechi proprio perché spinge ognuno ad adeguarsi razionalmente al grande numero. Ma se il gran numero diventa il criterio della verità e dell'efficienza, allora qualunque cosa l'evoluzione comporti, essa avrà sempre ragione. Siamo in presenza di un circolo vizioso.

5.3 *Dal sistema degli incentivi al mercato-formicaio*

Vengo ora alla questione della giustizia sociale che, come detto, è la prospettiva da cui intendo esaminare l'opera di Hayek. Siamo ora in grado di scoprire, nella critica hayekiana di questa nozione, una contraddizione o almeno una

tensione che rischia di passare inosservata agli occhi di chiunque che non abbia percorso la strada che abbiamo indicato.

Un argomento avanzato da Hayek si trova già nell'opera fondamentale di Rawls, *Una teoria della giustizia*²⁰. I risultati del mercato sono in sé privi di qualsiasi significato morale: sono eticamente ciechi. Tutto ciò che si chiede al mercato è di essere efficiente. Questo implica, se così si può dire, che il mercato deve essere libero di sanzionare le attività, il lavoro, gli sforzi, le scelte strategiche di ciascuno. Ma le remunerazioni e le valutazioni del mercato sono perfettamente indifferenti rispetto al merito, al valore morale e ai bisogni degli agenti. Prendiamo il caso di un medico, meritevole e bisognoso, ma incompetente: sarà spazzato via dalla concorrenza. È ingiusto? La giustizia non c'entra niente in questo caso. Le regole sono le stesse per tutti, il processo è anonimo, senza intenzione, senza soggetto. L'intervento di un'autorità centrale che garantisse la protezione contro il fallimento sarebbe immorale e liberticida. Soprattutto, distruggerebbe il motore che rende il mercato efficiente, interferendo nel suo modo di sanzionare e remunerare. Il mercato assegna a ogni individuo non ciò di cui ha bisogno o ciò che merita, ma l'equivalente dei servizi che quell'individuo rende agli altri. Esso spinge i soggetti, anche se a loro insaputa, ad uscire della loro soggettività e ad andare incontro agli altri e ai loro bisogni. È questo il suo valore morale.

Queste argomentazioni costituiscono, per Hayek, altrettanti attacchi alla nozione di giustizia distributiva. Egli finge di credere che una teoria della giustizia sociale sia necessariamente meritocratica e richieda di dare a ciascuno in funzione del suo valore morale o, eventualmente, dei suoi bisogni. Ma basta la stessa teoria rawlsiana, che Hayek non ignora, a rimettere in discussione questo postulato. Al fine di criticarlo più avanti, tratteniamo da questa prima serie di argomentazioni il seguente punto: il mercato istituisce un legame *visibile* tra le azioni dei soggetti e le sanzioni che esso commina, ma questo legame non è meritocratico. Una politica di «giustizia sociale» spezza questo legame e, distorcendo il sistema degli incentivi, distrugge l'efficienza del sistema economico. L'egualitarismo, per esempio, rende i soggetti irresponsabili: poiché sono certi che, qualunque cosa facciano, otterranno gli stessi vantaggi materiali e saranno tenuti nella stessa considerazione, non sono in alcun modo incentivati a compiere lo *sforzo* di adottare i comportamenti o di fare le scelte più razionali e, dunque, più benefiche per tutti.

Un secondo argomento di Hayek è che i risultati del mercato sono ciechi non solo sul piano etico, ma anche e soprattutto su quello cognitivo. Secondo Hayek, nel mercato si soffre spesso: le persone non trovano lavoro o perdono

20. Trad. it., Feltrinelli, Milano 2008.

quello che hanno, le imprese falliscono, i fornitori vengono abbandonati da clienti di lunga data, gli speculatori giocano grosso e perdono tutto, nuovi prodotti fanno fiasco, i ricercatori, malgrado lunghi e penosi sforzi, non scoprono niente, ecc. Le sanzioni del mercato colpiscono gli individui in modo apparentemente ingiustificato, imprevedibile e incomprensibile. In questo caso, l'argomento contro una politica di "giustizia sociale" non è più che essa disturba inevitabilmente il sistema degli incentivi, perché qui non è in questione il sistema di incentivi. L'argomento è che una tale politica dovrebbe essa stessa essere cieca perché è impossibile determinare i risultati che un ordine spontaneo dovrebbe raggiungere. Tale argomentazione è evidentemente fondata sulla tesi della *complessità*. Nessuno può fissare *a priori* il valore di un lavoro, di uno sforzo o di un prodotto perché solo il mercato lo può stabilire e i suoi risultati non possono essere previsti. Questa argomentazione in termini di "procedura pura" evidenzia bene tutto ciò che separa Hayek dal modello neoclassico dell'equilibrio economico generale. Che è un modello «non complesso», come mostra il fatto che può venir letto indifferentemente in modo sia "ascendente", sia "discendente". Nel primo caso, si sostiene che gli agenti considerano i prezzi come dati, e dunque noti, e le loro azioni si coordinano automaticamente in un equilibrio che è anche un ottimo paretiano; nel secondo caso, la tesi è che ogni ottimo può venir raggiunto in maniera decentralizzata, comunicando agli agenti un insieme di prezzi adeguati. Siamo in un mondo del tutto «anti-hayekiano»: e, del resto, è bene ricordare un gustoso dettaglio, cioè che in un'epoca non troppo lontana, ma oggi nettamente superata, si poteva ancora affermare che la migliore illustrazione del modello walrasiano erano le economie pianificate dei Paesi dell'est. Il pianificatore centrale che comunica agli agenti decentralizzati i valori che permetteranno loro di prendere delle decisioni teoricamente autonome ha dovuto, per calcolare questi valori, risolvere un programma globale che gli ha dato non solo i valori, ma anche le decisioni degli agenti. Che ipocrisia non imporgliele direttamente! Hayek non può che respingere con orrore questa schiavitù camuffata da libertà.

La teoria hayekiana della coordinazione di mercato non ha la chiarezza, né la precisione, del modello walrasiano, oggi totalmente assiomatico e formalizzato. Si può comunque dire che la teoria hayekiana non si fonda su un livello ultimo di spiegazione, che sia quello degli individui o quello della collettività, e questo perché insiste sulla codeterminazione *ricorsiva* tra i due livelli. Di conseguenza, gli agenti non hanno accesso alla conoscenza collettiva rappresentata dai prezzi *prima* che questi si formino nel mercato. Prendiamo un esempio estremo: un lavoratore francese, nel momento in cui viene licenziato, apprende in modo brutale che il valore dei suoi servizi e della sua competenza è divenuto nullo per la collettività poiché una certa multinazionale

ha deciso di chiudere la fabbrica in cui lavorava – e questo perché le condizioni economiche mondiali rendono più conveniente spostare la fabbrica a Singapore o in Brasile. Certo, in un mondo di informazione perfetta, come amano immaginarlo gli economisti, il nostro uomo avrebbe potuto prevedere il processo di «delocalizzazione» e quindi emigrare oppure acquisire per tempo nuove competenze. Per Hayek, è la complessità del processo sociale che lo impedisce, anche se, per farsi capire meglio, utilizza spesso termini come caso, fortuna o sfortuna al posto di complessità. Abbiamo tuttavia analizzato il profondo rapporto che unisce queste categorie. A questo stadio, non sono solo il merito o il valore morale che vengono ciecamente sanzionati dal mercato; sono anche il sacrificio, il talento, l'abilità, le scelte strategiche ponderate: nessuna ricompensa è garantita di fronte ai rischi e alla imprevedibilità della vita sociale. L'atteggiamento corretto è allora quello di abbandonarsi «alle cieche forze del processo sociale»: una sorta di *Gelassenheit* che sta alla volontà di «correggere le ingiustizie sociali» come il *laissez-faire* sta all'interventismo maniacale dello Stato assistenziale. Come abbiamo visto, questo abbandonarsi è, secondo Hayek, l'essenza stessa della libertà. Ed è anche il presupposto dell'efficienza. La «mano invisibile» del mercato ha in questo caso un significato molto diverso rispetto a quello che ha nel modello walrasiano. Non si tratta più della composizione spontanea e armoniosa di comportamenti che, benché non abbiano come scopo l'interesse comune, restano comunque guidati, a livello individuale, da una logica di calcolo e da una preoccupazione di razionalità. Si tratta piuttosto dell'auto-organizzazione tipica del formicaio – un formicaio in cui, tuttavia, l'imitazione prende il posto dell'istinto. Comportamenti individuali ciechi generano un sistema efficiente grazie alla «selezione» che elimina quelli che devono essere eliminati. Eppure, come abbiamo visto, non c'è alcuna garanzia che il mercato concorrenziale e mimetico si comporti in modo razionale se la sua auto-esteriorizzazione non comunica con una vera esteriorità, quella del Sapere assoluto. Ma evidentemente nulla nel discorso di Hayek fornisce questa garanzia.

La tensione fra i due argomenti hayekiani si acutizza proprio quando questi tendono a convergere su uno stesso punto. La questione dell'«uguaglianza delle possibilità» ne è un buon esempio. Quelli che brandiscono questo slogan hanno in mente l'ideale sportivo della giustizia: che vinca il migliore! Affinché la competizione sia equa, bisogna parificare le posizioni «iniziali», per esempio con un sistema di handicap – «resettare i computer», per dirla con i sostenitori della meritocrazia. Ma, osserva Hayek, nella vita sociale, «in questo continuo processo, tale posizione iniziale sarà sempre il risultato di fasi precedenti»²¹.

21. F.A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, p. 340.

Se i genitori sanno già che il punto di partenza dei loro bambini sarà indipendente dal proprio successo personale, perché un'autorità centrale rimette tutti sullo stesso piano sopprimendo, tra l'altro, il diritto di eredità, uno dei meccanismi più importanti del mercato concorrenziale viene distrutto. Così intesa, l'uguaglianza delle possibilità ha quindi implicazioni totalitarie. Nemico dell'efficienza e della libertà, il livellamento delle possibilità appare allora un ideale detestabile. Qual è la conclusione? «Bisogna rassegnarsi a considerare la situazione di partenza di ciascun individuo come un "accidente"», scrive Nemo commentando Hayek su questo punto²²; e quest'ultimo completa così la frase citata sopra:

In questo continuo processo, tale posizione iniziale sarà sempre il risultato di fasi precedenti e sarà *quindi* un fatto non intenzionale ma dipendente dal caso tanto quanto lo è lo sviluppo futuro

Qui la tensione è massima. Da una parte, come scrive Nemo,

queste posizioni iniziali saranno [...] il frutto di sforzi e di *meriti* antecedenti, in particolare all'interno delle famiglie²³.

Ma dall'altra si chiede al figlio di considerare la propria posizione iniziale, dunque il maggiore o minore successo dei suoi genitori, e il livello di sforzo e di sacrificio che hanno prodotto in suo favore, un semplice «accidente», un puro «caso». Questa è una notevole contraddizione, se non logica, quantomeno psicologica. Se i genitori sono spinti a risparmiare in favore dei loro figli è proprio perché sperano che questi non considereranno il frutto dei loro sacrifici un «fatto inintenzionale», una manna caduta arbitrariamente dal cielo. L'argomentazione della «complessità sociale» in questo caso non è pertinente: la «riproduzione», l'eredità sociale, non si realizza in modo anonimo al livello astratto della «grande società», ma nel faccia a faccia delle relazioni più cariche di affetti, quelle familiari. Come ha potuto il nostro autore lasciare che il suo sistema teorico si impegnasse in una tale contraddizione? Come ho detto, il mercato, secondo Hayek, provoca grandi sofferenze a coloro che accettano di conformarsi alla sua morale eroica. Non è difficile capire perché. Secondo il primo argomento, il valore supremo del mercato, che giustifica tutti i sacrifici, è la sua efficienza e quest'ultima si basa su un

22. P. Nemo, *La société de droit selon F.A. Hayek...*

23. Si sarà notata la presenza del termine non hayekiano «merito» che rivela quanto la meritocrazia abbia la pelle dura.

sistema di incentivi i cui segnali principali sono il successo e il fallimento personale. Gli agenti non mettono in gioco sul mercato il loro “merito” o il loro valore morale, ma solo la loro capacità di essere utili agli altri. Quelli che falliscono ricevono il segnale che le loro imprese, le loro azioni, i loro sforzi e i loro talenti non sono apprezzati dagli altri. Osservano che altri riescono e sono incoraggiati a seguirne le orme. I perdenti imitano i vincenti perché li *invidiano*. Perché gli uomini non sono felici nel mondo moderno? Perché si invidiano reciprocamente, osserva Hayek. Bisogna tuttavia correggere e precisare questa affermazione. Il *tema* dell'invidia è molto presente nell'opera del nostro autore, ma evidentemente egli vi attribuisce solo un'importanza marginale. Molte sono le annotazioni di questo tipo: alcuni hanno successo, altri che si sono impegnati nello stesso modo falliscono. Perché? Forse perché sono meno dotati o meno competenti (primo argomento), forse perché hanno avuto meno fortuna (secondo argomento). Comunque sia, «l'invidia di coloro che hanno provato con lo stesso impegno [di quelli che hanno avuto successo], sebbene sia totalmente comprensibile, lavora contro l'interesse comune»²⁴. Hayek fa quindi parte dei molti autori che riconoscono l'esistenza dell'invidia, ma che non la prendono troppo sul serio. È solo una «brutta bestia» come dice la saggezza popolare, una tara benigna che colpisce soprattutto i bambini. Hayek aggiunge: l'invidia non rende felici, ma la felicità, dopotutto, non è altro che un'invenzione della filosofia razionalista.

Io sostengo, al contrario, che è proprio la minaccia dell'invidia che porta Hayek ad accettare quella *struttura* bipolare e, in ultima analisi, contraddittoria che ho analizzato. Gli uomini soffrono di invidia in un mercato concorrenziale in cui contano solo il successo e il fallimento (è il mercato come sistema di incentivi). Il fallimento, che significa incapacità di servire gli altri in maniera adeguata, comporta inevitabilmente la perdita della stima degli altri e, di conseguenza, la perdita dell'autostima: «È perché esiste una relazione tra ciò che faccio e la considerazione in cui sono tenuto che è per me razionale cercare di comportarmi nel migliore modo possibile», scrive Nemo²⁵. Il rimedio contro questa minaccia Hayek lo va a cercare nella soluzione più tradizionale: il ricorso a una esteriorità. È la “complessità” del sociale che gli fornisce l'esteriorità di cui ha bisogno – o più precisamente, come ho mostrato, è il collegamento fra il processo di auto-esteriorizzazione del sociale e una vera esteriorità, quella del Sapere assoluto (e precipitiamo allora nella seconda concezione del mercato, quella del “formicaio”). La seguente citazione tratta da Hayek è sufficientemente eloquente:

24. F.A. von Hayek, *La presunzione fatale*, cit., p. 195.

25. P. Nemo, *La société de droit selon F.A. Hayek*, op. cit., p. 304.

La disegualianza, indubbiamente, si sopporta meglio, e colpisce molto meno la dignità della persona, se essa è determinata da forze impersonali piuttosto che se è dovuta ad un piano intenzionale. In una società competitiva non è un affronto ad una persona o un'offesa alla sua dignità se una qualche ditta fa sapere a tale persona di non aver bisogno dei suoi servizi e che non può offrirle una occupazione migliore. [...] E la disoccupazione o la perdita dello stipendio, che in ogni società colpirà sempre qualcuno, è di sicuro meno degradante se essa è l'esito della sfortuna e non è imposta deliberatamente dall'autorità²⁶.

Il problema è che questa soluzione può funzionare solo a condizione che tutti condividano la convinzione del filosofo, ossia quella di avere a che fare con una vera exteriorità. Altrove ho analizzato a lungo le ragioni per cui i Moderni, individualisti e demistificatori, non possono che rifiutarla. Per cui mi limiterò qui alla seguente argomentazione: nessuno si abbandonerà a queste "forze impersonali" se ha forti ragioni di dubitare che esse guidino il mondo nella giusta direzione o anche solo in una direzione percorribile. Ma l'"ordine esteso del mercato" può facilmente portare a un vicolo cieco, come abbiamo spiegato e come viene mostrato dall'esperienza storica. Nessuno può credere davvero alla garanzia richiesta dal sistema hayekiano affinché simili disavventure siano impossibili: l'accesso al Sapere assoluto.

Per concludere questa analisi critica, vorrei riprendere la questione della tradizione e quella strettamente connessa dell'imitazione. Ponendo l'imitazione al centro della sua filosofia della mente, Hayek tende ad attribuirle un ruolo centrale sia nella sua teoria della tradizione, il che è banale, sia nella sua teoria del mercato, il che lo è molto meno. Qui si rivela la forza della sua filosofia sociale, ma anche la sua debolezza. Schematizzando un po', la ricostruzione hayekiana della storia culturale dell'umanità si divide in tre fasi. Nella fase primitiva la morale istintuale è fatta di solidarietà e di altruismo e la concezione del mondo è dominata dall'animismo e dall'antropomorfismo: ogni ordinamento è attribuito a un progetto, a una volontà. Poi arriva l'invenzione della tradizione e delle diverse culture umane. Si formano ordini sociali spontanei in concorrenza tra loro: l'evoluzione culturale si mette in moto e scopre quella particolare tradizione costituita dall'ordine esteso del mercato, fondato sulle regole astratte del liberalismo. Ma, invece di riconoscere la sua superiorità, essa lo abbandona in favore delle illusioni costruttiviste e razionaliste: è la fase moderna, che rappresenta un ritorno all'antropomorfismo primitivo e un rifiuto della tradizione.

26. F.A. von Hayek, *La via della schiavitù*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, p. 154.

Questo scenario non è solo ingenuo (la concezione irenica della società primitiva), ma anche molto inverosimile, e mette in pericolo la coerenza della teoria evuzionista della cultura. Hayek ha ragione nell'identificare la Modernità con il rifiuto della tradizione: non è questo un punto originale, e d'altra parte si può contestare l'idea che sia Cartesio il responsabile di questo radicale cambiamento di atteggiamento nei confronti della tradizione. Ma non è questo l'essenziale. Basterebbe che Hayek facesse due ipotesi per ridare coerenza e verosimiglianza al suo scenario: anzitutto, che l'espansione dell'ordine di mercato non è estranea alla rottura con l'ordine tradizionale perché il mercato è tutto fuorché una tradizione; in secondo luogo, che lo stesso costruttivismo razionalista ha alcune profonde affinità con il mercato. Hayek sembra disposto, a volte, ad ammettere la seconda ipotesi – senza poter andare molto lontano in questa direzione, il che rende fortemente problematica la giustificazione del liberalismo nei termini della teoria dell'evoluzione. L'idea è che l'estensione del mercato a tutti gli ambiti della vita personale e sociale genera una mentalità da ingegnere, uno spirito calcolatore che tende a erodere i cosiddetti valori “tradizionali”. Questa critica del mercato, che non è sorprendente trovare nelle pagine dei neoconservatori Irving Kristol e Daniel Bell, è a volte avallata anche da Hayek. Ne *La via della schiavitù*, si può leggere, per esempio, che i progressi materiali resi possibili dal liberalismo hanno dato agli uomini un «nuovo senso di potere sul proprio destino, la fede nelle sconfinite possibilità di migliorare la propria sorte»²⁷ e che di conseguenza «lo stesso successo del liberalismo divenne la causa del suo declino»²⁸.

È dalla prima ipotesi che Hayek è più lontano. Per il suo sistema, è infatti essenziale che il mercato sia una tradizione scaturita dall'evoluzione culturale: ma ciò significa ignorare la radicale rottura che separa l'ordine di mercato dall'ordine tradizionale in materia di imitazione. Nell'ordine tradizionale i modelli sono così lontani da coloro che li imitano che nessuna rivalità può instaurarsi tra di loro; nella società di mercato, al contrario, i modelli sono uguali e concorrenti: si copia il proprio rivale felice e si è in un rivalità con il suo modello. Qui Hayek non è all'altezza del suo modello, Adam Smith. Non vede ciò che quest'ultimo ha mostrato, ossia che questo nuovo genere di imitazione sfocia nell'invidia e questa invidia ha effetti fortemente ambivalenti: da una parte, è causa di grande sofferenza (la «corruzione dei sentimenti morali»), ma, dall'altra, conferisce alla società di mercato una energia inaudita, una forza di espansione potenzialmente illimitata. Per questo, lungi

27. Trad. it. p. 63.

28. Trad. it. p. 65.

dall'essere un prodotto dell'«illusione costruttivista», l'idea di giustizia sociale è intrinseca alla tendenza dell'individuo moderno di mettersi sempre al posto dell'altro, di vivere permanentemente sotto lo sguardo altrui.

È triste dover imitare un rivale che ha successo. Significa riconoscere apertamente ciò che si preferirebbe nascondere ai propri occhi e a quelli del mondo, ossia che si considera l'altro superiore a noi. Come però Keynes ha perfettamente capito, e come ha capito in misura minore lo stesso Hayek, nel mondo degli affari e dell'economia in generale è razionale agire in questo modo. La storia economica mondiale del dopoguerra fornisce centinaia di esempi di imitatori divenuti degli innovatori imitati a loro volta. Ciò che sorprende è che questa verità sia di dominio pubblico. Il motivo è la sorprendente capacità del mercato di trasformare l'invidia in fonte di energia creatrice, invece che in motivo di risentimento e odio impotente. Non accade la stessa cosa negli altri ambiti della vita sociale. Consideriamo le bestie nere di Hayek, cioè gli "intellettuali" (progressisti naturalmente). Nell'ambito della cultura, la parola d'ordine è: solo il nuovo è interessante. L'innovazione radicale, intesa come creazione *ex nihilo*, come superamento di sé stessi e non come superamento degli altri, ha il duplice vantaggio di negare sia l'imitazione sia la concorrenza. Hayek si dimostra molto ingenuo nel pensare che questi intellettuali siano dei nostalgici dell'altruismo e della solidarietà propri della sua idea della società primitiva. Il rifiuto della concorrenza, tipico di questi "demistificatori critici", scaturisce da un eccesso e non da una mancanza di spirito concorrenziale.

L'ambivalenza dell'invidia si manifesta anche nel mondo dell'economia: malgrado la permanente fuga in avanti che lo contraddistingue, quest'ultimo non è estraneo alle sofferenze del fallimento e del risentimento. Hayek ha almeno il merito di riconoscerlo, anche se non si rende conto del fatto che la rivendicazione di giustizia sociale scaturisce innanzitutto da questa sofferenza e non da ciò che egli ritiene essere il principale ostacolo al mercato: il razionalismo costruttivista. Abbiamo analizzato la soluzione che propone e che porta alla tensione, che attraversa tutta la sua opera, tra un mercato come sistema di incentivi e un mercato come formicaio. Poiché l'imitazione concorrenziale è fonte di tutti i mali, torniamo alla modalità tradizionale dell'imitazione, facciamo del mercato una tradizione. L'imitazione di un modello trascendente evita che gli uomini si prendano reciprocamente a modello e sprofondino nell'invidia. Ma la trascendenza in questione non è che un'autotrascendenza e richiede, per aspirare al titolo di guida affidabile, l'accesso alla vera trascendenza che è il Sapere assoluto. La soluzione hayekiana può funzionare solo a condizione di fare del liberalismo una sorta di religione.

Ciò che abbiamo appena detto del mercato vale anche per l'evoluzione culturale. Hayek la presenta come una concorrenza pacifica fra tradizioni in

cui vince la migliore: ma sarebbe più conforme alla sua teoria vederla come una guerra di religioni. La filosofia hayekiana della conoscenza implica che le persone si aggrappano alla loro tradizione per ragioni diverse dai benefici che ne ricavano – benefici che non sono nemmeno in grado di valutare con esattezza. L'ignoranza degli agenti è l'equivalente individuale dell'opacità e della complessità del collettivo. Di qui il problema della stabilità della tradizione. È razionale per gli agenti conformarsi alla tradizione, ma essi non lo fanno. Solo motivazioni irrazionali possono dunque spingerli a farlo. Per Hayek, sono le credenze religiose, magiche o mitiche che svolgono questo ruolo. L'animismo e l'antropomorfismo del pensiero primitivo, peraltro così cruciali, ne sono la fonte: qual è il senso di "Dio" per una società, si chiede un Hayek durkheimiano più che mai, se non l'autotrascendenza del sociale che non viene compresa come tale? In breve, il ruolo della religione nell'evoluzione è fondamentale. La necessità di un *attaccamento* dogmatico ai principi del liberalismo ne è solo un caso particolare. «Le religioni che sono sopravvissute», nota peraltro Hayek, «sono quelle che sostengono la famiglia e la proprietà».

Ma, allo stesso tempo, l'evoluzione può assolvere efficacemente la sua funzione selettiva solo nella misura in cui gli individui e i gruppi siano sempre pronti ad abbandonare la loro tradizione in favore di altre, seguite dal maggior numero di individui. Come un mercato generalizzato che prolunga la sua azione con un'efficienza decuplicata, l'evoluzione culturale mette in competizione modi di essere, di pensare e di agire che si attirano reciprocamente, ma che tentano di mantenere gelosamente e "dogmaticamente" la propria identità. Sembra di ritrovare, anche a questo livello, quell'immedesimazione che Smith ha definito "simpatia", e infatti è proprio ciò che si osserva. Una cultura dominante che odia sé stessa e le altre che ne sono affascinate e la odiano imitandola: non mancano certo esempi contemporanei. Come si sarà capito, non è su questo punto che verte la nostra critica di Hayek: l'aver messo l'imitazione concorrenziale al centro del sistema è la sua caratteristica geniale. Il problema è che, essendo prigioniero della sua ideologia fortemente ottimistica, non riesce a vedere l'irriducibile ambivalenza di questa mimesi conflittuale. A meno di non riconoscere alla dea Evoluzione un ruolo analogo a quello che egli attribuisce al dio Mercato, non c'è alcuna garanzia, ammesso che l'idea abbia un senso, che la storia degli uomini, con la sua confusione e con la sua impetuosità, vada spontaneamente nella "giusta direzione".

L'opera di Hayek rappresenta senza dubbio il più grandioso tentativo di fondare una teoria della società buona e giusta sul carattere contingente degli affari umani e sulla complessità sociale. Tuttavia, i suoi limiti richiedono un approfondimento della morale dell'economia.

DIBATTITO

PHILIPPE NEMO: La ringrazio per questo contributo particolarmente denso che chiarisce molti aspetti della filosofia di Hayek e che rende giustizia all'originalità e alla profondità del suo pensiero. Nella seconda parte del suo scritto, lei rivolge ad Hayek una critica insidiosa che, se corretta, comprometterebbe chiaramente tutto il suo impianto teorico; questa critica è alla base delle altre sue critiche, in particolare riguardo alla questione della giustizia sociale. Hayek, pur utilizzando il concetto di imitazione nella sua filosofia sociale, avrebbe sottovalutato le «dinamiche autorinforzanti» e l'auto-generazione di artificialità che può risultare dall'imitazione. Rispetto a questo fenomeno, Hayek sarebbe cieco come tutti gli economisti, i quali «ignorano l'imitazione» perché presuppongono a torto un «individuo autosufficiente e indipendente» che «è immune dall'influenza dei suoi simili». Su questo punto, Hayek non si dimostrerebbe all'altezza della lezione dei più grandi, e cioè di Smith e Keynes, i quali invece avrebbero saputo riconoscere gli effetti perversi dell'imitazione. Lei cita «studi recenti» che mostrano come questi effetti perversi modificano sia la logica dell'evoluzione culturale sia quella del mercato, cioè i due pilastri della teoria hayekiana. Per esempio, dato il ruolo fondamentale che vi gioca l'imitazione concorrenziale, l'evoluzione sociale non sarebbe «darwiniana»: sarebbe invece una sequenza di «scelte» arbitrarie, seguite da stabilizzazioni-cristallizzazioni, che determinano a loro volta altre scelte, secondo una *path dependence* che è più una *storia* estranea a ogni logica ottimizzatrice che un adattamento selettivo all'ambiente. Il mercato, da parte sua, non potrebbe essere un equilibrio che riflette condizioni oggettive. Dato che emerge da una sequenza di «attrattori mimetici», e da una loro continua ricombinazione, risulta determinato in modo «autoreferenzialmente chiuso», cioè non riflette nient'altro che sé stesso. In tutti questi processi, il reale viene dimenticato, relegato sullo sfondo. In primo piano, esistono solo i «giochi di specchi e altre vertiginose "scatole cinesi"», ossia deliri e miti. E questo sarebbe ciò che Hayek – giustificato solo dalla sua ignoranza di questo tipo di studi – ci chiede di prendere per la realtà! Hayek pretenderebbe che affidassimo il nostro destino a queste chimere, in una specie di *Gelassenheit* fatalista, a questo *fatum* che è un intreccio di pura contingenza; mentre potremmo aspirare a ben altre prospettive se solo ci svegliassimo dall'incubo.

Il quadro da lei delineato è ben chiaro e ha il merito di mettere in rilievo alcuni studi che in effetti Hayek non prese in considerazione, pur non ignorando che la storia di un sistema può esprimere la sua logica immanente piuttosto

che una relazione con un'esteriorità (si vedano le sue amare critiche all'irresistibile tendenza socialisteggiante che ha caratterizzato l'Europa a partire da un certo periodo). Ma io mi chiedo quali lezioni generali è possibile trarre dall'esistenza dei fenomeni mimetici. Davvero questi fenomeni rimettono in discussione la teoria dell'evoluzione culturale di Hayek, ossia l'esistenza di una competizione fra culture e il fatto che quelle che prevalgono – come oggi le democrazie liberali – abbiano, almeno per certi aspetti, una *reale* superiorità rispetto alle altre? Davvero rimettono in discussione la sua teoria del mercato come processo che riflette realmente – sia pure con delle deformazioni – le condizioni oggettive della vita economica? Io non lo credo. Penso che, per loro natura, i fenomeni mimetici siano limitati e locali; che interessino la sociologia dei piccoli gruppi, non la catallassi della Grande Società, né l'evoluzione culturale di lungo periodo.

In effetti, mi sembra che i fenomeni mimetici al centro della sua analisi presuppongano due condizioni per esistere: (1) la *sincronicità* e (2) il *linguaggio*. Lei le cita entrambe nella presentazione del suo modello elementare. L'artefatto O è prodotto dal confronto dei desideri mimetici dei soggetti A e B che si basa, secondo lei, su un «gioco di specchi speculare e speculativo»: ecco quindi che è necessaria la sincronicità (o la «risonanza» o «causalità circolare»). D'altra parte, O è prodotto a partire da parole, «dicerie» e «voci»: ecco perché è necessario il linguaggio (nel senso lato del termine, vale a dire un sistema di simboli, verbali o non verbali, con un significato umanamente intelligibile). Ebbene, vorrei far notare che la condizione (1) non è soddisfatta nel caso dell'evoluzione culturale; e che la condizione (2) non è soddisfatta nel caso del mercato. Così, in un caso come nell'altro, i fenomeni di auto-organizzazione a base aleatoria di cui parla non sono tali da compromettere le grandi logiche auto-organizzatrici basate sul reale messe in evidenza da Hayek.

Esaminiamo in questa prospettiva la logica dell'evoluzione culturale e quella del mercato. L'evoluzione culturale è un processo essenzialmente *diacronico* (peraltro, lei stesso lo sottolinea di sfuggita, ma senza trarne tutte le dovute conseguenze). I bambini imitano i genitori, ma i genitori, salvo eccezioni patologiche, non imitano i propri figli e non entrano dunque in rivalità mimetica con loro. È ancor meno probabile che generazioni più lontane nel tempo possano entrare le une rispetto alle altre in una qualche forma di comunicazione speculare. L'evoluzione culturale, quindi, non può dar luogo a quei fenomeni di risonanza interni a una chiusura organizzativa richiesti dalla logica auto-poietica che lei analizza. È vero che, per un certo lasso di tempo, si può rimanere intrappolati in una di quelle *storie aberranti* che lei

descrive così bene. Tuttavia è inevitabile che, a un certo punto del processo, intervenga la sanzione del reale. Infatti, poiché non c'è sincronicità, ma diacronicità, un avvenimento casuale iniziale non verrà «rinforzato dall'eco» e non potrà quindi cristallizzarsi in una struttura permanente. Sopravviverà nel corso dell'evoluzione solo se conferisce al gruppo che lo ha adottato una *reale* efficienza nel suo ambiente, naturale o umano. Altrimenti o il gruppo sarà distrutto, oppure dovrà adottare altri comportamenti per sopravvivere. È così che, *nel lungo periodo*, ogni “fantasia collettiva”, per quanto potente sia nel presente, non può che dissiparsi. Le “bolle” finanziarie o quelle immobiliari, per esempio, vengono sistematicamente corrette dal principio di realtà e scoppiano. Il sistema procede allora a una “correzione”, quella del famoso *feed-back* negativo su cui Hayek ha ragione ad insistere.

Le concedo che a volte bisogna attendere molto tempo. La “bolla” comunista ha impiegato, per scoppiare, tanto tempo in più della bolla “fascista” che gli uomini della nostra generazione si chiedevano se sarebbe mai davvero scoppiata. Essa ha finito per scoppiare, e possiamo pensare che né l'una né l'altra avessero possibilità di sopravvivere al confronto con le democrazie liberali. Ma lei mi obietterà che, visto che la logica hayekiana dell'evoluzione culturale entra in gioco solo nel «lungo periodo», per definizione imprevedibile, essa è di poca utilità per comprendere la storia. Le giro la domanda. Se la storia obbedisse solo alle logiche aberranti che lei descrive – avvenimenti aleatori seguiti da stabilizzazioni-cristallizzazioni, ripetizione indefinita di questo folle processo, *path dependence*, ecc. – sarebbe un caleidoscopio indecifrabile, un'esplosione di «attrattori» arbitrariamente divergenti. In queste condizioni, come spiegherebbe che da circa due secoli tutti i Paesi dell'Occidente, e oggi anche quelli dell'Estremo Oriente asiatico, abbiano effettivamente mostrato una convergenza verso l'economia di mercato, e ciò malgrado tutti i tentativi (e Dio solo sa quanti siano stati!) di trovare alternative attuabili – il socialismo, il comunismo, il fascismo, la socialdemocrazia, la “terza via” e ora il “terzomondismo”? Secondo me, ciò è avvenuto proprio perché l'“attrattore” verso il quale si è verificata la convergenza non è affatto arbitrario, ma rappresenta una forma particolarmente efficiente di adattamento al reale.

Nel caso del mercato, invece, la condizione di sincronicità non manca di certo poiché si tratta questa volta (almeno Hayek lo presenta così) di un sistema organizzativamente chiuso che presenta una struttura di causalità circolare. Ma ciò che manca è il *linguaggio*. Hayek, secondo me, ha visto più lontano di Smith e di Keynes, non meno, nello spiegare il fenomeno del mercato mostrando che la catallassi non è un sistema in cui ci si *parla*. Ciò che as-

sicura la comunicazione all'interno del sistema catallattico è un "mezzo di comunicazione" *sui generis* costituito dal diritto astratto e dai prezzi. Questo mezzo trasmette solo segnali che Hayek chiama "codificati", nel senso che non sono trasmessi in una lingua umana. Quando questi segnali mi pervengono, l'altro è, per così dire, scomparso in quanto figura umana. Non posso né parlargli, né confrontarmi a lui, né amarlo, né odiarlo, né invidiarlo per la semplice ragione che non posso nemmeno *rappresentarmelo*. È proprio a causa di questa essenziale povertà del loro contenuto che i segnali di mercato possono venir scambiati nell'ambito della grande società, svolgendo una funzione che non potrebbe essere assolta da nessun tipo di linguaggio. Essi superano la frontiera della complessità sociale che è, invece, ermeticamente chiusa ai normali linguaggi umani. L'acquirente di camicie in Francia non è in grado di parlare e tantomeno di scambiare "dicerie e voci" con il fabbricante di camicie di Canton, né con gli scaricatori nel porto di Hong Kong, né con i capitani o i marinai delle navi container, né con gli ingegneri e gli operai che hanno costruito le navi, né con i vari negozianti, azionisti, banchieri, assicuratori, ecc. che sono intervenuti in una fase o nell'altra di questa filiera. Egli parla solo con il venditore al dettaglio che gli ha venduto la camicia – e sente parlare, al massimo, solo di scaricatori di porto francesi che hanno fatto sciopero quando quelle camicie sono state sbarcate sulle nostre coste! Conosce solo l'umanità che gli è vicina, quella che potremmo chiamare la sua «cerchia sociologica» e pertanto può entrare in relazioni speculari e in rivalità mimetiche *solo all'interno di tale cerchia*. Egli può certamente attribuire significati umani ai segnali di mercato, ma si tratterebbe di una pura «fantasia». Questa fantasia scivolerà sulla struttura della catallassi senza modificarla, come l'acqua sulle piume di un'anatra, o si perderà come quei messaggi radio che alcuni si ostinano a inviare agli extraterrestri, quando è estremamente dubbio che questi ultimi possano comprendere il nostro linguaggio. I due tipi di fenomeni sono *incommensurabili*. Nessuno, tra i partner catallattici del nostro consumatore francese – l'A del suo modello – gli darà un qualche tipo di risposta, né ci sarà quindi un B grazie al quale emergerà e si stabilirà l'oggetto O, frutto di un delirio condiviso.

Dato che la comunicazione a livello di catallassi è decisamente più vasta, e di un altro ordine, rispetto alla normale comunicazione psico-sociologica, è possibile che alcuni fenomeni di risonanza mimetica si verifichino qua e là, durino per un certo lasso di tempo e producano localmente alcuni «attrattori mimetici», ma questi fenomeni saranno sempre parziali. Non caratterizzeranno mai *l'insieme* del sistema; disturberanno la catallassi senza plasmarla a

loro immagine. Non potranno far sparire la realtà dietro il mito. L'allocazione delle risorse e la divisione del lavoro indotte dal mercato continueranno a strutturarsi secondo una logica *sui generis*, indipendente dalle fantasie degli uni e degli altri. E le nazioni che vi si conformeranno continueranno ad essere più ricche di quelle che adotteranno politiche economiche ispirate dalle suddette fantasie.

Credo che il suo errore sia di non capire che l'imitazione entra in gioco nell'evoluzione culturale e nel mercato in due modi molto differenti. Al livello dell'evoluzione culturale, e dunque dei fenomeni di educazione e di acculturazione, riguarda dei *pattern* di percezione e di azione. Vengono imitati modi di vedere e di pensare, o tipi di comportamento. Poiché il soggetto non ha quasi nessuna possibilità di giudicare il valore del sapere incorporato nelle regole e nei valori in questione, li imita in modo ampiamente passivo e incosciente, li riceve come «imperativi categorici», indiscutibili o quasi. Al livello della catallassi si verifica invece qualcosa di diverso. Qui è l'*homo œconomicus* classico che è in discussione, con la sua ragione e la sua libertà. Cosa avviene, infatti, ad ogni anello della catena catallattica? Il mercato è per l'agente una guida cognitiva. I segnali del mercato gli mostrano i prezzi a cui si vendono i fattori di produzione e a cui si acquistano i prodotti. Su questa base, attraverso un calcolo microeconomico, egli determina quale produzione gli conviene offrire. Il risultato, in questo caso, è il frutto di un *ragionamento* (esplicito o meno è un altro problema). Non è affatto un'imitazione passiva e incosciente come nel caso della trasmissione delle norme e dei valori. Ebbene, questa attività mentale propria dell'agente può indurlo sia a *differenziarsi* dagli altri agenti sia a *imitarli*. Se deve fare meglio di loro, deve agire in maniera diversa. La sua idea di "concorrenza imitativa" qui diventa fuorviante perché suggerisce che i concorrenti dovrebbero imitarsi sempre e comunque. Ma spesso è vero proprio il contrario. L'agente economico, per poter sopravvivere nella competizione, dovrà cambiare condotta, innovare qualitativamente, scoprire come utilizzare al meglio le informazioni di cui dispone, le risorse locali, le sue capacità, ecc. È ciò che Hayek esprime con la famosa idea per cui il mercato è un "procedimento di scoperta". È proprio a questo anello della catena che si attacca quell'esteriorità che lei ritiene annullata dalle illusioni mimetiche. Il reale ritorna prepotentemente nel circuito economico attraverso l'operato dell'agente che «incorpora» nel suo atto economico l'informazione che ha trovato nel suo ambiente o che è prodotta dalla sua attività mentale. Questo "granello di sabbia" è in grado di bloccare la macchina mimetica e di far svanire i miraggi della *mimesi* – sogni o incubi che siano. È grazie ad esso che si

producono i «feedback negativi» che per Hayek assicurano l'autoregolazione del mercato e la correzione dei disequilibri, mentre lei privilegia – ma mi sembra senza valide ragioni – i soli «feedback positivi» che generano le «scatole cinesi». La società di diritto e di mercato rende possibile l'*anti-imitazione*. Questo principio anti-imitativo ha peraltro un nome ben conosciuto: libertà. Non vale solo per il mercato. Tutte le libertà progressivamente conquistate dalle moderne democrazie liberali – le libertà intellettuali e politiche, così come quelle economiche – sono essenzialmente *libertà di non imitare*. C'è ancora bisogno di difendere con forza queste conquiste della civiltà. È certo che ogni allentamento di quella che Hayek ha chiamato la «disciplina» delle regole astratte e ogni compiacenza nei confronti delle passioni recessive dell'invidia rischiano di riportare le nostre società sempre più vicino a quelle che nel passato sono state interamente strutturate dal fenomeno mimetico, ossia alle società primitive e tradizionali. E sappiamo come queste fossero incapaci di pensiero scientifico ed essenzialmente povere...

JEAN-PIERRE DUPUY: Io critico la filosofia sociale di Hayek proprio per il valore che le riconosco. La teoria "mimetica" che attribuisco ad Hayek, pur pensando non fosse alla base della sua logica, è, secondo me, una teoria vera, sia per quanto riguarda il mercato sia per quanto riguarda l'evoluzione culturale. Che questa teoria sia vera è più che ampiamente dimostrato dalla follia del mondo attuale, che va dritto verso la catastrofe, come spinto da forze irresistibili che lui stesso ha creato. Solo la mimesi ha il potere di creare simili meccanismi di auto-sostentamento (*bootstrap*) o di auto-trascendenza, termine che, come ho mostrato nei miei lavori, Hayek ha ripreso dallo psichiatra austriaco Viktor Frankl, in occasione del simposio organizzato da Arthur Koestler ad Alpbach nel 1986 e intitolato *Beyond Reductionism*. È dunque la realtà che mostra, contro lo stesso Hayek, che Hayek ha avuto ragione a mettere l'imitazione al centro del suo sistema: un paradosso che meriterebbe di essere meglio analizzato.

Tuttavia, contro la sanzione del reale, lei si mostra ottimista obiettandomi che la follia mimetica non può durare indefinitamente e che presto o tardi la realtà, che è essenzialmente sana, saprà far scoppiare le «bolle» mimetiche attraverso l'operato di forze correttive, o feedback negativi. Il suo ottimismo si fonda, per quanto riguarda il mercato, sulle due ipotesi che 1) la formazione di tali bolle richieda l'uso del linguaggio e che 2) il mercato funzioni senza il linguaggio. Per quanto riguarda l'evoluzione culturale invece si fonda sulle ipotesi che 3) la formazione di bolle richieda la sincronicità; e 4) l'evoluzione

culturale sia fondamentalmente diacronica. In entrambi i casi credo che il suo ragionamento sia sbagliato, il che, per continuare a ragionare in termini di paradosso, salva la teoria dell'ottimismo che lei e Hayek condividete e che la realtà smentisce. Che cosa intende per linguaggio? Se si tratta della normale lingua che gli agenti usano per parlarsi, è falso dire che le bolle mimetiche possono formarsi solo attraverso il linguaggio. Per generare scarti stabili e durevoli rispetto a uno stato auspicabile, sono sufficienti i segnali che gli agenti si indirizzano reciprocamente tramite le loro decisioni e le loro scelte, o contribuendo congiuntamente all'emergere di variabili di interfaccia come i prezzi, ma non solo (nei modelli "a prezzi fissi" sono le quantità a giocare questo ruolo). Questo "linguaggio" della "segnalazione" favorisce tanto più la formazione di scarti di questo tipo quanto più gli agenti non si parlano e non confrontano esplicitamente i loro piani. L'intera tradizione keynesiana, oggi rappresentata dai lavori formali di André Orléan e di altri, e che ho a lungo commentato nella mia trattazione, lo mostra in modo magistrale. L'errore di Hayek e degli hayekiani, dal punto di vista della teoria economica, è a) di aver creduto di essere gli inventori della teoria dei prezzi come sistema di informazione, idea che è invece l'abbcicci della teoria economica; b) di non aver potuto o saputo seguire gli sviluppi più impressionanti di questa teoria, che mostrano che il caso in cui lo scambio di segnali "umanamente muti", come lei dice, produce uno stato soddisfacente è l'eccezione e non la regola. I modelli che lo mostrano sono innumerevoli e oggi fanno parte del *vademecum* di ogni economista: la spiegazione della stabilità della deflazione keynesiana come equilibrio (e non come disequilibrio) a prezzi fissi; i modelli di generazioni concatenate e la formazione di credenze autorealizzate del tipo "macchie solari"; la nascita di bolle speculative attraverso fenomeni di imitazione incrociata; la teoria della "conoscenza comune"; le riflessioni sui fondamenti della teoria dei giochi e i paradossi con cui si scontra, come il "paradosso dell'induzione a ritroso"; e altri ancora. Se oggi tanti economisti non riconoscono in Hayek uno dei loro padri fondatori, non è perché rifiutano l'originalità della sua teoria del mercato come luogo di scambio di informazioni-segnali, ma perché ritengono di aver superato da molto tempo lo stadio a cui è rimasto Hayek, grazie all'esplorazione di tutta la complessità morfogenetica compiuta dalla teoria economica dell'informazione.

È dunque fondamentalmente sbagliato affermare, come fa lei, che la formazione delle bolle mimetiche richieda il rapporto faccia a faccia della piccola società e quindi possa prodursi solo in un vicinato spazio-temporale locale. Con l'estrema finanziarizzazione del capitalismo mondiale – ogni giorno il

valore degli scambi in alluminio cartaceo è maggiore di centinaia di volte di quello dell'alluminio vero e proprio – è a livello dell'intero pianeta che oggi questa «follia mimetica» può scatenarsi. Nel mio libro *La panique* ho mostrato in modo più dettagliato come le dinamiche che regolano il normale funzionamento del mercato sono anche alla base della formazione delle bolle speculative e della loro esplosione sotto forma di crac e di panico. Lei sottolinea che il mercato funziona senza parole: vale dunque lo stesso per le sue manifestazioni più patologiche. Poiché lei fonda il suo ottimismo sulla funzione provvidenziale che svolgerebbero, secondo lei, le forze di correzione (feedback negativi) che la realtà prima o poi metterà in moto, le suggerisco di meditare sulla fondamentale conclusione a cui è giunto André Orléan e che ho citato nel mio intervento: non solo i processi mimetici, quindi a feedback positivi, possono simulare la convergenza verso stati stabili (ma forse «folli») propria delle dinamiche a feedback negativi, ma se non si esce dal sistema – e come si potrebbe se si tratta del sistema mondiale? – è impossibile sapere di quale tipo è la convergenza che si osserva. Di qui la mia domanda: in nome di quale esteriorità parla Hayek?

Sarò molto più sintetico per quanto riguarda l'«evoluzione culturale»: oggi, secondo me, i suoi meccanismi si confondono con quelli del mercato mondiale. So bene che Hayek la pensa diversamente perché considera l'ordine di mercato una tradizione e la modernità che critica – quella che ha rifiutato l'ordine di mercato – la distruttrice della tradizione. Ho tentato di mostrare nel mio intervento, e non vi ritornerò qui, che la modernità, che io considero l'esplosione della concorrenza mimetica, si confonde al contrario con l'ordine – o meglio col disordine – del mercato che non è riducibile a una tradizione. A ciò che lei definisce il carattere diacronico dell'evoluzione culturale, e che impedirebbe alle follie mimetiche di generarsi e di perdurare, oppongo una banalità: l'accelerazione dei fenomeni. Per fare solo un esempio: la fuga in avanti della tecnologia. La speranza che la tecnologia ci permetterà di risolvere i problemi che la tecnologia ha generato, come si pensa che abbia sempre fatto in passato, dà oggi al corso dell'umanità l'aspetto di una folle corsa a cui nessuno può più sottrarsi.

Per finire, la invito a riflettere su un caso che mi impedisce di dormire in questi giorni. Nessuno può oggi dubitare che il riscaldamento climatico esista, che sia dovuto essenzialmente alle attività umane e che le sue conseguenze locali o globali potrebbero essere catastrofiche. Il protocollo di Kyoto, che il maggiore inquinatore del pianeta rifiuta di ratificare, è ben poca cosa rispetto a ciò che bisognerebbe fare per evitare un cataclisma: dimezzare le emissioni

planetarie nei prossimi decenni, il che comporta che i Paesi sviluppati debbano ridurre almeno di un quarto le proprie emissioni. Lo stile di vita dei Paesi ricchi non è compatibile con questo sforzo. Ebbene – è un calcolo che ho fatto con i miei colleghi del *Consiglio Generale delle Miniere* – se vogliamo evitare una catastrofe climatica maggiore, l'umanità deve imperativamente evitare di estrarre dal sottosuolo *più di un terzo* delle risorse fossili (petrolio, gas e carbone) che vi si trovano ancora sepolte. Il mercato non sarà mai capace di un simile sforzo di autolimitazione: esso reagisce solo alla scarsità delle risorse e queste, se si tiene conto del vincolo climatico, sono fortemente *sovrabbondanti*. Considerare la rarefazione delle risorse fossili indipendentemente dalla questione ambientale, come fanno tutti tanto è egemonico l'ordine di mercato, porta a una diagnosi opposta a quella corretta. Un altro modo di dire la stessa cosa è il seguente: per amor di discussione, accetto la sua tesi che, nel lungo periodo, ogni panico svanisce, così come ogni guerra civile si conclude. Ma supponga che lungo questa traiettoria di non razionalità, una catastrofe faccia sparire il mondo: credo sia un'ipotesi che dobbiamo prendere molto sul serio. La libertà? Vi concedo che la salvezza, se possibile, può arrivare dalla libertà. Ma temo che non ne abbiamo la stessa idea. La società più «liberale» del pianeta secondo i canoni hayekiani, che è anche la più ricca, la più potente e la più predatrice, è guarda caso anche la più mimetica di tutte, fino alla caricatura, come ancora una volta Keynes osservò una volta.

JEAN PETITOT: Vorrei aggiungere alcune brevi considerazioni a questo importante dibattito. Al di là degli aspetti tecnici, emerge anche una concezione differente della razionalità. Nel suo contributo sul liberalismo tedesco, Ralph Raico parla, a proposito di John Prince-Smith, della “sindrome di Pareto”: l'iniziale ottimismo razionalista di alcuni economisti liberali che avevano creduto nella possibilità di generare prosperità attraverso il progresso tecnico-scientifico e la razionalità economica si trasforma poi, come è accaduto a Pareto, in un nero pessimismo da sociologo hobbesiano che crede nella necessità di uno Stato forte: i «residui» antropologici sono troppo forti perché una qualunque razionalità economica possa avere la meglio; è un po' come l'istinto di morte in Freud. Ebbene, malgrado la sua critica del razionalismo «costruttivista» incondizionato, Hayek resta, come Popper, un razionalista. È un pensatore “illuminista” (nel senso dell'*Aufklärung*), un teorico della finitudine della ragione che pensa che l'“errore” costruttivista possa essere corretto e che si debba combattere per farlo. In breve, Hayek ha mantenuto il suo «ottimismo» e non si è mai scoraggiato: ha resistito alla sindrome di Pareto.

Come per la maggior parte dei razionalisti, ragione teorica e ragion pratica si intrecciano nel pensiero di Hayek. A un certo punto, il teorico decide di impegnarsi, in quanto individuo libero, in un'azione pratica a concreta difesa di alcune condizioni di possibilità. Come dice Philippe Nemo alla fine delle sue osservazioni: «C'è ancora bisogno di difendere con forza queste conquiste di civiltà». Jean-Pierre Dupuy, il cui «catastrofismo illuminato» è emblematico in questo senso, pone l'accento sulla «sindrome di Pareto». Non solo considera il razionalismo di Hayek, per quanto basato su una ragione che si auto-limita, piuttosto ingenuo, ma, sul piano più propriamente teorico, rimprovera ad Hayek, sembra a ragione, di non aver preso in considerazione le teorie del mimetismo che portano alle estreme conseguenze il suo razionalismo. Queste teorie sono sicuramente importanti, ma non credo debbano indurre al pessimismo. Certo, si può pensare che svelino problemi inevitabili. Ma è anche possibile che teorizzino delle patologie, il che rilancia la questione. Infatti, si può sostenere che è proprio nella misura in cui oggi disponiamo di modelli scientifici (teorici, matematici e informatici) del mimetismo che possiamo iniziare ad agire su di esso e a controllarne gli effetti più perversi. La comprensione scientifica del mimetismo può quindi, sul piano della ragion pratica, rafforzare un ottimismo razionale. Per quanto mi riguarda, credo che la razionalità scientifica sia auto-correttiva e resti il miglior strumento per risolvere i problemi e raccogliere le sfide poste dallo sviluppo stesso delle scienze. Non credo che costituisca un caso di “fuga in avanti” che tende ad accelerare indefinitamente, ma sia piuttosto un caso di evoluzione di tipo darwiniano.

Come ho mostrato nei miei interventi, una delle difficoltà incontrate da Hayek è stata dover criticare la razionalità costruttivista e il pessimismo antropologico senza disporre di strumenti scientifici diversi dalle teorie dell'auto-organizzazione allora ancora in fase embrionale. Oggi, queste teorie sono sufficientemente sviluppate da permettere una comprensione *sia* di ciò che Hayek sosteneva *sia* di ciò che criticava (e che Keynes aveva ben compreso), il che è piuttosto soddisfacente poiché mostra che, come l'avvento della società senza classi, il prevalere del liberalismo non è “una legge della natura” sociale. Non può che essere il risultato di una volontà e di una scommessa etica, vale a dire un frutto della libertà.



JEAN PETITOT

Liberalismo e libertà: Kant, Hayek e l'etica della finitudine

In questo breve capitolo (che è più che altro una puntualizzazione), sosterrò che la filosofia politica hayekiana è, come la critica kantiana, una filosofia della finitudine e che, in quanto tale, essa si identifica con un'etica, dove per etica non si deve intendere una morale, ma una buona gestione dell'autolimitazione della ragione.

1. LA DOPPIA DIMENSIONE DELLA RAGIONE PRATICA E LA DICOTOMIA NATURA/LIBERTÀ

1.1 *L'architettura trascendentale e i tre ordini della Ragione*

Nel pensiero di Hayek, la giustificazione cognitiva ed evolutivista del senso comune e delle istituzioni, che sono alla base delle regole e delle massime pratiche, giustifica anche la critica del razionalismo costruttivista in ambito politico e giuridico. Evidentemente, però, nulla impedisce *a priori* un'analisi scientifica di tale giustificazione. A mio parere, una scienza sufficientemente elaborata delle organizzazioni complesse dovrebbe dimostrare, avallando un razionalismo scientifico esteso, che il razionalismo costruttivista è appunto errato; una scienza sociale correttamente formalizzata dovrebbe dimostrare l'auto-limitazione interna della ragione politica e l'errore insito nell'ideale costruttivista della pianificazione.

Una giustificazione dell'anti-costruttivismo hayekiano sulla base di un razionalismo scientifico esteso alle scienze della complessità è interessante soprattutto nella misura in cui permette di demolire il luogo comune secondo cui, prendendo le distanze dal costruttivismo, Hayek avrebbe finito col trascurare un aspetto essenziale dell'ordine pratico della volontà e della libertà (nel senso di Kant) sottovalutando tutto ciò che riguarda i fini ultimi dell'uomo. In realtà, come mostrano i suoi argomenti in favore dell'origine evolutiva dell'efficacia sociale delle massime d'azione, Hayek ha criticato il costruttivismo in ragione del ruolo fondamentale che esso attribuisce alla

dimensione “profetica” e “messianica” della ragion pratica, della volontà, dell’ordine autoriflessivo della libertà, della giustizia, dell’autenticità, dell’emancipazione e della speranza. Se concepita in termini hegeliano-marxisti, questa dimensione non è compatibile con le concezioni di Hayek dal momento che i razionalismi di tipo hegeliano sono esempi proprio di quel tipo di razionalismo incondizionato – cioè non critico – che egli attacca. Tuttavia, essendo il razionalismo hayekiano una forma di pensiero critico, questa dimensione, intesa in senso kantiano, non è affatto antitetica rispetto ad esso. È questo il tema che intendo trattare in questo capitolo.

A mio giudizio, la questione del razionalismo naturalista e la questione del razionalismo etico sono profondamente legate nella pensiero di Hayek poiché, per lui così come per Kant, esiste una unità architettonica tra Natura e Libertà. È noto che l’architettonica trascendentale kantiana definisce tre ordini razionali conformi a tre interessi della ragione, come ha ben spiegato Habermas in *Erkenntnis und Interesse*¹ (1968). Essi corrispondono alle tre domande ultime: “Che cosa posso sapere?” “Che cosa devo fare?” “Che cosa mi è consentito sperare?” Tali ordini sono:

1. l’ordine causale ed esplicativo dell’oggettività e della verità tecno-scientifica;
2. l’ordine prescrittivo delle massime d’azione e l’ordine giuridico delle regole normative;
3. l’ordine auto-riflessivo della libertà, dell’autenticità e della speranza.

Data la nostra prospettiva di analisi, il secondo ordine va allargato e deve inglobare l’ambito dello scambio, del mercato e delle istituzioni. In un certo senso, nella contrapposizione tra il liberalismo e il costruttivismo pianificatore, questi tre ordini giocano un ruolo, ma la dicotomia Natura/Libertà comporta il sacrificio di uno di essi a vantaggio degli altri due.

1. Per quanto riguarda Hayek, l’ordine 1 è quello delle scienze della natura, mentre l’ordine 2 è considerato l’unico luogo possibile della Libertà. L’ordine 3, invece, è stigmatizzato in quanto utopia mitologica conducendo a delle catastrofe politiche (i totalitarismi).
2. Per quanto riguarda il costruttivismo rivoluzionario, invece, l’ordine 1 è sempre quello delle scienze della natura; tuttavia, è l’ordine 3 ad essere considerato l’unica possibile dimensione della Libertà. L’ordine 2, infine, è criticato in quanto alienazione che porta alla dominazione politica e all’aberrazione economica (il liberalismo).

1. Trad. it. *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari 1970.

Io ritengo che una naturalizzazione dell'ordine 2, nel quadro delle scienze "hayekiane" della complessità, permetta una riorganizzazione dell'architettura trascendentale e una riabilitazione dell'ordine 3 come ordine della Libertà *all'interno della prospettiva liberale*. In altre parole, l'estensione delle scienze della natura alle scienze del senso comune per spiegare la selezione naturale delle massime d'azione e delle norme pratiche consente di restituire alla Libertà la sua dimensione autoriflessiva, demolendo la "presunzione fatale" costruttivista.

1.2 *Verso un superamento dell'antinomia della ragion pratica*

Ricordiamo che, per Kant, la volontà – il volere – è la facoltà dei fini, in altre parole, la capacità di determinare il proprio desiderio sulla base di concetti (rappresentazioni dei fini). La volontà è congiunta al potere di produrre oggetti e situazioni corrispondenti a queste rappresentazioni. In quanto facoltà di comportarsi secondo regole e agire secondo principi, ossia di trasformare una regola che è una massima d'azione in un movente dell'azione, essa coincide con la ragione pratica. Se è guidata dalle norme etiche della ragione pratica pura, la volontà è in sé libera. Se la ragione determina la volontà, allora le azioni riconosciute come oggettivamente necessarie vanno considerate anche come soggettivamente necessarie. Di qui, un'equivalenza tra volontà e dovere. Occorre, però, stabilire se questo sia possibile, ossia se possa esistere una facoltà di desiderare di tipo superiore (l'uomo noumenico). Se la risposta è negativa, ovvero se la volontà non è pienamente conforme alla ragione, allora le azioni riconosciute come oggettivamente necessarie risultano essere solo delle costrizioni che determinano un conflitto alienante tra volontà e dovere.

Questo problema modale del volere-potere-dovere, della realizzazione concreta dei fini rappresentati e della libertà, può essere analizzato da due prospettive differenti, una pratico-pragmatica (scienze, tecniche, economia), l'altra pratico-etica (giustizia, economia della salvezza, escatologia, bene supremo). Riprendo ciò che dicevo sopra: Hayek, con il suo utilitarismo indiretto, ha dato in un certo senso più importanza alla prima prospettiva, concependo le interpretazioni costruttiviste della seconda prospettiva (la volontà emancipatrice) come il male radicale (schiavitù volontaria e totalitarismo); invece, i messianismi emancipatori hanno dato più importanza alla seconda prospettiva, individuando il male radicale (l'orrore economico) nelle interpretazioni utilitariste della prima prospettiva.

Ci troviamo dunque di fronte ad *un'antinomia della libertà pratica*, che può essere descritta dicendo che l'uomo noumenico non è socializzabile perché l'intenzionalità degli agenti risulta annullata nella storia sociale e nell'evoluzione culturale. È tuttavia possibile risolvere questa antinomia:

- a) sviluppando delle scienze “hayekiane” del senso comune;
- b) controllando, attraverso la simulazione, la validità di altre regole pratiche in modo da poter scegliere quali sono le migliori in modo razionale; questo procedimento rappresenta un razionalismo scientifico basato su modelli che tiene conto della complessità e non un costruttivismo dogmatico e incondizionato che la ignora completamente.

2. RAZIONALISMO CRITICO E *AUFKLÄRUNG*

Ritorno ora, rapidamente, al dibattito filosofico sul razionalismo in senso stretto al fine di mostrare come la critica hayekiana del costruttivismo possa essere considerata, in realtà, come uno sviluppo originale del razionalismo critico. Da Kant a Popper, tutte le tradizioni critiche della finitudine insistono sul fatto che la razionalità è legittima solo se è effettivamente operativa e applicata ad un ambito fenomenico ristretto; per essere tale, deve essere *condizionata* e restare all'interno di limiti definiti dalla sua stessa autolimitazione. Utilizzando termini attuali ed evitando riferimenti filosofici, si può dire che la razionalità è limitata, procedurale e situata. Trasgredendo la propria autolimitazione ricade fatalmente nella negatività dialettica della presunta possibile conoscenza di un incondizionato che è invece inconoscibile in via di principio. Un razionalismo operativo (effettivo) deve essere necessariamente critico, vale a dire subordinato ai limiti della conoscenza possibile.

2.1 *Surrezione dialettica e illusione trascendentale*

Nella *Dialettica trascendentale*, Kant ha spiegato assai chiaramente la surrezione dialettica e l'illusione trascendentale che portano a vedere un'intenzionalità dietro un ordine sistemico che, per via della sua complessità, non è padroneggiabile attraverso le risorse finite dell'intelletto. Gli ordini complessi a cui egli si riferiva erano il sistema di tutte le conoscenze possibili sulla causalità e sulle leggi naturali. L'illusione trascendentale era di natura olistica e consisteva nell'introdurre un'intenzionalità, un soggetto, globalmente e causalmente responsabile di quest'ordine.

L'unità distributiva dell'uso di esperienza dell'intelletto, noi la trasformiamo dialetticamente nell'unità collettiva di un tutto di esperienza, e questo tutto dell'apparenza noi lo pensiamo come una cosa singola, che contiene in sé ogni realtà empirica².

2. *Critica della Ragion pura*, A 582-583, B 610-611, trad. it., Fabbri, Milano 1996.

Si può prendere spunto da questa diagnosi per meglio formulare i problemi dell'olismo e del costruttivismo dal punto di vista filosofico. Abbiamo a che fare qui con un'antinomia dialettica in senso trascendentale. Così come non esiste luogo in cui la complessità distribuita del nesso causale dei fenomeni naturali sia concentrabile sotto forma di intenzione finalizzata, non esiste luogo in cui la complessità distribuita delle interazioni tra gli agenti sia sintetizzabile. L'antinomia dell'organizzazione e della complessità è proprio ciò che pone in luce Hayek analizzando il mercato. A suo giudizio, il costruttivismo è quindi un errore razionale di un preciso tipo gnoseologico.

2.2 *Razionalismo critico e fini dell'uomo*

Ciò che trovo particolarmente interessante nel collocare il pensiero hayekiano nella prospettiva della tradizione critica è il fatto che in questo modo è possibile incorporare in esso il problema generale dei fini dell'uomo. Così facendo, è possibile mostrare che, contrariamente a quanto si tende a supporre, il liberalismo hayekiano può essere considerato come uno sviluppo della ragion pratica. Abbiamo ricordato in precedenza che l'architettura kantiana articola sistematicamente tre ordini razionali, corrispondenti alle tre domande ultime: "che cosa posso sapere?" "Che cosa devo fare?" "Che cosa mi è consentito sperare?" Esiste in Kant una gerarchia architettonica tra questi ordini. In particolare, l'ordine della speranza dipende da quello del sapere.

Il rischio maggiore, trasgredendo la finitudine dell'intelletto e l'autolimitazione della ragione ad essa correlata, è quello di scindere la speranza dalla conoscenza possibile. È proprio questo che è accaduto nella modernità a partire da Hegel, nella cui opera troviamo un ripensamento di questi ordini trascendentalmente collegati – e dunque commensurabili – in termini di sfere concrete di attività incommensurabili che possiedono ciascuna la propria storia, la propria logica ed i propri specifici criteri di verità:

1. l'ordine causale ed esplicativo dell'oggettività e della verità viene ridotto alla sfera strumentale del lavoro e della tecnica;
2. l'ordine prescrittivo e giuridico delle regole normative e dell'etica viene ridotto alla sfera intersoggettiva sociale e comunicativa;
3. l'ordine autoriflessivo della libertà, dell'autenticità e della speranza viene ridotto alla sfera simbolica delle prassi politiche di liberazione.

Le conseguenze di questo ripensamento sono state enormi e costituiscono una delle principali cause della moderna "crisi" della ragione.

- a) Innanzitutto, il progresso delle scienze e delle tecniche, accusate di positivismo scienziato e di complicità con la dominazione politica, si è trovato

ideologicamente scisso da ogni orizzonte emancipatore. Si sono avuti il famoso “disincanto” del mondo e la perdita del senso.

- b) Di conseguenza, l'autoriflessione emancipatrice si è ritrovata apparentata alla legittimazione culturale di rivendicazioni e contestazioni di tipo diverso.
- c) Il solo strumento di emancipazione rimasto è quello della narratività, ciò che Jean-François Lyotard definisce “i grandi racconti di liberazione”.

Ne è derivata, letteralmente, una “mitificazione” del politico e dell'esistenziale. Ed è proprio per questo che il Novecento è stato il secolo delle “presunzioni fatali”. D'altra parte, Hayek ha spesso sottolineato che i principi vincolanti su cui si basa la civiltà (lavoro, disciplina, assunzione di rischi, risparmio, onestà, rispetto delle promesse, sottomissione volontaria delle relazioni di solidarietà e di ostilità a regole legali e morali generali) sono vissuti dagli “intellettuali” come un'alienazione che deve essere spazzata via attraverso le rivendicazioni di liberazione.

3. VERSO DELLE SCIENZE DEL *KNOW HOW*

Lo sviluppo di scienze di tipo “hayekiano” consente di superare il contrasto tra il liberalismo hayekiano e le forme scientifiche di razionalismo. Esistono per Hayek, come per Gilbert Ryle e per molti altri pensatori, due tipi molto diversi di conoscenze: le conoscenze pratiche – *to know how* – e le conoscenze scientifiche – *to know that*. Gilbert Ryle introdusse questa distinzione in *The Concept of Mind*³ e sostenne la tesi secondo cui tutti i comportamenti umani che rientrano nell'ambito di studio della psicologia potevano essere spiegati in termini di *know how*. Sviluppò però questo concetto a partire da quello di “disposizione”, sollevando parecchie critiche. Attualmente (David Carr), il *know how* viene spiegato in termini di rappresentazioni implicite e di conoscenze procedurali (*procedural knowledge*). Al contrario, il *know that* viene definito come una conoscenza dichiarativa e proposizionale (*propositional declarative knowledge*).

In *About Some Relationships between Knowledge and Context*, J.-C. Pomerol e P. Brézillon contribuiscono a chiarire questa dicotomia:

- *Know how versus know that*. Il termine *know how* si riferisce alla conoscenza (*knowledge*) che le persone utilizzano per l'azione e per il comportamento e che va distinta dal *know that* che è legato alle cause profonde, e spesso nascoste, dei fenomeni considerati.

3. Trad. it. *Il concetto di mente*, Laterza, Roma-Bari 2007.

- *Deep versus surface knowledge.* La *deep knowledge* fa riferimento a modelli e spiegazioni causali che rinviano a leggi naturali, mentre la *surface knowledge* è rappresentata da regole pratiche che possono essere acquisite da soggetti che svolgono efficacemente un compito preciso (gli esperti umani).
- *Procedural versus declarative knowledge.* La *procedural knowledge* è una conoscenza espressa da regole, nei sistemi esperti, o da procedure, nella vita organizzata. La *declarative knowledge* è una conoscenza più descrittiva, rappresentata da oggetti o agenti, nei nuovi linguaggi di programmazione.
- *Implicit (tacit) versus explicit knowledge.* La *explicit knowledge* può essere facilmente condivisa tra diverse persone, mentre la *implicit knowledge* è estremamente personale.

Facendo riferimento a queste categorie è possibile dire che Hayek è stato uno dei primi autori ad aver insistito sul fatto che è il *know how* che bisogna considerare per capire la distribuzione della conoscenza degli agenti. E uno degli aspetti più interessanti delle moderne teorie della complessità per le scienze cognitive e sociali concerne proprio lo sviluppo di conoscenze scientifiche relative a conoscenze pratiche, ossia di un *know that* riguardo al *know how*. Questo sviluppo può permettere di unificare le due dimensioni della conoscenza a cui fa riferimento Hayek.

CONCLUSIONE

Potrei riassumere quanto ho scritto in questi termini: se si concepisce la modernità come una sorta di lotta tra i titani Kant e Hegel, Hayek deve essere considerato come un autore che si è battuto per tutta la vita contro ogni forma (non solamente marxista) di hegelismo riproponendo attraverso i suoi scritti alcune grandi verità kantiane. Le scienze “hayekiane” della complessità, permettendo di naturalizzare le sue tesi e, in particolare, la sua analisi della “presunzione fatale”, consentono di svincolare la Libertà, concepita come autoriflessione della Ragione, da una visione politica di tipo hegeliano rendendola di nuovo un ideale regolatore: essa resta senza dubbio un grande racconto per l'intenzionalità dei soggetti, ma si configura come un racconto immunizzato dalla surrezione trascendentale di un soggetto storico (l'uomo noumenico non è socializzabile). L'auto-riflessione torna così ad essere solidale con l'autolimitazione, nel quadro di un'etica della finitudine.

L'insistenza di Hayek sul fatto che i limiti della conoscenza possibile determinano ciò che è socialmente lecito sperare e sul fatto che non si può pretendere di fondare una politica su un razionalismo incondizionato, trascendente le proprie limitazioni, deriva da un'etica della finitudine.

BIBLIOGRAFIA

- Dupuy J.-P., (1992), *Le sacrifice et l'envie*, Calmann-Lévy, Parigi (trad. it. *Il sacrificio e l'invidia: liberalismo e giustizia sociale*, ECI, Genova 1997).
- Dupuy J.-P., (1999), "Rationalité et irrationalité des choix individuels", *Les mathématiques sociales*, Pour la science, pp. 68-73.
- Laurent A., (1994), *L'individualisme méthodologique*, Presses Universitaires de France, Parigi.
- Nadeau R., (1998), "L'évolutionnisme économique de Friedrich Hayek", *Philosophiques*, anno xxv, n. 2, pp. 257-279.
- Nemo Ph., (1988), *La société de droit selon F.A. Hayek*, Presses Universitaires de France, Parigi.
- Nemo Ph., (2002), *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, Presses Universitaires de France, Parigi.

DARIO ANTISERI

L'epistemologia di Popper. Razionalismo critico e liberalismo

PREMESSA

Per liberale non intendo una persona che simpatizzi per un qualche partito politico ma semplicemente un uomo che dà importanza alla libertà individuale ed è consapevole dei pericoli inerenti a tutte le forme di potere e di autorità.

Questo diceva Karl Popper nel 1963. E della libertà individuale egli ha indagato le ragioni logiche, le ragioni epistemologiche, le ragioni economiche e insieme quelle radici storiche che rimandano ai valori del messaggio cristiano.

La ragione logica di fondo della libertà è rinvenibile «nella impossibilità di ridurre le norme ai fatti»¹. Dalla scienza, da tutta la scienza non è estraibile un grammo di morale. I valori non trovano un loro fondamento nella scienza; essi sono sfide alla libertà e alla responsabilità di ogni singola coscienza individuale. E questo dualismo critico di fatti e decisioni – tiene a precisare Popper – «non è in alcun modo contrario a una religione fondata sull'idea di responsabilità personale e della libertà di coscienza»².

Se la legge di Hume – che stabilisce, appunto, l'inderivabilità logica delle prescrizioni dalle descrizioni – può venir considerata la base logica della libertà di coscienza, la consapevolezza della fallibilità della conoscenza umana è il presupposto cardine del pensiero liberale. Se io so di essere fallibile e se tu sei consapevole della tua fallibilità, allora – se ci sta davvero a cuore di risolvere i problemi – io aspetterò con ansia le tue alternative e le tue critiche; e tu sarai grato delle mie alternative e delle mie critiche alla tue proposte. Insomma discuteremo. E la discussione è l'anima della democrazia. Dunque, libertà di proposta e libertà di critica. È questo – dice Popper – l'atteggiamento del liberale, l'atteggiamento, cioè, di chi è disposto ad ammettere:

1. K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, trad. it., vol. II, Armando, Roma 1996, p. 90.

2. *Op. cit.*, p. 92.

Io posso avere torto e tu puoi avere ragione, ma per mezzo di uno sforzo comune possiamo avvicinarci alla verità³.

D'altra parte, senza libertà economica, senza economia di mercato, non può esistere una società aperta. Difatti, chi possiede tutti i mezzi stabilisce tutti i fini. Questo ci fa capire che un potere economico non controllato può significare la fine della democrazia.

Il mercato – scrive Popper – deve essere controllato, ma in modo che il controllo non impedisca la libera scelta del consumatore e non faccia venir meno per i produttori la necessità di competere a vantaggio del consumatore. La pianificazione economica che non pianifica per la libertà economica in questo senso ci spingerà pericolosamente verso sbocchi totalitari⁴.

Una difesa razionale della libertà – sta qui il contributo di Popper al liberalismo del xx secolo; non prediche sulla libertà ma uno scavo nelle ragioni della libertà. E la libertà della persona umana va difesa perché è un valore – forse il valore primario – costitutivo della nostra tradizione occidentale, di quella tradizione che affonda le sue radici nel messaggio di Gesù Cristo. «Riconosco – dice Popper – che si deve senz'altro tener presente che gran parte dei nostri scopi e fini occidentali, come l'umanitarismo, la libertà, l'eguaglianza li dobbiamo all'influenza del Cristianesimo»⁵. E quel che Popper esalta della tradizione cristiana è esattamente il valore che questa attribuisce alla coscienza dei singoli individui: alla coscienza che giudica il potere e che elimina il successo mondano come criterio di valore delle proprie scelte e azioni. «Per un umanitario e soprattutto per un cristiano – egli soggiunge – non esiste un uomo che sia più importante di un altro uomo»⁶.

1. LA VITA E LE OPERE

Karl R. Popper è nato nel 1902 a Vienna, alla cui Università studia filosofia, matematica e fisica (seguendo corsi di M. Schlick, W. Wirtinger, P. Furtwängler e Hans Hahn). Per un non lungo periodo di tempo lavora presso la clinica di consulenza per l'infanzia di Alfred Adler. Si interessa di musica

3. *Ivi*, p. 268.

4. *Ivi*, p. 434.

5. *Ivi*, p. 320.

6. *Ivi*, p. 319.

e di storia della musica. Nel 1928 si laurea in filosofia discutendo la sua tesi (*Zur Methodenfrage der Denkpsychologie*) con lo psicologo (gestaltista, e comunque antiassociazionista) Karl Bühler. Nel 1929 prende l'abilitazione all'insegnamento della matematica e della fisica nelle scuole secondarie (inferiori). E proprio per questo esame scrive una tesi sui problemi dell'assiomatica in geometria, tesi che comprendeva anche un capitolo sulla geometria non euclidea. Prende parte al movimento di riforma della scuola elementare austriaca, scrivendo anche articoli e brevi recensioni su «Die Quelle» e «Schulreform». Nel 1934 (ma con data 1935) esce la sua fondamentale opera *Logik der Forschung*. Di origine ebraica, emigra nel 1937 in Nuova Zelanda, dove insegna al Canterbury University College di Christchurch. Qui, come «fatica di guerra» scrive *The Poverty of Historicism* e i due volumi di *The Open Society and Its Enemies* (1945). Finita la guerra, Popper viene chiamato a insegnare presso la London School of Economics e agli inizi del '46 si trasferisce in Inghilterra, dove prosegue il suo lavoro in filosofia della scienza. I risultati di questo lavoro sono sostanzialmente raccolti nei due volumi *Conjectures and Refutations* (1963), *Objective Knowledge* (1975) e nel *Poscritto alla logica della scoperta scientifica* (in bozze sin dal 1959 e pubblicato nel 1981).

Dell'ottobre del 1961 è il dibattito tra Popper e Th. W. Adorno sulla logica delle scienze sociali, dibattito che ebbe luogo a Tübingen in occasione del Congresso della Società tedesca di sociologia. Del 1974 sono sia la *Autobiography* sia le *Replies to My Critics*, apparse l'una e l'altre in *The Philosophy of Karl Popper*, nella collana *Library of Living Philosophers*, a cura di P.A. Schlipp. In collaborazione con J.C. Eccles, Popper ha pubblicato nel 1977 il volume *The Self and Its Brain*. Nel 1984, presso R. Piper di München, è apparsa una raccolta di saggi dal titolo *Alla ricerca di un mondo migliore*; nel 1994 – sempre presso l'editore Piper – è apparsa un'altra raccolta di saggi *Alles Leben ist Problemlösen*. Numerosi i suoi contributi in Atti di convegni e simposi. Professore emerito della London School of Economics, membro della Royal Society, Sir dal 1965, *visiting professor* in molte Università straniere, Popper si è spento nella sua casa di Kenley il 12 settembre 1994. Le sue opere sono tradotte in più di venti lingue.

2. LE RAGIONI DI UNA TEORIA FALLIBILISTICA DELLA CONOSCENZA SCIENTIFICA

La critica all'induttivismo («non esiste qualcosa come l'induzione») e all'osservativismo (nel senso che la scienza non comincia con l'osservazione, ma da problemi, e che non si dà osservazione se non «imbrattata» di teoria);

la critica al neopositivistico principio di verificaione (che è un principio di significanza tendente a demarcare le proposizioni sensate da quelle insensate della metafisica); la proposta della falsificabilità delle teorie, come criterio di demarcazione tra scienza empirica e non-scienza; l'asimmetria logica tra conferma e smentita di una teoria; la distinzione tra falsificazione logica (ingenua e definitiva) di una teoria e falsificazione metodologica (sostificata e non definitiva, perché potrebbe essere falsa non tanto la teoria sotto controllo quanto piuttosto qualche ipotesi ausiliaria o errati gli stessi aserti-di-base in contraddizione con qualche conseguenza della teoria), e il rifiuto di una teoria da parte della comunità scientifica; l'affermazione che la base empirica della scienza non è «roccia», vale a dire che le proposizioni-osservazione o «protocolli» sono anch'essi smentibili; l'accettazione, nella linea di Alfred Tarski, della definizione di verità come corrispondenza con i fatti, insieme al risultato che non siamo in possesso di un «criterio di verità»; l'idea di progresso della scienza come aumento di verosimiglianza (o verosimilitudine) delle teorie (e l'ammissione delle critiche all'idea di verosimiglianza con le conseguenti correzioni); l'affermazione della sensatezza delle teorie metafisiche e della razionalità delle teorie metafisiche criticabili; la rilevanza dei programmi di ricerca metafisici per lo sviluppo della scienza; la difesa del realismo (in contrapposizione all'idealismo) e dell'indeterminismo («tutti gli orologi sono nuvole»), della creatività della mente umana e dell'«apertura» dell'universo – nel senso che «c'è del nuovo sotto il sole» e «il futuro *non* sarà come il passato»; l'interpretazione della probabilità in termini di propensioni; le argomentazioni critiche contro l'interpretazione soggettivistica della fisica quantistica; la distinzione tra Mondo 1 (il mondo degli oggetti fisici), Mondo 2 (il mondo della mente umana) e Mondo 3 (il mondo dei problemi e delle teorie scientifiche, delle opere d'arte e delle istituzioni); l'idea che il cervello non spiega la mente e quindi la critica del riduzionismo del mentale al fisico; l'inconsistenza di tutte quelle filosofie della storia (raccolte da Popper sotto il concetto di «storicismo») dove si presume di aver colto la legge o le leggi di sviluppo dell'intera storia umana – e quindi il rifiuto del fatalismo e del determinismo della storia –; la presa di posizione, nelle scienze sociali, a favore dell'individualismo metodologico (esistono solo individui, e quel che non esiste è la «società») e contro la reificazione dei concetti collettivi praticata dal collettivismo metodologico; la dimostrazione dell'insostenibilità dell'olismo, cioè della pretesa di poter conoscere il «tutto» della società; l'analisi delle conseguenze inintenzionali delle azioni umane intenzionali quale compito principale dello scienziato sociale: sono questi i nuclei teorici di fondo dell'epistemologia popperiana.

Dunque, concezione evolutiva della scienza, in cui le teorie inventate per risolvere i problemi vengono selezionate attraverso il meccanismo della prova: «un processo di natura darwiniana», dove si impara dagli errori commessi, individuati ed eliminati con la conseguente proposta di teorie migliori. Concezione evolutiva e fallibilista della scienza: nella scienza niente vi è di certo, né gli asserti universali né quelli particolari. Il vero razionalista, per Popper, sarà sempre consapevole di quanto poco sa, è una persona che non crede che egli stesso o altri siano in possesso di verità ultime e definitive, di conoscenze «essenziali», non bisognose di ulteriori spiegazioni. Il razionalista autentico «crede, piuttosto, che solo la discussione critica ci possa aiutare a discernere, nel campo delle idee, il grano dalla pula»⁷.

In altri termini, «il fallibilismo non è nient'altro che il non-sapere socratico».

È così, allora, che si comprende che

un razionalista è semplicemente una persona a cui importa più di imparare che di avere ragione, che è pronto ad imparare da altri, non semplicemente accettando l'opinione degli altri, ma piuttosto lasciando volentieri criticare le proprie idee da altri e criticando volentieri le idee altrui⁸.

Realista, indeterminista e fallibilista, Popper ha anche difeso l'idea che non esistono due o più metodi nella ricerca scientifica, per esempio un metodo per le scienze naturali e un diverso metodo per le scienze umane. Il metodo della ricerca, a suo avviso, è unico:

La mia concezione del metodo della scienza è semplicemente questa: esso sistematizza il metodo prescientifico dell'imparare dai nostri errori: lo sistematizza grazie allo strumento che si chiama discussione critica. Tutta la mia concezione del metodo scientifico si può riassumere dicendo che esso consiste di questi tre passi: 1) inciampiamo in qualche problema; 2) tentiamo di risolverlo, ad esempio proponendo qualche nuova teoria; 3) impariamo dai nostri sbagli, specialmente da quelli che ci resi presenti dalla discussione critica dei nostri tentativi di risoluzione. O, per dirla in tre parole: *problemi – teorie – critiche*. Credo che in queste tre parole, si possa riassumere tutto quanto il modo di procedere della scienza razionale⁹.

7. K. Popper, *Tutta la vita è risolvere problemi*, trad. it., Rusconi, Milano 1995, p. 149.

8. *Ivi*, p. 208.

9. K. *Problemi, scopi e responsabilità della scienza*, in *Scienza e filosofia*, Einaudi, Torino 1969, p. 146.

3. MISERIA DELLO STORICISMO E INCONSISTENZA DELL'OLISMO

Che cos'è la dialettica? è il saggio che segna il momento in cui Popper inizia a pubblicare di metodologia delle scienze storico-sociali. In base alla sua concezione del metodo scientifico, Popper asserisce, tra l'altro, che mentre da una parte contraddizione logica e contraddizione dialettica non hanno nulla da spartire (e non debbono venir confuse), dall'altra il metodo dialettico è un fraintendimento del metodo scientifico. In quest'ultimo, infatti, non si ha, come pretendono i dialettici, né una produzione necessaria della sintesi, né la conservazione necessaria, in questa, del meglio della tesi e dell'antitesi. La dialettica, dice inoltre il Popper, in quanto teoria descrittiva, o si risolve nella banalità del tautologico ovvero si qualifica come una teoria che interpreta tutto e non spiega niente, in quanto essa sfugge sistematicamente, non essendo falsificabile, alla prova dell'esperienza. La dialettica, in sostanza, pur apparendo onnipotente, in realtà non può nulla¹⁰.

Che cos'è la dialettica? è del 1937, e qualche anno più tardi Popper scrive *Miseria dello storicismo* puntando i suoi strali critici contro lo storicismo e l'olismo, difendendo l'unità del metodo scientifico nelle scienze naturali e in quelle sociali e proponendo, conseguentemente, una tecnologia sociale razionale gradualistica.

Stando agli storicisti, afferma Popper, avremmo che il compito delle scienze sociali dovrebbe essere quello di cogliere le leggi di sviluppo dell'evoluzione della storia umana, in modo che si possano prevederne gli sviluppi successivi. Ma tali profezie, a suo avviso, non hanno nulla a che fare con le predizioni della scienza. Lo storicismo è solo capace di pretenziose profezie politiche, e non si accorge:

- a) che gli sviluppi imprevisi della scienza rendono impossibile tale profetare¹¹;
- b) che la vecchia credenza che si possa afferrare la legge di sviluppo della storia umana si basa su di un clamoroso equivoco metodologico tra leggi e tendenze (in quanto una tendenza non è una legge, ma un'asserzione singolare storica spiegabile con delle leggi);
- c) che la storia umana non ha alcun senso, eccetto quello che le diamo noi;
- d) che, di conseguenza, essa, cioè la storia, non ci giustifica, ma ci giudica¹².

10. K. Popper, *Che cos'è la dialettica?*, in *Congetture e confutazioni*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1972.

11. K. Popper, *Miseria dello storicismo*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1975, pp. 13-14.

12. Vedasi K. Popper, *La società aperta e suoi nemici*, cit., ultimo capitolo.

D'altro canto, l'olismo è la concezione per cui ci sarebbe possibile cogliere intellettualmente la totalità di un oggetto, di un evento, di un gruppo o di una società, e di trasformare, parallelamente, dal punto di vista pratico, o meglio politico, simili totalità. Contro tale concezione olistica, Popper fa notare che:

- a) è un grave errore metodologico pensare che noi possiamo capire la totalità anche del più piccolo e insignificante pezzo di mondo¹³, in quanto tutte le scienze sono e non possono essere altro che prospettive selettive della realtà e sono per principio sempre falsificabili e, sempre di principio, infinite di numero;
- b) dal punto di vista pratico e operativo l'olismo si risolve per quanto concerne le proposte di tecnologia sociale¹⁴, e nel totalitarismo per quel che riguarda la pratica politica¹⁵.

4. LA SPIEGAZIONE SCIENTIFICA E LA DIVISIONE DELLE SCIENZE

Varie filosofie della storia, vari tipi di storicismo, possono offrire punti di vista interpretativi della storia (interpretazioni più o meno feconde), ma non teorie scientifiche esplicative dei fatti storici. Ma: cosa significa spiegare scientificamente un fatto, e quindi anche un fatto storico? Già nella *Logica della scoperta scientifica* Popper scriveva:

Dare una *spiegazione causale* di un evento significa dedurre un'asserzione che lo descrive, usando come premesse della deduzione una o più *leggi universali* insieme con alcune asserzioni singolari dette *condizioni iniziali*. Per esempio, possiamo dire di aver dato una spiegazione causale della rottura di un certo pezzo di filo se abbiamo trovato che il filo ha una resistenza alla trazione di $\frac{1}{2}$ kg, ed è stato caricato con un peso di 1 kg. Se analizziamo questa spiegazione causale, troveremo che consta di diverse parti costituenti. Da una parte abbiamo l'ipotesi: "Un filo si rompe tutte le volte che viene caricato con un peso che supera il peso che definisce la resistenza alla trazione di quel filo", e questa è un'asserzione che ha il carattere di una legge universale di natura. Dall'altra parte abbiamo certe asserzioni singolari (in questo caso due) che sono vere soltanto per l'evento specifico in questione: "Il carico di rottura di questo filo è di $\frac{1}{2}$ kg", e: "Il peso con cui è stato caricato questo filo è 1 kg". Abbiamo così due differenti tipi di asserzioni che sono entrambi ingredienti necessari

13. K. Popper, *Miseria dello storicismo*, cit., p. 77.

14. K. Popper, *Utopia e violenza*, in *Congetture e confutazioni*, cit., pp. 601-615; si veda anche *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, trad. it., cit., cap. IX: *Estetismo, perfettismo, utopismo*.

15. K. Popper, *Miseria dello storicismo*, cit., pp. 82 e ss.

di una spiegazione causale completa. Esse sono: 1) *asserzioni universali*: cioè ipotesi che hanno il carattere di legge di natura e 2) *asserzioni singolari*, che valgono per l'evento specifico in questione e che chiamerò "condizioni iniziali". Dalle asserzioni universali, insieme con le condizioni iniziali, *deduciamo* l'asserzione singolare: "Questo filo si romperà". Diciamo che questa asserzione è una *predizione* specifica, o singolare. Le condizioni iniziali descrivono quella che, di solito, si chiama la "causa" dell'evento in questione. (Il fatto che un filo, che ha una resistenza alla trazione di $\frac{1}{2}$ kg sia stato caricato con un peso di 1 kg è la "causa" della rottura del filo). E la predizione descrive quello che di solito viene chiamato l'"effetto"¹⁶.

In base a questa analisi, Popper in *Miseria dello storicismo* è in grado di affermare che noi

non parliamo mai di causa ed effetto in un modo assoluto, ma dobbiamo dire che un evento è causa di un altro evento – che ne è l'effetto – in relazione con qualche legge universale. Ma spessissimo queste leggi universali sono così banali (come nel nostro esempio) che le applichiamo inconsapevolmente senza sentire il bisogno di formularle in modo esplicito¹⁷.

In secondo luogo,

stando a questa analisi, si nota che non c'è molta differenza fra la spiegazione, la previsione e la sperimentazione. Si tratta di una differenza non di struttura logica, ma di enfasi; dipende da che cosa consideriamo problematico. Se consideriamo non problematica la prognosi e invece problematiche le condizioni iniziali o alcune delle leggi universali (o tutte e due) da cui poter dedurre una data «prognosi», allora diciamo che si tratta di una *spiegazione* (e la prognosi diventa allora l'*explicandum*). Se consideriamo non problematiche le leggi e le considerazioni iniziali e ce ne serviamo soltanto per dedurre la prognosi al fine di ottenere delle nuove conoscenze, diciamo che si tratta di una *previsione* (è questo il caso in cui *appliciamo* i nostri risultati scientifici). E se consideriamo problematica una delle premesse, cioè o una legge universale o una condizione iniziale, e se la prognosi può essere determinata dall'esperienza, allora diciamo di aver sottoposto la premessa problematica a prove *sperimentali*¹⁸.

16. K. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, trad. it., Einaudi, Torino 1970, pp. 44-5.

17. K. Popper, *Miseria dello storicismo*, cit., p. 113. Cfr. anche *La società aperta e i suoi nemici*, vol. II, cit., p. 345.

18. K. Popper, *Miseria dello storicismo*, cit., pp. 119-120; vedasi anche *La società aperta e i suoi nemici*, vol. II, cit., pp. 345-346.

Da questo esame della struttura che lega la spiegazione di un evento, la previsione di un fatto e la prova di una ipotesi, Popper stabilisce la sua divisione delle scienze in: a) scienze generalizzanti (quelle interessate alla prova delle teorie); b) scienze applicate o tecnologiche (quelle interessate alla prognosi o previsione o applicazione delle teorie); c) scienze storiche (quelle interessate alla spiegazione, cioè allo stabilimento delle condizioni iniziali)¹⁹. Siamo così di fronte alla fondamentale tesi popperiana dell'unità del metodo scientifico.

5. LA SPIEGAZIONE STORICA

Per quanto riguarda specificatamente le scienze storiche, Popper afferma che

la tesi dell'unità del metodo scientifico [...] può essere estesa, con certe limitazioni, anche al campo delle scienze storiche. E si può far ciò senza rinunciare alla distinzione fondamentale fra scienze teoretiche e storiche (per esempio fra la sociologia o la teoria politica, da una parte, e dall'altra la storia sociale, economica e politica) che è stata riaffermata tante volte e con tanta enfasi dai migliori storici. È la distinzione fra l'interesse per le leggi universali e l'interesse per i fatti particolari. Noi facciamo nostra l'opinione, così spesso derisa come antiquata dagli storicisti, che la storia è caratterizzata dal suo interesse per gli avvenimenti reali, singolari o specifici, piuttosto che per le leggi o le generalizzazioni²⁰.

Certo, alcuni, storici soprattutto, la cui attenzione si riversa sui fatti singoli, unici, irripetibili, sosterranno, dice Popper, che le leggi universali non interessano la storia. Ma «a ciò possiamo replicare che un evento singolare è la causa di un altro evento singolare – che ne è l'effetto – soltanto in relazione a certe leggi universali»²¹.

Tuttavia, «queste leggi possono essere così banali, talmente parte di ciò che tutti sappiamo che non abbiamo bisogno di specificarle e che raramente ce ne accorgiamo»²².

Queste leggi banali o triviali sono leggi tratte dalla psicologia sociale, dalla sociologia, come per esempio dalla sociologia del potere. Sono leggi banali quelle che lo storico usa (e soprattutto usava) e per questo esse sono,

19. K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. II, cit., pp. 346-347; *Miseria dello storicismo*, cit., pp. 127-128.

20. K. Popper, *Miseria dello storicismo*, cit., p. 127.

21. *Ivi*, p. 128.

22. *Ivi*, p. 129.

in genere, a problematiche nel contesto delle argomentazioni storiche. Così, per esempio,

se spieghiamo la prima divisione della Polonia nel 1772 osservando che essa non avrebbe potuto resistere alle forze unite della Russia, della Prussia e dell'Austria, in tal caso usiamo tacitamente qualche ovvia legge universale come questa: «Se di due eserciti che sono quasi ugualmente ben armati e guidati, uno ha una stragrande superiorità di uomini, l'altro non può mai vincere» [...]. Una legge siffatta si potrebbe chiamarla una legge della sociologia della forza militare; ma essa è troppo ovvia per sollevare un serio problema per gli studiosi di sociologia, per richiamare la loro attenzione. Ovvero, se spieghiamo la decisione di Cesare di attraversare il Rubicone con la sua ambizione ed energia, allora utilizziamo alcune generalizzazioni psicologiche assolutamente ovvie che non richiamerebbero mai l'attenzione di uno psicologo²³.

Tale atteggiamento verso le generalizzazioni non è unico né tipico delle scienze storiche. Difatti, tutte le volte che troviamo un'applicazione della scienza a un problema singolare o specifico, vediamo ripetersi una situazione analoga. Così, per esempio,

il chimico pratico che vuole analizzare un dato composto – diciamo, un pezzo di pietra – non prende quasi in considerazione le leggi universali. Invece applica, forse senza quasi pensarci, certe tecniche abituali che, da un punto di vista logico, sono prove di ipotesi *singolari* del tipo: «Questo composto contiene zolfo». Il suo è, in prevalenza, un interesse storico: la descrizione di una serie di avvenimenti specifici, o di un corpo individuale²⁴.

Vediamo, dunque, che

in una qualsiasi spiegazione causale sono necessarie tanto le leggi universali quanto gli eventi specifici, ma le leggi universali suscitano, in genere, scarso interesse fuorché nelle scienze teoretiche²⁵.

E, nelle scienze storiche, esse, secondo Popper, non solo suscitano scarso interesse (per il fatto che le scienze storiche non sono scienze teoretiche), ma sono anche così banali e scontate che Popper, puntando proprio l'attenzione

23. K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. II, cit., p. 348.

24. K. Popper, *Miseria dello storicismo*, cit., p. 129.

25. *Ibidem*.

su questa banalità e su quello che egli reputa l'effettivo lavoro dello storico, ha proposto quella che egli ha chiamato la logica della situazione.

6. LA LOGICA DELLA SITUAZIONE

Nella sua autobiografia intellettuale dal titolo *La ricerca non ha fine*, Popper, a proposito della natura della spiegazione storica, fa presente due cose:

1. una voluminosa letteratura, che a mio avviso ha poco contribuito al problema, è scaturita da una critica sbagliata delle mie idee sulla *spiegazione storica*;
2. in ogni caso, io non considero questa particolare analisi come molto importante per la spiegazione storica, e quel che io reputavo importante aveva ancora bisogno di alcuni anni per maturare. Si trattava del problema della razionalità (o del “principio di razionalità”, o del “metodo zero” o della “logica della situazione”). Ma per anni la non importante tesi – in forma male interpretata – ha stimolato, sotto il nome di «modello deduttivo», la fioritura di una voluminosa letteratura²⁶.

Le leggi di copertura delle spiegazioni storiche non paiono, dunque, interessare molto Popper. E non lo interessano per la loro banalità e il loro essere scontate.

L'aspetto molto più importante del problema, egli dice, il metodo dell'analisi situazionale, che per la prima volta inclusi nella *Miseria dello storicismo* nel 1938, e più tardi esposi un po' più ampiamente nel cap. 14 della *Società aperta*, veniva sviluppato da ciò che io avevo prima chiamato il “metodo zero”. Il punto principale era qui *di generalizzare il metodo della teoria economica (la teoria dell'utilità marginale) in modo tale da divenire applicabile alle altre scienze sociali teoretiche*. Nelle mie formulazioni successive, questo metodo consiste nel costruire un *modello di situazione*, tenendo conto in modo speciale della situazione istituzionale, in cui un agente agisce, in modo tale da spiegare la razionalità (il carattere zero) della sua azione. Simili modelli, allora, sono le ipotesi controllabili delle scienze sociali; e quei modelli che sono “singolari”, più specialmente, sono le ipotesi singolari (controllabili di principio) della storia²⁷.

Possiamo dire, scrive ancora Popper, che

26. K. Popper, *La ricerca non ha fine*, trad. it., Armando, Roma 1978, p. 117.

27. *Ivi*, pp. 117-8.

le nostre azioni sono in larghissima misura spiegabili nei termini della situazione in cui si svolgono. Naturalmente, esse non sono mai spiegabili nei termini della sola situazione; una spiegazione del modo in cui un uomo, quando attraversa una strada, schiva le macchine che si muovono in essa, può andare oltre la situazione e far riferimento ai suoi moventi, a un "istinto" di auto-conservazione, o al suo desiderio di evitare sofferenze, ecc. Ma questa parte "psicologica" della spiegazione è molto spesso banale in confronto alla particolareggiata determinazione della sua azione da parte di quella che possiamo chiamare la *logica della situazione*²⁸.

Questa logica della situazione, specifica Popper più avanti, significa che:

oltre alle condizioni iniziali che descrivono fini, interessi personali e altri fattori situazionali, come l'informazione a disposizione della persona interessata, le spiegazioni storiche tacitamente presuppongono, in via di prima approssimazione, l'ovvia legge generale che persone sane agiscono, di norma, più o meno razionalmente²⁹.

Queste sono, dunque, le argomentazioni che Popper adduce, a favore dell'analisi situazionale, in *Miseria dello storicismo* e in *La società aperta*. Tuttavia, ulteriori approfondite riflessioni sulla logica della situazione le troviamo in *La teoria del pensiero*³⁰. In questo scritto, Popper sostiene che «l'attività di comprendere è essenzialmente la stessa che quella di soluzione di qualsiasi problema»³¹.

Inciampiamo nei problemi, gettiamo congetture e poi le controlliamo. E qui è fondamentale capire «che le azioni, e perciò la storia, possono essere spiegate come soluzioni di problemi» e che l'«analisi in termini dello *schema delle congetture e confutazioni* ($P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$) può essere applicata ad essa»³². In sostanza, quando cerchiamo di comprendere o interpretare una teoria, un'azione o una proposizione, «solleviamo in effetti *un problema di comprensione* e questo finisce sempre per essere *un problema intorno a un problema*, cioè un problema a più alto livello»³³.

Lo storico, come ogni altra persona (si tratti di un ricercatore, di un politico o di un artista) si situa in una oggettiva situazione problematica da Mondo 3, in un mondo cioè di teorie, di miti, di controversie, di problemi. Ed è proprio in base a questa situazione oggettiva che egli si pone problemi

28. K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. II, cit., p. 129.

29. *Ibidem*.

30. K. Popper, *Conoscenza oggettiva*, trad. it., il Mulino, Bologna 1975, pp. 209-255.

31. *Ivi*, p. 221.

32. K. Popper, *La teoria del pensiero oggettivo*, in *Conoscenza oggettiva*, cit., pp. 223-224.

33. *Ivi*, p. 226.

di comprensione. E i problemi di comprensione sono problemi su altre situazioni problematiche. Sono metaproblemi su problemi. E la soluzione di questi metaproblemi sta in congetture (da provare) che si fanno su situazioni problematiche oggettive. E siamo, con ciò, di nuovo all'analisi situazionale.

Per analisi situazionale – scrive Popper – intendo un certo tipo di spiegazione tentativa o congetturale di qualche azione umana che si riferisce alla situazione in cui l'agente si trova. Può essere una spiegazione storica: possiamo forse voler spiegare come e perché una certa struttura di idee sia stata creata. Bisogna riconoscere che nessuna azione creativa può essere mai pienamente spiegata. Tuttavia possiamo tentare, congetturamente, di dare una ricostruzione idealizzata della *situazione problematica*, in cui l'agente si è trovato, e rendere in quella misura l'azione “comprensibile” (o “razionalmente comprensibile”), cioè, *adeguata alla situazione come egli la vedeva*. Questo metodo di analisi situazionale può essere descritto come un'applicazione del *principio di razionalità*. Sarebbe un compito per l'analisi situazionale distinguere fra la situazione come la vedeva l'agente, e la situazione quale era (ambedue, ovviamente, congettrate). Così, lo storico della scienza non solo tenta di spiegare con l'analisi situazionale la teoria proposta da uno scienziato come adeguata, ma può anche tentare di spiegare il fallimento dello scienziato³⁴.

In questo modo, vediamo che lo schema popperiano di soluzione dei problemi per congetture e confutazioni

può essere usato come una teoria esplicativa delle azioni umane, dato che possiamo interpretare un'azione come un tentativo di risolvere un problema. Così la teoria esplicativa dell'azione consisterà per lo più di una ricostruzione congetturale e del problema e del suo sfondo. Una teoria di questo tipo può essere ben controllata.

Ho tentato di rispondere – prosegue Popper – alla domanda: “Come possiamo comprendere una teoria scientifica o migliorare la nostra comprensione?”. E ho suggerito che la mia risposta, in termini di problemi e situazioni problematiche, può essere applicata ben oltre le teorie scientifiche. Possiamo, almeno in alcuni casi, applicarla a opere d'arte: possiamo congetturare quale problema fosse quello dell'artista, e possiamo riuscire ad avvalorare questa congettura con evidenze indipendenti; e quest'analisi ci può aiutare a comprendere l'opera. Una posizione in qualche modo intermedia fra il compito di interpretare una teoria scientifica e interpretare un'opera d'arte può essere assunta dal compito di restaurare un'opera d'arte danneggiata – ad esempio, di ricostruire una poesia trovata in un papiro danneggiato³⁵.

34. *Ivi*, p. 235.

35. *Ivi*, p. 236.

Da tutto ciò segue la negazione dell'esistenza di una differenza tra *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften* sulla supposta base che le prime spiegherebbero attraverso cause e le seconde intenderebbero per mezzo di procedimenti empatici³⁶. Certamente autori come Collingwood (e con lui anche W. Dray) sottolineano fortemente quel che Popper chiama «situazione problematica»; ma ciò non basta. Così, per esempio, prendendo in considerazione un editto di Teodosio, ciò che è essenziale, per capirlo, non è il riviverlo ma l'analisi situazionale. E

l'analisi della situazione da parte dello storico è la congettura storica, che in questo caso è una metateoria relativa al ragionamento dell'imperatore. Essendo ad un livello differente dal ragionamento dell'imperatore, essa non lo rivive, ma cerca di produrre una ricostruzione idealizzata e ragionata di esso, omettendo elementi inessenziali e forse sviluppandolo. Così il metaproblema centrale dello storico è questo: quali erano gli elementi decisivi nella situazione problematica dell'imperatore? Nella misura in cui lo storico riesce a risolvere questo metaproblema, egli *comprende* la situazione storica. Così ciò che egli deve fare *in quanto* storico non è rivivere esperienze passate, ma mettere in ordine argomenti oggettivi pro e contro la sua analisi situazionale congetturale³⁷.

Questo metodo, naturalmente, può avere molto successo anche in quei casi in cui qualsiasi tentativo di rivivere inevitabilmente fallisce. Nessuno storico dell'arte, per esempio, può essere un Rembrandt e pochi sono capaci addirittura di capire un grande capolavoro³⁸. In conclusione,

il compito dello storico è perciò ricostruire la situazione problematica come appariva all'agente di modo che le azioni dell'agente divengano *adeguate* alla situazione. Questo somiglia molto al metodo di Collingwood, ma elimina dalla teoria della comprensione e del metodo storico precisamente l'elemento soggettivo o da secondo mondo che per Collingwood e la maggior parte degli altri teorici della comprensione (ermeneutici) è il punto saliente³⁹.

Stando così le cose, non è più difficile comprendere la differenza che, secondo Popper, esiste tra il lavoro del teorico e quello dello storico, e al medesimo

36. *Ivi*, pp. 239-244.

37. *Ivi*, p. 244. Su questo punto vedasi anche quanto Popper ribadisce in *Logica delle scienze sociali*, in AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, a cura di H. Maus e F. Fustemberg, trad. it., Torino 1972, pp. 121-123.

38. K. Popper, *La teoria del pensiero oggettivo*, cit., p. 245.

39. *Ibidem*.

tempo la funzione delle leggi generali nell'effettivo esercizio della spiegazione storica.

7. CRITICA DELLA TEORIA CONSPIRATORIA DELLA SOCIETÀ E DIFESA DELL'AUTONOMIA DELLA SOCIOLOGIA

Le filosofie e teologie della storia ci danno interpretazioni totalizzanti delle vicende umane; ma queste interpretazioni, nonostante i loro eventuali meriti (per esempio, la fecondità nel suggerire ipotesi controllabili) e malgrado gli eventuali danni da esse prodotti (per esempio, la legittimazione di crudeltà e sofferenze), non costituiscono spiegazioni scientifiche di fatti sociali. Né offre una spiegazione di fatti sociali l'altra teoria, emotivamente accattivante, che Popper chiama la teoria conspiratoria della società. E proprio in connessione con la critica alla teoria conspiratoria della società, Popper delinea in diversi suoi scritti quello che, a suo avviso, è il compito principale delle scienze sociali teoriche, il quale compito consisterebbe nell'analisi delle conseguenze inintenzionali delle azioni umane intenzionali.

Vi è una credenza filosofica della vita molto influente, secondo cui tutte le volte che accade qualcosa di veramente negativo in questo mondo (o che non ci piace) vi deve essere qualcuno che ne sia intenzionalmente responsabile⁴⁰.

Questa è, appunto, la teoria conspiratoria della società: dietro un evento indesiderato c'è sempre qualcuno che lo ha voluto; dietro a ogni evento negativo (povertà, disoccupazione, disastri, guerre, ecc.) c'è sicuramente qualcuno che ha cospirato.

La teoria conspiratoria della società è molto comune e anche molto antica.

In Omero – dice Popper – l'invidia e l'ira degli dèi erano responsabili per la maggior parte delle terribili cose avvenute nella pianura davanti a Troia e in Troia stessa, e Poseidone fu tenuto responsabile per le disavventure di Ulisse. Nel pensiero cristiano, più tardi, il Diavolo è responsabile del male, nel marxismo volgare è il complotto di avidi capitalisti ad impedire l'avvento del socialismo e l'attuazione del paradiso in terra⁴¹.

La teoria conspiratoria della società

40. K. Popper, "Come io vedo la filosofia", trad. it., in *La Cultura*, XIV, n. 4, 1976, p. 396.

41. *Ibidem*.

si potrebbe chiamare la teoria cospiratoria del mondo. È largamente condivisa e sotto forma della ricerca di capri espiatori ha ispirato molti conflitti politici procurando molte sofferenze evitabili⁴².

Sebbene diffusa e condivisa, tale teoria è giudicata acritica (oltre che umanamente e storicamente dannosa) da Popper. Certo, congiure sono esistite, esistono ed esisteranno. Ma quello che va compreso è che non tutti gli eventi e le istituzioni sociali sono il frutto di piani intenzionali – a parte il fatto che «le cospirazioni non raggiungono quasi mai i loro scopi»⁴³.

In effetti,

solo una minoranza delle istituzioni sociali sono volutamente progettate, mentre la gran maggioranza di esse sono venute su, «cresciute» come risultato non premeditato di azioni umane⁴⁴.

Ovviamente, fatti e istituzioni sociali e tradizioni umane «non sono il lavoro né di Dio né della natura, ma i risultati di azioni e decisioni umane, ed alterabili da azioni e decisioni umane»⁴⁵ e, tuttavia,

ciò non significa che esse siano tutte coscientemente progettate e spiegabili in termini di bisogno, speranze e moventi. Al contrario, anche quelle che sorgono come risultato di azioni umane coscienti e intenzionali sono, di regola, *i sottoprodotti indiretti, inintenzionali e spesso non voluti di tali azioni*⁴⁶.

Inoltre, Popper aggiunge

che anche la maggior parte delle poche istituzioni che sono state progettate coscientemente ed hanno successo (per esempio, una Università di nuova fondazione o un sindacato) non risultano pienamente conformi al progetto: anche in questo caso a causa delle inintenzionali ripercussioni sociali risultanti dalla loro creazione intenzionale. Infatti, la loro creazione non influenza soltanto molte altre istituzioni sociali, ma anche la «natura umana»: speranze, paure e ambizioni, dapprima di coloro che sono più immediatamente coinvolti e poi spesso di tutti i membri della società⁴⁷.

42. *Ibidem*.

43. *Ivi*, pp. 396-7.

44. *Miseria dello storicismo*, cit., p. 68.

45. K. Popper, *La società aperta e suoi nemici*, vol. II, cit., p. 124.

46. *Ibidem*.

47. *Ivi*, p. 125.

La consapevolezza dell'inevitabile insorgenza delle conseguenze inintenzionali delle azioni umane intenzionali costituisce una critica decisiva della teoria cospiratoria della società, giacché esistono eventi e istituti sociali anche di fondamentale importanza la cui genesi non è affatto dovuta ai programmi (e quindi, neanche a congiure) intenzionali di singoli o di gruppi; ed esistono sviluppi di azioni intenzionali (e quindi anche di congiure) che non costituiscono affatto la realizzazione degli scopi intenzionali. E insieme alla teoria cospiratoria crolla lo psicologismo, vale a dire la dottrina secondo cui le scienze sociali dovrebbero ridursi a psicologia, cioè a una indagine delle aspirazioni, dei desideri e bisogni degli individui, a una indagine del «mondo delle intenzioni». Ma alla psicologia sfuggono proprio le conseguenze inintenzionali delle azioni intenzionali⁴⁸. E proprio l'analisi di queste conseguenze inattese costituisce «il compito fondamentale delle scienze sociali esplicative»⁴⁹. In tal modo Popper stabilisce l'autonomia della sociologia⁵⁰, il cui compito sta, appunto,

nell'analizzare le inintenzionali ripercussioni sociali delle azioni umane intenzionali, quelle ripercussioni la cui importanza è trascurata sia dalla teoria della cospirazione che dallo psicologismo⁵¹.

8. K.R. POPPER E TH. W. ADORNO: UNA POLEMICA RECENTE CON RADICI LONTANE

Nell'ottobre del 1961 ebbe luogo a Tubinga un congresso organizzato dalla Società Tedesca di Sociologia. Il tema proposto fu: la logica delle scienze sociali; e le due relazioni principali del congresso vennero affidate a Karl R. Popper e a Theodor W. Adorno⁵². Popper, tra le altre cose (quali la critica della sociologia della conoscenza, la distinzione tra valori scientifici e valori extrascientifici, la distinzione tra scienze teoriche o nomotetiche e scienze storiche o idiografiche, l'idea che «la psicologia è una scienza sociale», la concezione che la sociologia è autonoma dalla psicologia, l'idea di logica della situazione, la proposta per cui compito delle scienze sociali sarebbe

48. *Ivi*, p. 117.

49. *Ibidem*.

50. *Ivi*, p. 118; e *Previsione e profezia nelle scienze sociali*, in *Congetture e confutazioni*, cit., p. 581.

51. K. Popper, *La società aperta e suoi nemici*, vol. 2, cit., p. 127.

52. Ora in AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, trad. it. Einaudi, Torino 1972.

la costruzione di «una teoria delle conseguenze inintenzionali volute e non volute delle azioni compiute in vista di un fine», ecc.), ha ribadito che

il metodo delle scienze sociali, come anche quello delle scienze naturali, consiste nella sperimentazione di tentativi di soluzione per i loro problemi – i problemi da cui prendono le mosse. Si propongono e criticano soluzioni⁵³.

In sostanza, il metodo scientifico è unico: ed è da questo presupposto che scaturiscono le critiche all'olismo e allo storicismo. E, d'altra parte,

è interamente errato credere che lo scienziato che si occupa della natura sia più oggettivo dello scienziato che si occupa della società. Lo studioso della natura è altrettanto parziale di tutti gli altri uomini, e purtroppo è, di solito (se non è uno dei pochi che producono nuove idee), estremamente unilaterale e faziosamente prevenuto a favore delle proprie idee. Alcuni dei più eminenti fisici del nostro tempo hanno addirittura fondato scuole che oppongono una forte resistenza alle nuove idee⁵⁴.

In realtà, l'oggettività della scienza non equivale all'obiettività dello scienziato.

Ciò che si può indicare come oggettività scientifica, risiede esclusivamente nella tradizione critica, che, nonostante tutte le opposizioni, consente così spesso di criticare un dogma dominante. In altri termini, l'oggettività della scienza non è una faccenda individuale dei diversi scienziati, ma è una faccenda sociale della loro critica reciproca, dell'amichevole-ostile divisione del lavoro degli scienziati, della loro collaborazione e anche dei loro contrasti. E quindi dipende, in parte, da tutta una serie di condizioni sociali e politiche, che rendono possibile questa critica⁵⁵.

Nell'ottobre 1961 ebbe luogo a Tubinga il Congresso della Società Tedesca di Sociologia. L'oggetto del dibattito fu la logica delle scienze sociali, e fu aperto dalle relazioni di Karl Popper e Theodor Wisengrund Adorno. Nella sua relazione su *La logica delle scienze sociali* Popper sostenne l'unità del metodo scientifico⁵⁶; ribadì che l'oggettività della scienza – e quindi anche degli studi sociali – non è un affare privato dei diversi singoli scienziati⁵⁷ –

53. *Ivi* p. 107.

54. *Ivi*, p. 113.

55. *Ivi*, pp.113-114.

56. K. Popper, *La logica delle scienze sociali*, in AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, cit., pp. 107-108.

57. *Ivi*, p. 114.

ma è una faccenda sociale della loro critica reciproca, dell'amichevole-ostile divisione del lavoro degli scienziati, della loro collaborazione e anche dei loro contrasti⁵⁸.

Questo fa capire, scrive Popper, che ciò che la sociologia della conoscenza «ha trascurato, è precisamente la sociologia della conoscenza»⁵⁹.

Risolto così il problema dell'avalutatività, Popper fa ancora una volta presente che «la psicologia è una scienza sociale»⁶⁰; che per la comprensione delle azioni degli individui è adeguato il procedimento della logica della situazione⁶¹; che

la sociologia è posta continuamente di fronte al compito di spiegare conseguenze sociali involontarie e spesso indesiderate dell'agire umano; e che, in tal modo, «la sociologia è autonoma nel senso che può rendersi largamente autonoma dalla psicologia»⁶².

Rispondendo a Popper, Adorno fece immediatamente presente di intendere il concetto di logica in un senso più ampio di quanto avesse fatto Popper; di intenderlo cioè nel senso

del modo concreto di procedere della sociologia, più che non in quello delle regole generali del pensiero, della disciplina deduttiva⁶³.

La società, ad avviso di Adorno,

è contraddittoria eppure determinabile; è razionale e irrazionale insieme, è sistematica e irregolare, è cieca natura ed è mediata dalla coscienza. Di questo deve tener conto il metodo della sociologia. Altrimenti finisce, per zelo puristico contro la contraddizione, nella contraddizione più fatale: quella tra la sua struttura e la struttura del suo oggetto⁶⁴.

58. *Ibidem*.

59. *Ibidem*.

60. *Ivi*, p. 120.

61. *Ivi*, pp. 121 e ss.

62. *Ivi*, p. 120.

63. Th. W. Adorno, *Sulla logica delle scienze sociali*, in AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, cit., p. 125.

64. *Ivi*, p. 127.

In sostanza, per Adorno, il metodo non è indifferente all'oggetto. «I metodi non dipendono dall'ideale metodologico, ma dalla cosa»⁶⁵. E la cosa, per lo scienziato sociale, sarebbe la società nella sua totalità e

senza l'anticipazione di quel momento strutturale del tutto, che non si lascia quasi mai tradurre in osservazioni particolari adeguate, nessuna singola osservazione potrebbe trovare il suo giusto posto e il suo valore⁶⁶.

Adorno si dichiara d'accordo con la critica di Popper alla sociologia della conoscenza⁶⁷, anche se le rispettive motivazioni sono differenti; e se Popper equipara l'atteggiamento razionale all'atteggiamento critico, pure Adorno sta per la critica: solo che egli ha paura di affidare la critica ai fatti; per lui sono proprio i fatti, vale a dire le contraddizioni che lacerano la società, a dover essere criticate. «*I fatti non sono, nella società, la realtà ultima*»⁶⁸. Di conseguenza, «*la sociologia critica [...] è sempre e necessariamente critica della società, come ha spiegato Horkheimer nel suo lavoro sulla teoria tradizionale e critica*»⁶⁹.

La sociologia consiste, per Adorno, in critica della società, critica delle contraddizioni sociali in nome di una società giusta. La critica della società esistente in nome di una società giusta esige, per Adorno, che la vera conoscenza sia quella della totalità.

Solo per colui che può pensare una società diversa da quella esistente la società diventa problema (secondo l'espressione di Popper); solo attraverso ciò che essa non è, essa si rivelerà per quello che è: che è ciò che dovrebbe interessare una sociologia le cui finalità non si limitano all'amministrazione pubblica e privata (come di fatto accade per la maggior parte dei suoi problemi)⁷⁰.

In realtà, «la rinuncia della sociologia ad una teoria della società ha carattere di rassegnazione; non si osa più pensare il tutto perché si deve disperare di trasformarlo»⁷¹.

Adorno contesta con decisione una prospettiva del genere. La sociologia, a suo modo di vedere, non può e non deve ridursi a una «administrative research»⁷², anche perché «rispetto al postulato della comprensione dell'es-

65. *Ivi*, p. 150.

66. *Ivi*, p. 127.

67. *Ivi*, p. 137.

68. *Ivi*, p. 132.

69. *Ivi*, p. 135.

70. *Ivi*, pp. 141-142.

71. *Ivi*, p. 142.

72. *Ivi*, p. 135.

senza della società moderna, i contributi empirici sono come gocce d'acqua su un ferro rovente»⁷³.

I risultati che la sociologia empirica può offrire sono unicamente indagini oggettive su opinioni soggettive: si interessano – su richiesta del mercato – di che cosa pensa la gente, senza porsi la più interessante domanda sul perché la gente pensa in un certo modo. È in questo modo che, nel pantano di ricerche su oggetti scelti arbitrariamente, vengono occultati o, comunque, trascurati gli oggettivi problemi che premono dietro la parete. Per concludere, scrive Adorno:

Nucleo della critica al positivismo è la considerazione che esso si preclude l'esperienza della totalità ciecamente dominante come pure l'impulso e l'aspirazione che le cose possano infine cambiare, e si accontenta delle macerie svuotate di ogni senso, che sono rimaste dopo la liquidazione dell'idealismo, senza cercare di interpretare la liquidazione e ciò che è stato liquidato, e portarli alla loro verità⁷⁴.

Potremmo sintetizzare la posizione di Adorno nei seguenti termini: totalità come dialettica; e dialettica come teoria descrittiva delle contraddizioni «oggettive», reali, della società. Totalità come coscienza della scienza, affinché questa non si riduca a ragione strumentale. Totalità come consapevolezza degli infiniti aspetti della società, e quindi totalità come idea regolativi. Totalità come categoria critica. Totalità come comando contro divieti imposti alla fantasia da una metodologia «piattamente positivista». Totalità come teoria delle strutture economiche della società, strutture reali, concrete, che il mentalismo sociologico della ricerca commissionata da interessati volutamente dimentica⁷⁵.

E qua giunti, davanti ai resoconti delle due relazioni, diventa difficile credere a quanto Adorno aveva affermato all'inizio della sua relazione, allorché aveva posto l'accento sui punti di accordo tra se stesso e Popper. La verità, per dirla con Dahrendorf, è che dietro a «formulazioni comuni» si celano profonde differenze nella sostanza⁷⁶. Il dibattito sulla logica delle scienze sociali proseguì al di fuori del Congresso di Tubinga con un contributo di J. Habermas dal titolo *Epistemologia analitica e dialettica*, pubblicato nel 1963,

73. Th.W. Adorno, *Sociologia e ricerca empirica*, in AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, cit., p. 85.

74. Th. W. Adorno, *Introduzione* ad AA. VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, cit., p. 24.

75. Cfr. D. Antiseri, *Introduzione* a H. Albert, *Difesa del razionalismo critico*, trad. it., Armando, Roma 1975, p. 35.

76. R. Dahrendorf, *Note sulla discussione di K.R. Popper e Th. W. Adorno*, in AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, cit., p. 146.

a cui nel 1964 replica H. Albert con lo scritto *Il mito della ragione totale*. Ma sempre nel 1964, lo stesso Habermas risponde ad Albert attraverso il suo saggio *Contro il razionalismo dimezzato dei positivisti*. Albert, a questo punto, non si lascia sfuggire l'occasione e l'anno successivo, cioè nel 1965, risponde a Habermas nelle pagine intitolate *Alle spalle del positivismo?*. Tutti questi saggi – oltre a delle *Note sulla discussione delle relazioni di K.R. Popper e Th.W. Adorno*, stese da R. Dahrendorf, e a uno scritto di H. Pilot sulla *Filosofia della storia di Habermas* – vennero raccolti nel 1969 nel volume *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*) al quale fu premessa una lunga *Introduzione* di Adorno e che, invece, si chiuse con una *Breve nota conclusiva a proposito di una lunga e sorprendente introduzione*. Questa breve nota fu stilata dal popperiano H. Albert. Altri più ponderosi e importanti lavori in cui Hans Albert, in sostanziale accordo con il razionalismo critico di Popper, ha trattato tematiche di metodologia delle scienze sociali sono: *Per un razionalismo critico*; *Difesa del razionalismo critico* e *Kritik der reinen Hermeneutik*. Da parte sua, Popper tornerà successivamente a criticare sia Adorno che Habermas:

Adorno e Habermas sono tutto fuorché chiari nella loro critica della mia posizione. Per dirla in breve: credono che la mia teoria della conoscenza, poiché essa sarebbe (come loro credono) positivistica, mi costringa a difendere lo *status quo* sociale. Oppure: il mio (presunto) positivismo gnoseologico mi impone un positivismo morale-giuridico. (Questa era la mia critica a Hegel). Hanno dimenticato che io sono sì un liberale (non rivoluzionario), ma che la mia teoria della conoscenza è una *teoria della crescita della conoscenza mediante la rivoluzione intellettuale e scientifica*. Adorno e Habermas non sanno cosa criticano; e non sanno che la loro tesi del legame analiticamente indissolubile di valori e fatti è un positivismo morale-giuridico che deriva da Hegel. [...] *Riassunto del tutto*: sebbene io lavori quasi sempre su problemi scientifici rigorosamente determinati, attraverso tutti i miei lavori passa un filo conduttore: *a favore di argomentazioni critiche – contro le parole vuote e contro l'immodestia intellettuale e l'arroganza – contro il tradimento degli intellettuali*, come Julien Benda l'ha definito [...]. Sono convinto (vedi *La società aperta*) che noi – gli intellettuali – siamo colpevoli di quasi tutte le miserie, perché combattiamo troppo poco per l'onestà intellettuale. (Alla fine avrà la vittoria il più rigido antiintellettualismo)⁷⁷.

77. H.G. Gadamer, *Autopresentazione filosofica e polemica contro i dialettici*, in C. Grossner (a cura di), *Filosofi tedeschi contemporanei*, trad. it. di F. Volpi, Città Nuova, Roma 1980, pp. 354-355.

Quell'anti-intellettualismo di cui danno prova – ad avviso di Popper – figure come Adorno o Habermas, i quali, insieme a tanti altri sociologi e filosofi si adoperano a esprimere cose banali «in modo complicato e difficile», e considerano questo come «loro compito legittimo»⁷⁸. D'accordo con Raymond Aron, Popper considera i testi della Scuola di Francoforte «l'oppio degli intellettuali»⁷⁹.

9. PLATONE: UN GRANDE NEMICO DELLA SOCIETÀ APERTA

Il primo volume de *La società aperta e i suoi nemici* Popper lo dedica a Platone. Da grande uomo, dice Popper, Platone commise anche grandi errori. E il grande errore di Platone fu quello di aver teorizzato la società chiusa. «Platone – ha scritto Gilbert Ryle, recensendo il libro di Popper – fu il Giuda di Socrate e la *Repubblica* fu per lui non soltanto *Il Capitale*, ma anche il suo *Mein Kampf*»⁸⁰. Platone, nell'interpretazione di Popper, è il corifeo della reazione contro la società aperta della democrazia ateniese; è il teorico di uno Stato ideale che dovrebbe significare l'arresto di qualsiasi mutamento socio-politico; è il teorico dello Stato pietrificato strutturato su di una rigida divisione delle classi e sull'esclusivo dominio dei filosofi-re, i quali, educati istituzionalmente dallo Stato, tutelano lo Stato stesso dalla decadenza, nel senso che impediscono i movimenti politici, dal momento che il movimento politico, per Platone, non può non portare, in base alla legge dello sviluppo storico – che, per Platone, è legge di decadenza –, che alla caduta e alla degenerazione. Lo Stato di Platone è lo Stato pietrificato, lo Stato rigidamente diviso in classi; è lo Stato il cui destino si identifica con quello della classe dominante; è lo Stato del privilegio, della censura, del razzismo e del terrore.

Popper non dubita minimamente che il programma politico di Platone sia un programma tribale e totalitario: tribalismo, totalitarismo e utopismo legati alla sua fede storicistica in una legge di decadenza.

C'è, per Platone, un gruppo che deve comandare, perché fatto di uomini (i filosofi-re) che sanno cosa è la verità e cosa è la giustizia, e che, pertanto, sono legittimati a ricondurre gli altri sul «retto sentiero». E il retto sentiero, per Platone, non è – come sarà invece per Hegel e per Marx – la via del futuro: è piuttosto la via che riporta al passato, agli archetipi, alle Idee. Quindi

78. *Ivi*, pp. 357-8.

79. K. Popper, *La Scuola di Francoforte* [1974], in *Appendice a Ragione o rivoluzione?*, rist. in *Il mito della cornice*, trad. it. di P. Palmiello, il Mulino, Bologna 1995, p. 112.

80. G. Ryle, "Recensione a: K.R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*", in *Mind*, 1948, p. 169.

bisogna bloccare il mutamento. E questo, in politica, significa la «società chiusa». Tra la libertà e la sicurezza, Platone sceglie la sicurezza. Proprio per questo la lezione che noi dovremmo apprendere da Platone è proprio l'opposto di quanto egli vorrebbe insegnarci:

Se vogliamo restare umani [...] allora c'è una sola strada da percorrere: la via che porta alla società aperta. Noi – afferma Popper – dobbiamo procedere verso l'ignoto, l'incertezza e l'insicurezza, usando quel po' di ragione che abbiamo per realizzare nella migliore maniera possibile entrambi questi fini: la sicurezza, la libertà⁸¹.

Più in particolare: il cambiamento è male, l'immobilità è divina. Dunque: bloccare ogni cambiamento politico, tentando di ritornare allo Stato originario degli avi, al patriarcato tribale, al naturale governo dei pochi sapienti sui molti ignoranti. Di seguito, quelli che, ad avviso di Popper, sono i principali elementi del programma politico di Platone:

A. La rigida divisione delle classi; cioè la classe dirigente formata dai pastori e dai cani da guardia dev'essere nettamente separata dall'armento umano.

B. L'identificazione della sorte dello Stato con quella della sua classe dirigente; l'interesse esclusivo per questa classe e per la sua unità; e, in funzione di questa unità, le rigide norme per allevare ed educare questa classe e il rigido controllo e la collettivizzazione degli interessi dei suoi membri⁸².

Da questi tratti principali se ne possono dedurre altri, come i seguenti:

C. La classe dirigente ha il monopolio di certe cose, come l'addestramento e le virtù militari e il diritto di portare armi e di ricevere un'educazione completa, ma è esclusa da qualsiasi partecipazione alle attività economiche e, in particolare, dal guadagno del denaro.

D. Ci deve essere una censura di tutte le attività intellettuali della classe dirigente e una continua propaganda diretta a modellarne e a unificarne le menti. Ogni innovazione nell'educazione, nella legislazione e nella religione deve essere evitata o soppressa.

E. Lo stato deve essere autosufficiente. Esso deve tendere all'autarchia economica, perché altrimenti i reggitori o verrebbero a dipendere dai commercianti o dovrebbero essi stessi diventare commercianti. La prima di queste alternative minerebbe il loro potere, la seconda la loro unità e stabilità dello Stato⁸³.

81. K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 279.

82. *Ivi*, pp. 117-8.

83. *Ivi*, p. 118.

Questo programma, sentenzia Popper, è un programma politico totalitario, un programma che, «lungi dall'essere moralmente superiore al totalitarismo, è fondamentalmente identico ad esso»⁸⁴. La proposta di Platone è, ad avviso di Popper, semplicemente «anti-umanitaria»⁸⁵. Basti pensare all'idea che Platone ha della «giustizia». Che cosa intendeva Platone con «giustizia»? L'idea di «giustizia» in Platone è un'idea che riguarda lo Stato. Lo Stato è giusto se è sano e forte, unito e stabile (a supporto della propria analisi Popper adduce alcuni passi della *Repubblica*, 433 a, 434 a/b, 434 c/d). Contrario agli ideali egualitari, in campo politico, Platone vede nell'individuo il Sommo Male. «Mai un uomo dimostrò una più radicale ostilità nei confronti dell'individuo» di quanto fece Platone: per lui, lo Stato, il collettivo, è tutto; l'individuo è niente; l'individualismo il male supremo⁸⁶. E pensare, constata amaramente Popper, che un simile atteggiamento chiaramente antiumanitario e anticristiano, è stato generalmente idealizzato. «È stato interpretato come umano, come disinteressato, come altruistico e come cristiano»⁸⁷.

Platone identifica individualismo con egoismo⁸⁸. Per lui il criterio della moralità è l'interesse dello Stato. Questa è, appunto, la teoria collettivistica, tribale e totalitaria dello Stato: buono è ciò che è nell'interesse del mio gruppo o della mia tribù o del mio Stato⁸⁹. Questa teoria è fatta propria da Platone. «Io [...] darò le leggi, posponendo, come è giusto, l'interesse dei singoli e collocandolo fra cose di secondaria importanza»⁹⁰.

Platone, conclude Popper, si preoccupa soltanto del tutto collettivo in quanto tale, e la giustizia, per lui, non è altro che «la sanità, l'unità e la stabilità del corpo collettivo»⁹¹. Talché, il compito della selezione dei futuri leader è essenziale. Chi deve governare? A tale interrogativo Platone risponde che devono governare i migliori; e questi debbono venir formati e selezionati istituzionalmente, e qui Popper aggiunge che con la sua soluzione del problema della leadership Platone «ha totalmente corrotto e confuso la teoria e la pratica dell'educazione [...]». Per Socrate il saggio è colui che sa di non sapere; e filosofo è, per Socrate, un amante della verità⁹². Platone – ad avviso di Popper – introduce un totale cambiamento di siffatta prospettiva socratica:

84. *Ivi*, p. 119.

85. *Ivi*, p. 120.

86. A sostegno di questa sua interpretazione Popper richiama *Leggi*, 739 c/e ss.; e *Leggi* 942 a/d.

87. K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, 1, cit., p. 137.

88. *Ivi*, pp. 132 e ss.

89. *Ibidem*.

90. *Leggi*, 923 b.

91. *Ivi*, p. 139.

92. *Ivi*, pp. 164-170.

Il suo amante della verità non è più il modesto ricercatore ma l'orgoglioso possessore della verità. Da esperto dialettico, egli è capace di intuizione intellettuale, cioè di vedere (e di comunicare con) le eterne, celesti Forme o Idee. Posto in alto, al di sopra di tutti gli uomini comuni, egli è «come un dio, se non... divino» (*Repubblica*, 540 c), sia nella sua sapienza che nel suo potere. Il filosofo ideale di Platone è prosimo sia all'onniscienza che all'onnipotenza. Egli è il Filosofo-Re. È impossibile, io credo, concepire un contrasto più radicale di quello esistente fra l'ideale socratico e l'ideale platonico del filosofo. È il contrasto tra due mondi: il mondo di un modesto, ragionevole individualista e quello di un totalitario semidio⁹³.

10. HEGEL: IL FILOSOFO DI FEDERICO GUGLIELMO

Il secondo volume de *La società aperta e i suoi nemici* si apre con la trattazione delle radici aristoteliche del pensiero di Hegel. La verità – secondo Popper – è che Aristotele con la sua pretesa di venir in possesso della conoscenza delle essenze delle cose, chiedeva troppo. E il risultato fu che

l'essenzialismo non solo incoraggiò le dispute verbali, ma portò anche alla disillusione nei confronti dell'argomentazione, cioè della ragione. Scolasticismo, misticismo e sfiducia nella ragione: ecco gli inevitabili risultati dell'essenzialismo di Platone ed Aristotele. E l'aperta rivolta di Platone contro la libertà diventa, con Aristotele, una rivolta segreta contro la ragione⁹⁴.

Hegel, «la fonte di tutto lo storicismo contemporaneo» fu un seguace diretto di Eraclito, Platone e Aristotele. E il suo successo segnò l'avvio dell'era della disonestà intellettuale e della irresponsabilità morale: «L'inizio di una nuova era dominata dalla magia di parole altisonanti e dalla potenza del gergo»⁹⁵. Ed è poco probabile che Hegel sarebbe mai diventato la figura di maggior spicco e più influente della filosofia tedesca senza l'interessato appoggio delle autorità dello Stato prussiano: «Egli divenne [...] il primo filosofo ufficiale del prussianesimo, designato a questa carica nel periodo della "restaurazione" feudale dopo le guerre napoleoniche»⁹⁶.

Diversamente da Platone, Hegel non sostiene che lo sviluppo del mondo sia guidato da una legge di decadenza. Come Speusippo ed Aristotele,

93. *Ivi*, p. 169.

94. K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 2, cit., p. 31.

95. *Ivi*, p. 37.

96. *Ivi*, p. 39.

Hegel è dell'avviso che la tendenza generale della storia del mondo è il progresso. Il divenire del mondo non è decadenza: «Lo storicismo di Hegel è ottimistico»⁹⁷. E non poteva essere diversamente: l'ineluttabile sviluppo dialettico (tesi-antitesi-sintesi) aveva portato sulla scena della storia lo Stato prussiano. Come Eraclito, Hegel crede che la guerra sia giusta e scrive che «la storia del mondo è il tribunale del mondo». Oltre la dottrina della dialettica, l'altro pilastro dell'hegelismo è la filosofia dell'identità, la quale, a sua volta, è «una applicazione della dialettica»⁹⁸. La filosofia dell'identità consente a Hegel di sostenere «che tutto ciò che è razionale dev'essere reale e che tutto ciò che è reale dev'essere razionale e che lo sviluppo della realtà è lo stesso che quello della ragione»⁹⁹. Ciò vuol dire che «tutto ciò che ora è reale o effettuale esiste per necessità e dev'essere razionale e buono»¹⁰⁰.

Ma reale è la monarchia assoluta di Federico Guglielmo, e dunque essa non può non essere razionale e buona. Appare così in tutta evidenza che la filosofia dell'identità serve a giustificare l'ordine costituito.

Il suo risultato fondamentale è un *positivismo etico e giuridico*, la dottrina che ciò che è, è bene, dal momento che non ci sono altri standard all'infuori di quelli esistenti; è la dottrina che la forza è diritto¹⁰¹.

All'interno di questa cornice – pervertendo i significati di concetti come libertà di pensiero, costituzione politica, uguaglianza ecc. – Hegel trasforma la filosofia nella «più servile ancella» del potere¹⁰². Ed è in base a questa filosofia che «alla coscienza deve sostituirsi la cieca obbedienza e una romantica etica eraclitea della fama e del fato e alla fraternità dell'uomo un *nazionalismo totalitario*»¹⁰³.

E – soggiunge Popper – quasi tutte le idee più importanti del totalitarismo moderno sono direttamente ereditate da Hegel. Come ha scritto Arthur Zimmern, fu proprio Hegel a raccogliere e conservare tutte quelle idee che costituiscono «l'arsenale d'armi dei movimenti autoritari»¹⁰⁴. Ed ecco una lista di queste idee:

97. *Ivi*, p. 47.

98. *Ivi*, p. 51.

99. *Ivi*, p. 52.

100. *Ibidem*.

101. *Ibidem*.

102. *Ivi*, p. 58.

103. *Ivi*, p. 61.

104. A. Zimmern, *Modern Political Doctrines*, Oxford University Press, London-New York 1939, p. xviii.

1. Nazionalismo, nella forma dell'idea storicistica che lo Stato è una incarnazione dello Spirito (ovvero, ora, del Sangue) della nazione (o razza) che crea lo Stato; una nazione eletta (ora, la razza eletta) è destinata al dominio del mondo.
2. Lo Stato come nemico naturale di tutti gli altri Stati deve affermare la sua esistenza in guerra.
3. Lo Stato è esente da qualsiasi genere di obbligazione morale; la storia, cioè il successo storico, è il solo giudice; l'utilità collettiva è il solo principio di condotta personale; la menzogna propagandistica e la distorsione della realtà sono permesse.
4. L'idea "etica" della guerra (totale e collettivistica), particolarmente delle nazioni giovani contro le vecchie; guerra, fato e fama come i più desiderabili beni.
5. Il ruolo creativo del Grand'Uomo, la personalità di rilevanza storica mondiale, l'uomo di profonda conoscenza e di grande passione [...].
6. L'ideale della vita eroica («vivere pericolosamente») e dell'"uomo eroico" in contrapposizione al piccolo borghese e alla sua vita di piatta mediocrità¹⁰⁵.

Siffatta lista di «tesori spirituali» – commenta sarcasticamente Popper – non è né sistematica né completa. Si tratta di idee raccolte e rese pronte per l'uso da Hegel, dai suoi seguaci e da una intelligenza che per tre generazioni si è alimentata con questo «degradante nutrimento spirituale»¹⁰⁶. In conclusione, Popper afferma che «la farsa hegeliana è durata anche troppo»¹⁰⁷; e lamenta che troppi filosofi hanno trascurato gli ammonimenti, «tante volte ripetuti», di Schopenhauer, circa la «perniciosa influenza» di Hegel,

li hanno trascurati non tanto a loro rischio e pericolo (ad essi non è poi andata male), quanto piuttosto a rischio e pericolo di coloro ai quali loro hanno insegnato; a rischio e pericolo del genere umano¹⁰⁸.

11. PERCHÉ NON REGGE IL MATERIALISMO STORICO

Il marxismo – scrive Popper – è stata «la più pura, la più elaborata e la più pericolosa forma di storicismo». In ogni caso, però, «non si possono avere dubbi sulla carica umanitaria del marxismo»¹⁰⁹.

105. K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, II, cit., pp. 75-76; e cfr. anche pp. 76-92.

106. *Ivi*, p. 76.

107. *Ivi*, p. 93.

108. *Ivi*, pp. 93-4.

109. *Ivi*, p. 97.

Marx, ad avviso di Popper, fece un onesto tentativo di applicare i metodi razionali ai più pressanti problemi sociali. Le sue dottrine fondamentali sono sbagliate; eppure «egli ci ha aperto gli occhi e ce li ha resi più acuti in molti modi. Un ritorno alla scienza sociale pre-marxiana è inconcepibile»¹¹⁰.

Popper è, inoltre, pronto a riconoscere la sincerità di Marx:

La sua apertura di mente, il suo senso dei fatti, il suo disprezzo per la verbosità, e specialmente la verbosità moraleggiante, hanno fatto di lui uno dei più importanti combattenti, a livello mondiale, contro l'ipocrisia e il fariseismo. Egli provava un bruciante desiderio di andare in aiuto degli oppressi ed era pienamente conscio della necessità di cimentarsi nei fatti e non solo a parole [...]. L'interesse di Marx per la scienza sociale e per la filosofia sociale fu fondamentalmente un interesse pratico. Egli vedeva nella conoscenza un mezzo per promuovere il progresso dell'uomo¹¹¹.

Ora, però, nonostante i suoi meriti, Marx – afferma Popper – fu un falso profeta, «responsabile della rovinosa influenza del metodo di pensare storicista tra i ranghi di quanti vogliono far avanzare la causa della società aperta»¹¹².

Il marxismo, in effetti, è storicismo: «Una teoria che si propone di predire il futuro corso degli sviluppi economici e politici e specialmente delle rivoluzioni»¹¹³.

Ne *Il Capitale* Marx dice che, anche quando una società è riuscita a intravedere la legge di natura del proprio movimento, essa «non può né saltare né eliminare per decreto le fasi naturali dello svolgimento. Ma può abbreviare e attenuare le doglie del parto»¹¹⁴.

E ancora: «Fine ultimo al quale mira quest'opera [*Il Capitale*] è di svelare la legge economica del movimento della società moderna»¹¹⁵. Leggi ineluttabili guidano, secondo Marx, la storia degli uomini. Opinione, questa, che Popper giudica profondamente errata, giacché, tra l'altro, ignora la fondamentale distinzione tra predizione scientifica (sempre condizionale) e profezia storica generale (incondizionata)¹¹⁶.

D'altra parte, prendendo in considerazione la teoria marxiana del materialismo storico – cioè la concezione secondo cui «non è la coscienza

110. *Ivi*, p. 98.

111. *Ibidem*.

112. *Ibidem*.

113. *Ivi*, p. 99.

114. K. Marx, *Il Capitale*, vol. I, trad. it., Editori Riuniti, Roma 1964, p. 33.

115. *Ibidem*

116. K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, II, cit., p. 103; cfr. anche *Previsione e profezia nelle scienze sociali*, in *Congetture e confutazioni*, cit., pp. 571-588.

degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza»¹¹⁷ –, Popper afferma che «questa idea è perfettamente valida, almeno finché prendiamo il termine “fondamentale” nel suo senso vago abituale, senza insistere troppo su di esso»¹¹⁸. In altri termini, gli studi sociali possono avvantaggiarsi se i ricercatori terranno d'occhio le condizioni economiche di eventi e istituzioni, guidati dalla convinzione che «c'è una interazione fra le condizioni economiche e le idee e non semplicemente una dipendenza unilaterale delle ultime dalle prime»¹¹⁹.

Ecco, in breve, la posizione di Popper nei confronti del materialismo storico:

Anche se la generale importanza dell'economicismo di Marx può difficilmente essere sopravvalutata, può facilmente essere sopravvalutata l'importanza delle condizioni economiche nei casi particolari¹²⁰.

E, ironia della sorte, la storia dello stesso marxismo – annota Popper – fornisce esempi che smentiscono l'economicismo di Marx. L'idea di Marx, «proletari di tutti i Paesi, unitevi!», «ha avuto una influenza decisiva sulle condizioni economiche»¹²¹. E, analogamente, l'idea di Lenin, «il socialismo è la dittatura del proletariato, con l'aggiunta della più vasta introduzione del più moderno macchinario elettrico», fu una idea nuova, «che divenne la base di uno sviluppo che cambiò l'intero background economico e materiale di un sesto del mondo»¹²².

Una conseguenza del materialismo storico è la teoria marxiana dello Stato e cioè dell'impotenza di ogni politica. Il sistema legale o giuridico-politico, vale a dire il sistema delle istituzioni legali imposto dallo Stato, va considerato – secondo Marx – come una delle sovrastrutture che si ergono sulle effettive forze produttive del sistema economico. In poche parole: per Marx la politica è impotente; la politica, con le sue istituzioni e le sue leggi, non può mai modificare in maniera decisiva la realtà economica. Eppure – fa presente Popper –

117. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, trad. it., Editori Riuniti, Roma 1971, p. 5.

118. K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, II, cit., p. 126.

119. *Ivi*, p. 127.

120. *Ibidem*.

121. *Ivi*, p. 128.

122. *Ibidem*.

considerando che pochi movimenti hanno contribuito quanto il marxismo a stimolare l'interesse per l'azione politica, la teoria della fondamentale impotenza della politica appare piuttosto paradossale¹²³.

Marx, in un periodo in cui l'economia mostrava un potere quasi irresistibile sulla politica, scoprì l'importanza del potere economico ed è comprensibile – annota Popper – che ne abbia esagerato la portata¹²⁴, opponendo la libertà materiale alla libertà formale e sostenendo che lo Stato rappresentativo moderno «non è che un comitato che amministra gli affari comuni di tutta la classe borghese»¹²⁵. Ora, però, afferma Popper, il capitalismo sfrenato ha ceduto ovunque il passo all'interventismo economico; la politica non è affatto impotente; la fede storicistica in uno sconvolgimento totale, quale esito di inesorabili leggi di sviluppo, non è una prospettiva cui ci si debba necessariamente rassegnare, anzi, essa è inconsistente teoricamente e va osteggiata nella pratica: vanno proposte misure «per combattere i mali concreti, piuttosto che per realizzare qualche bene ideale»¹²⁶. L'intervento dello Stato va, in ogni caso, limitato a quanto è necessario per la protezione della libertà. In breve: «Non abbiamo bisogno di olismo: abbiamo invece bisogno di ingegneria sociale gradualistica»¹²⁷.

12. MARX: FALSO PROFETA

Inconsistente lo storicismo economico, infondato risulta, per Popper, il materialismo dialettico, un armamentario concettuale utilizzato da Marx nell'analisi e nella previsione dei mutamenti della società, e più in particolare in funzione della profezia storica circa l'ineluttabile avvento della società senza classi. Le analisi sociologiche ed economiche lasciateci da Marx, nonostante la loro unilateralità, «appaiono eccellenti nella misura in cui si limitano ad essere descrittive»¹²⁸; tuttavia, l'ingegnoso tentativo di Marx teso a ottenere conclusioni dall'osservazione delle tendenze economiche dell'epoca è fallito.

123. *Ivi*, p. 141.

124. *Ivi*, p. 149.

125. K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 62.

126. K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, II, cit., p. 153.

127. *Ivi*, p. 157.

128. *Ivi*, p. 225.

La ragione del suo fallimento come profeta – commenta Popper – va esclusivamente ricercata nella povertà dello storicismo in quanto tale, nel semplice fatto che, anche se constatiamo oggi il manifestarsi di una certa tendenza o direzione storica, non possiamo sapere quale aspetto essa potrà assumere domani¹²⁹.

Marx cadde nel deleterio errore di scambiare una tendenza per una legge della storia. Egli ebbe successo nell'analisi delle istituzioni, ma non fu di certo il suo metodo storicistico a portarlo al successo, anzi è vero il contrario: «Nessuna delle sue più ambiziose e vaste profezie rientra nell'ambito dell'analisi istituzionale»¹³⁰.

E, in ogni caso, nelle menti dei seguaci di Marx è rimasto predominante l'elemento profetico del credo di Marx; e ciò li ha indotti a bandire la forza del giudizio spassionato e ad accantonare la convinzione che con l'uso della ragione sia possibile cambiare e migliorare il mondo.

Tutto quel che è rimasto dell'insegnamento di Marx – asserisce amaramente Popper – fu la filosofia oracolare di Hegel che, nei suoi travestimenti marxisti, minaccia di paralizzare la lotta per la società aperta¹³¹.

Il marxismo, diversamente dalla psicanalisi, nacque come scienza ed è finito come metafisica crudele.

Il marxismo è morto di marxismo. O, per essere più esatti: il potere marxista è morto a causa dell'infertilità della teoria marxista. La teoria marxista, l'ideologia marxista, forse era una teoria ingegnosa; ma essa andava contro i fatti della storia e della vita sociale: si trattava di una teoria totalmente errata e del tutto presuntuosa. E i suoi tanti sbagli, i suoi numerosi errori teorici vennero coperti da una quantità enorme di menzogne, piccole e anche grandi menzogne. La menzogna, supportata dalla violenza e dall'esercizio brutale del potere, venne ben presto accettata come normale regola intellettuale dalla classe comunista che dominava la Russia con poteri dittatoriali e dagli altri dirigenti che, fuori della Russia, aspiravano anch'essi a diventare dittatori¹³².

Di fronte all'alternativa «dobbiamo essere i creatori del nostro destino o dobbiamo accontentarci di esserne i profeti», Popper non dubita che Marx – con

129. *Ibidem*.

130. *Ivi*, p. 230.

131. *Ivi*, p. 231.

132. K. Popper, *Pensieri sul collasso del comunismo: un tentativo di capire il passato e di costruire il futuro* (1982), in *Tutta la vita è risolvere problemi*, cit., p. 275.

la sua passione per la libertà e la giustizia – avrebbe deciso di essere un creatore, e non semplicemente un profeta¹³³. Sennonché alla forte tendenza «attivistica», in Marx si contrappone il suo storicismo: e fu esattamente lo storicismo a trasformarlo in profeta. Marx, difatti,

giunse alla conclusione che, almeno sotto il capitalismo, dobbiamo soggiacere a “leggi inesorabili” e tutto quel che possiamo fare si riduce ad “abbreviare e attenuare le doglie del parto” delle “fasi naturali dello svolgimento”¹³⁴.

Indubbiamente, c'è un divario tra l'attivismo di Marx e il suo storicismo. E Popper sostiene che questo divario venne, in buona sostanza, colmato in Marx ed Engels dalla teoria morale storicistica:

La storia ha le sue leggi; e in base a queste leggi un mondo ingiusto verrà cancellato da una rivoluzione incombente e ineluttabile; dunque il compito del socialista è quello di contribuire attivamente ad abbreviare e ad alleviare le doglie¹³⁵.

Una posizione del genere ci riporta al positivismo morale di Hegel: ciò che è reale, ciò che esiste, è razionale, è buono, e quindi la forza è diritto. La teoria morale storicistica è, appunto, un'altra forma del positivismo morale. Essa, infatti, asserisce che la forza futura è il diritto. La resa ai fatti è completa. Siffatta teoria morale storicistica di Marx è, ad avviso di Popper, «soltanto il risultato della sua concezione del metodo della scienza sociale, del suo *determinismo sociologico* [...]»¹³⁶, del suo sociologismo, o se vogliamo del suo istorismo: sociologismo e istorismo tramite cui si sostiene la determinazione delle nostre opinioni da parte della società o della storia. Qui, però, sebbene sia vero che l'uomo, i suoi fini, i suoi ideali e le sue idee, siano in un certo senso un prodotto della società, è tuttavia anche vero che

la società è un prodotto dell'uomo e dei suoi fini e che tale può diventare in misura sempre maggiore¹³⁷, ed è anche assolutamente certo che l'ambiente dell'uomo è in misura crescente un prodotto dell'uomo stesso e dei suoi fini [...] ¹³⁸.

133. *Ivi*, p. 238.

134. *Ibidem*.

135. *Ivi* 238-241.

136. *Ivi*, p. 245.

137. *Ivi*, p. 246.

138. *Ibidem*.

Il determinismo sociologico di Marx è, dunque, un chiaro errore. Ed è il suo radicalismo morale – e non il suo determinismo sociologico e il suo positivismo morale – che spiega il grande influsso di Marx.

Questo radicalismo morale – scrive Popper – è ancora vivo. Ed è nostro compito mantenerlo vivo e salvarlo dal sentiero su cui si muove, invece, il suo radicalismo politico. Il marxismo “scientifico” è morto. Ma il suo senso di responsabilità sociale e il suo amore alla libertà debbono seguitare a vivere¹³⁹.

13. “SOCIETÀ APERTA” E “SOCIETÀ CHIUSA”

Platone, Hegel e Marx: tre nemici della società aperta, di quella società che è aperta a più visioni del mondo filosofiche e religiose, a più valori, a differenti soluzioni dei problemi concreti, alla maggior quantità di critica. La società aperta è chiusa solo agli intolleranti. Ed è aperta dalla consapevolezza della fallibilità della conoscenza umana e dal pluralismo dei valori. Per contrario, la società chiusa è chiusa dalla pretesa di essere possessori di verità ultime, totali e magari incontrovertibili, e portatori di valori presunti assoluti razionalmente dimostrati e comunque da imporre agli altri.

Se le filosofie storicistiche sono servite quali pseudogiustificazioni razionali del potere di questo o quell'individuo o di questo o quel gruppo, tale potere – e insieme a esso, spesso, la violenza – è stato giustificato anche da quelle concezioni di filosofia della politica che sono andate alla ricerca di chi deve comandare, nella persuasione che compito del filosofo politico sia esattamente quello di individuare chi, per motivi razionali convincenti e condivisibili, dovrebbe comandare. “Chi deve comandare?": è questa, secondo Platone, la domanda principale cui dovrebbe rispondere il teorico o filosofo della politica. “Chi deve comandare?": devono comandare i filosofi, rispose Platone. E la stessa domanda ha ricevuto, di volta in volta, altre risposte. Sennonché, la domanda di Platone è sviante; è una domanda irrazionale. Ogni teoria della sovranità, intesa in questo senso, conduce a paradossi. Razionale non è la domanda “chi deve comandare?”. Razionale è, piuttosto, quest'altra domanda: «Come possiamo organizzare le istituzioni politiche in modo da impedire che i governanti cattivi o incompetenti facciano troppo danno?»¹⁴⁰.

139. *Ivi*, p. 249.

140. K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, 1, cit., pp. 156 ss.

È questa la domanda sottesa alla società aperta. Non chi deve comandare, ma come controllare chi comanda: questo vogliono sapere uomini fallibili i quali costruiscono, perfezionano e proteggono le istituzioni democratiche, al cui interno uomini fallibili possono convivere – nella continua proposta di alternative e nella critica incessante alle soluzioni proposte – con altri uomini fallibili portatori di idee e ideali contrastanti.

Un'immagine di società aperta è quella che Pericle delinea nel suo celebre discorso. Le parole di Pericle, afferma Popper,

costituiscono il programma politico di un grande individualista, di un democratico che si rende perfettamente conto del fatto che la democrazia non può esaurirsi nel principio senza senso che il popolo debba governare, ma deve fondarsi sulla fede nella ragione e sull'umanitarismo. Nello stesso tempo esse sono espressione del vero patriottismo, del giusto orgoglio di una città che si è proposta come compito di diventare un esempio; che è divenuta la scuola non solo dell'Ellade, ma, come sappiamo, del genere umano per millenni del passato e per quelli del futuro¹⁴¹.

E se quella delineata da Pericle è l'immagine della società aperta, i principi della politica spartana determinano l'immagine della società chiusa. Ecco tali principi:

1. protezione del [...] tribalismo bloccato; esclusione di tutte le influenze straniere che potessero mettere in pericolo la rigidità dei tabù tribali;
2. antiumanitarismo: esclusione, più particolarmente, di tutte le ideologie egualitarie, democratiche e individualistiche;
3. autarchia: non dover dipendere dal commercio;
4. antiuniversalismo o particolarismo; mantenere ferma la distinzione fra la propria tribù e tutte le altre; non mescolarsi con gli inferiori;
5. signoria: dominare e schiavizzare i vicini;
6. ma non diventare troppo grande: accrescere lo Stato affinché possa, crescendo, rimanere uno; ma oltre questo limite, no e, specialmente senza rischiare l'introduzione di tendenze universalistiche¹⁴².

Se confrontiamo, commenta Popper, queste sei tendenze principali con quelle proprie del totalitarismo, «vediamo che, in sostanza, l'accordo fra esse è pieno e totale, salvo che per la ultima soltanto»¹⁴³. Ma, a proposito di

141. *Ivi*, p. 231.

142. *Ivi*, p. 226.

143. *Ibidem*.

questa, c'è da dire che «il nostro mondo è diventato così piccolo che tutti sono nostri vicini, sicché per mandare ad effetto il punto 5), tutti debbono essere dominati e schiavizzati»¹⁴⁴.

14. LE REGOLE PER DEMARCARRE TRA “SOCIETÀ APERTA” E “SOCIETÀ CHIUSA”

Sono le istituzioni democratiche e solo queste a costituire una società democratica. E le regole della democrazia possono venir fissate – scrive Popper – nei seguenti punti:

- 1) La democrazia non può compiutamente caratterizzarsi solo come governo della maggioranza, benché l'istituzione delle elezioni generali sia della massima importanza. Infatti, una maggioranza può governare in maniera tirannica. (La maggioranza di coloro che hanno una statura inferiore a sei piedi può decidere che sia la minoranza di coloro che hanno una statura superiore ai sei piedi a pagare tutte le tasse). In una democrazia, i governanti al potere – cioè il governo – possono essere licenziati dai governati senza spargimenti di sangue. Quindi se gli uomini al potere non salvaguardano quelle istituzioni che assicurano alla minoranza la possibilità di lavorare per un cambiamento pacifico, il loro governo è una tirannia.
- 2) Dobbiamo distinguere soltanto tra due forme di governo, cioè quello che possiede istituzioni di questo genere e tutti gli altri; vale a dire fra democrazia e tirannide.
- 3) Una costituzione democratica consistente deve escludere soltanto un tipo di cambiamento nel sistema legale, cioè quel tipo di cambiamento che può mettere in pericolo il suo carattere democratico.
- 4) In una democrazia, l'integrale protezione delle minoranze non deve estendersi a coloro che violano la legge e specialmente a coloro che incitano gli altri al rovesciamento violento della democrazia.
- 5) Una linea politica volta all'instaurazione di istituzioni intese alla salvaguardia della democrazia deve sempre operare in base al presupposto che ci possono essere tendenze anti-democratiche latenti sia fra i governati che fra i governanti.
- 6) Se la democrazia è distrutta, tutti i diritti sono distrutti, anche se fossero mantenuti certi vantaggi economici goduti dai governanti, essi lo sarebbero solo sulla base della rassegnazione.

144. *Ibidem*.

7) La democrazia offre un prezioso campo di battaglia per qualsiasi riforma ragionevole dato che essa permette l'attuazione di riforme senza violenza. Ma se la prevenzione della democrazia non diventa la preoccupazione preminente in ogni battaglia particolare condotta su questo campo di battaglia, le tendenze antidemocratiche latenti che sono sempre presenti (e che fanno appello a coloro che soffrono sotto l'effetto stressante della società [...]) possono provocare il crollo della democrazia. Se la comprensione di questi principi non è ancora sufficientemente sviluppata, bisogna promuoverla. La linea politica opposta può riuscire fatale; essa può comportare la perdita della battaglia più importante, che è la battaglia per la stessa democrazia¹⁴⁵.

La demarcazione, dunque, tra una democrazia e una dittatura è istituita dal seguente criterio:

Si vive in democrazia quando esistono istituzioni che permettono di rovesciare il governo senza ricorrere alla violenza, cioè senza giungere alla soppressione fisica dei suoi componenti. È questa la caratteristica di una democrazia¹⁴⁶.

In altri termini: «La differenza fra una democrazia e una tirannide è che nella prima il governo può essere eliminato senza spargimento di sangue, nella seconda no»¹⁴⁷.

Per Popper non hanno rilievo formule come «la democrazia è il governo della maggioranza» o «la democrazia è il governo del popolo»: una maggioranza potrebbe governare tirannicamente e il popolo (o, meglio, il furore del popolo) potrebbe anche scegliere una tirannide. In realtà, una democrazia esiste se si danno precise istituzioni, «in modo particolare quelle che offrono ai governanti la possibilità di criticare i propri governanti e sostituirli senza spargimento di sangue»¹⁴⁸. L'idea di democrazia come governo del popolo deve venir sostituita dall'idea di democrazia come giudizio del popolo.

145. K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, II, cit., pp. 210-214.

146. K. Popper, H. Marcuse, *Rivoluzione o riforme?*, trad. it., Armando, Roma 1977, p. 46.

147. K. Popper, *L'opinione pubblica e i principi liberali*, in *Congetture e confutazioni*, trad. it., Bologna 1972, p. 595; e si veda anche *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, cit., p. 160.

148. B. Magee, *Il nuovo radicalismo in politica e nella scienza*, trad. it., Armando, Roma 1975, p. 92; cfr. *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, cit., p. 179.

15. KARL R. POPPER E I VALORI DEL CRISTIANESIMO

Lo Stato etico o Stato totalitario (la società chiusa, cioè) è lo Stato in cui l'individuo, vale a dire la persona e la sua coscienza, sono proprietà dello Stato. Lo Stato etico è *padrone assoluto* di ogni individuo, ne è il giudice inappellabile, ne è l'infalibile maestro. Lo Stato etico si ha laddove «tutto è nello Stato, niente contro lo Stato, nulla al di fuori dello Stato» (B. Mussolini).

Ebbene, contro questa teoria dello Stato – liberticida e tribale – Popper rivendica i diritti della ragione umana, e della coscienza individuale. E fa questo richiamandosi esplicitamente – lui che si dichiara agnostico – alla tradizione cristiana. È ben vero che è stata talvolta proposta e difesa una specie di storicismo teologico stando al quale «Dio si rivela nella storia» e «lo storicismo è un elemento necessario della religione».

Ma io – ribadisce con decisione Popper nell'ultimo capitolo (xxv) della *Società aperta e i suoi nemici* – dissento da questa visuale. Io sostengo che questa concezione è pura idolatria e superstizione, non solo dal punto di vista razionalista o di un umanitario, ma dallo stesso punto di vista cristiano¹⁴⁹.

E, in effetti, prosegue Popper, «sostenere che Dio rivela se stesso in quello che normalmente si chiama storia, nella storia del crimine internazionale e dell'assassinio in massa, è senz'altro blasfemo [...]»¹⁵⁰.

In una storia non solo fatta, ma anche contraffatta dall'uomo, non è giusto, a suo avviso, che alcuni cristiani osino vedere la mano di Dio. E, per rafforzare questa idea critica nei confronti dello storicismo teologico, Popper si riporta a Karl Barth e a Kierkegaard¹⁵¹. «Il metro del successo storico – scrive Popper – appare incompatibile con lo spirito del Cristianesimo»¹⁵².

I primi cristiani «ritenevano che è la coscienza che deve giudicare il potere e non viceversa»¹⁵³.

Coloro – dice ancora Popper – che sostengono che la storia del successo dell'insegnamento cristiano rivela la volontà di Dio dovrebbero chiedersi se questo successo fu realmente un successo dello spirito del Cristianesimo e se questo spirito non trionfò al tempo in cui la Chiesa era perseguitata, piuttosto che al tempo in cui la Chiesa era trionfante. Quale chiesa – si chiede Popper – impersonò più puramente questo spirito: la chiesa dei martiri o la chiesa vittoriosa della Inquisizione¹⁵⁴?

149. K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. II, cit., p. 320.

150. *Ivi*, p. 321.

151. *Ivi*, pp. 321-5.

152. *Ivi*, p. 322.

153. *Ibidem*.

154. *Ivi*, pp. 322-3.

In effetti, quel che Popper esalta della tradizione cristiana è il valore che questa attribuisce alla coscienza dei singoli individui. Per un umanitario, e soprattutto per un cristiano, egli dice, «non esiste uomo che sia più importante di un altro uomo»¹⁵⁵.

Riconosco – afferma Popper – che si deve senz'altro tener presente [...] che gran parte dei nostri scopi e fini occidentali, come l'umanitarismo, la libertà, l'uguaglianza, li dobbiamo alla influenza del Cristianesimo. Ma, nello stesso tempo, bisogna anche tener presente che il solo atteggiamento razionale ed il solo atteggiamento cristiano anche nei confronti della storia della libertà è che siamo noi stessi responsabili di essa, allo stesso modo che siamo responsabili di ciò che facciamo delle nostre vite e che *soltanto la nostra coscienza*, e non il nostro successo mondano può giudicarci¹⁵⁶.

La storia insegnata nelle scuole – fa presente Popper – è la storia dove alcuni dei più grandi criminali sono esaltati come eroi: è la storia del potere. È la storia della malversazione e del ladrocinio, «la storia del crimine internazionale e dell'assassinio di massa»¹⁵⁷. Questa storia «è elevata alla dignità di storia del mondo»¹⁵⁸. Si tratta, commenta amaramente Popper, «di una vera e propria offesa a una giusta concezione del genere umano». Tuttavia, troviamo qui una spia del fatto che «gli uomini sono inclini a venerare il potere»¹⁵⁹; e «non c'è dubbio che il culto del potere è uno dei peggiori generi di idolatria umana, un relitto del tempo della gabbia, della servitù umana». Comunque, prosegue Popper, la storia scritta «sotto il controllo di imperatori, generali e dittatori»¹⁶⁰ ovvero nella gabbia della venerazione del potere, vale a dire

la storia dei grandi e dei potenti è nel migliore dei casi una superficiale commedia; è l'opera buffa rappresentata dalle potenze che si celano dietro la realtà (simile all'opera buffa di Omero sulle potenze olimpiche dietro la scena delle lotte umane). Ed è appunto questo che uno dei nostri istinti peggiori, il culto idolatrino del potere, del successo, ci ha spinto a ritenere reale¹⁶¹.

155. *Ivi*, p. 319.

156. *Ivi*, p. 320.

157. *Ivi*, p. 319.

158. *Ibidem*.

159. *Ivi*, p. 320.

160. *Ibidem*.

161. *Ivi*, p. 321.

Ma la storia concreta non è questa. Se una storia reale e concreta potesse venir scritta – e non lo può – «dovrebbe essere la storia di tutte le speranze, lotte e sofferenze umane»¹⁶². In realtà,

la vita dell'uomo singolo – sottolinea Popper – dimenticato, ignoto, le sue pene e le sue gioie, la sua sofferenza e la sua morte, questo è il contenuto effettivo dell'esperienza umana attraverso i secoli¹⁶³.

La coscienza che giudica il potere e che elimina il successo mondano come criterio di valore delle proprie scelte e azioni, ecco, dunque, cosa avvicina Popper alla tradizione cristiana. E la legge di Hume, vale a dire l'inderivabilità logica delle decisioni dai fatti, ci dimostra che «i fatti in quanto tali non hanno senso; possono acquistarne uno soltanto attraverso le nostre decisioni»¹⁶⁴. E questa legge di Hume, prosegue Popper, benché si tenti di negarla attraverso la superstizione storicistica, non è in alcun modo contraria

ad una religione fondata sull'idea della responsabilità personale e della libertà di coscienza. Naturalmente – dice Popper – io ho in mente in particolare il Cristianesimo [...], quel Cristianesimo che contro ogni forma di tabù, predica: “Voi avete udito che fu detto a quelli del tempo antico... Ma io vi dico...”, opponendo in ogni caso la voce della coscienza all'obbedienza meramente formale e all'adempimento della legge¹⁶⁵.

In realtà, la legge di Hume è il fondamento logico della libertà della coscienza umana.

Ma c'è dell'altro:

Io non so – scrive Popper – se il Cristianesimo significhi distacco dal mondo, ma so per certo che esso insegna che il solo modo di dar prova della propria fede è quello di prestare aiuto pratico (e mondano) a coloro che ne hanno bisogno. Ed è certamente possibile combinare un atteggiamento di estremo riserbo e anche di disprezzo per il successo mondano nel senso del potere, della gloria e della ricchezza, con lo sforzo di fare del proprio meglio in questo mondo e di perseguire i piani che si è deciso di fare propri con il chiaro proposito di farli trionfare; non per amore del successo o della propria consacrazione da parte della storia, ma semplicemente per amore di essi¹⁶⁶.

162. *Ivi*, p. 319.

163. *Ivi*, p. 321.

164. *Ivi*, p. 328.

165. K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, cit., p. 92.

166. *Ivi*, vol. II, cit., p. 324.

Questo, per Popper, è il vero insegnamento del Cristianesimo.

CONCLUSIONE

Uno scavo nelle ragioni della libertà: è questo il programma che, per quasi un cinquantennio, ha visto impegnato Karl Popper, un impegno i cui risultati rappresentano un significativo e originale contributo al liberalismo del xx secolo.

Sullo sfondo della critica al determinismo in fisica e della critica al riduzionismo del “mentale” al “fisico”, Popper ha addotto solidi argomenti a favore delle ragioni – logiche, epistemologiche, economiche e storiche – della libertà; e allo stesso tempo ha sviluppato tutta una serie di critiche davvero devastanti nei confronti di quelle posizioni filosofiche che, malate di “presunzione fatale” nell’onnipotenza della ragione, hanno preteso di negare dignità, libertà e responsabilità della persona umana. E proprio qui, nell’aver dimostrato l’insostenibilità del determinismo fatalistico deresponsabilizzante e liberticida di filosofie della storia come quella di Hegel o come quella marxista; nell’aver distrutto le pretese pseudorazionali di quell’olismo che sempre si accompagna alla violenza delle concezioni utopistiche; nell’aver tolto la maschera alle proposte pseudoscientifiche e pseudomoralistiche di quel collettivismo – tanto diffuso nella filosofia sociale e nelle scienze sociali – che, reificando i concetti collettivi (“Stato”, “nazioni”, “partiti”, “classi” ecc.) si è illuso di dissolvere l’idea stessa di persona umana: ecco, esattamente qui, il pensiero liberale contemporaneo ha trovato motivi di un suo vigoroso rinnovamento.

BIBLIOGRAFIA

Principali scritti di K. Popper in traduzione italiana:

Logica della scoperta scientifica (1935), Einaudi, Torino 1970.

La società aperta e i suoi nemici (1945), Armando, Roma, 2 voll., 1973-1974, 1996.

Miseria dello storicismo (1954), Feltrinelli, Milano 1975.

Congetture e confutazioni (1963), il Mulino, Bologna 1972.

Scienza e filosofia, Einaudi, Torino 1969

La logica delle scienze sociali, in AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, a cura di Maus Heinz e Furstenberg Friedrich (1969), Einaudi, Torino 1972.

Rivoluzione o riforme? (1971), Armando, Roma 1977 (con Marcuse Herbert).

La ricerca non ha fine. Autobiografia intellettuale (1974), Armando, Roma 1978.

I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza, il Saggiatore, Milano 1987

- Poscritto alla logica della scoperta scientifica*, Vol. I: *Il realismo e lo scopo della scienza* (1981); vol. II. *L'universo aperto: un argomento per l'indeterminismo* (1982); vol. III *La teoria dei quanti e lo scisma della fisica* (1983), il Saggiatore, Milano 1984.
- L'io e il suo cervello* (1977), A. Armando, Roma 1981 (con John C. Eccles).
- Alla ricerca di un mondo migliore* (1984), Armando, Roma 1994.
- Un universo di propensioni* (1990), Armando, Roma 1994.
- La lezione di questo secolo*, intervista di Giancarlo Bosetti, Marsilio, Venezia 1992.
- Il mito della cornice. Difesa della razionalità e della scienza* (1994), il Mulino, Bologna 1995.
- Tutta la vita è risolvere problemi. Scritti sulla conoscenza, la storia e la politica* (1994), Rusconi, Milano 1996.
- La conoscenza e il problema corpo-mente* (1994), il Mulino, Bologna 1996.
- Il mondo di Parmenide. Alla scoperta della filosofia presocratica*, Piemme, Casale Monferrato 1998.
- Sul problema del metodo della psicologia del pensiero*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.

Scritti su Karl Popper:

- Ackermann Robert J., *The Philosophy of Karl Popper*, University of Massachusetts Press, Amherst 1976.
- Agassi Joseph, *La scienza in divenire. Note a Popper*, trad. it., Armando, Roma 1997.
- Albert Hans, *Difesa del razionalismo critico*, Armando, Roma 1975.
- Albert Hans, *Per un razionalismo critico*, trad. it., il Mulino, Bologna 1973.
- Antiseri Dario, *Karl Popper*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011.
- Baldini Massimo, *Introduzione a Karl R. Popper*, Armando, Roma 2002.
- Baldini Massimo, *Popper e Sherlock Holmes. L'epistemologo, il detective, il medico, lo storico e lo scienziato*, Armando, Roma 1998.
- Barone Francesco, *Immagini filosofiche della scienza*, Laterza, Bari 1985.
- Bartley William Warren, *Ecologia della razionalità*, trad. it., Armando, Roma 1990.
- Bellino Francesco, *Ragione e morale in Karl R. Popper. Nichilismo, relativismo e fallibilismo etico*, Levante, Bari 1982.
- Beraldi Piero, *Karl R. Popper. Mito della certezza e ragionevolezza umana*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- Bouveresse Renée, *Karl Popper, ou le rationalisme critique*, J. Vrin, Parigi 1981.
- Buzzoni Marco, *Conoscenza e realtà in K.R. Popper*, Studium, Roma 1984.
- Corvi Roberta, *Invito al pensiero di Popper*, Mursia, Milano 2001.
- Cubeddu Raimondo, *Storicismo e razionalismo critico. Il problema della conoscenza nelle scienze storico-politiche*, ESI, Napoli 1980.
- Gattei Stefano (a cura di), "Karl R. Popper 1902-2002. Ripensando il razionalismo critico", numero monografico di *Nuova civiltà delle macchine*, nn. 1-2, 2002.
- Gattei Stefano, *Introduzione a Popper*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- Hayes Calvin, *Popper, Hayek and the open society*, Routledge Chapman & Hall, London 2009.
- Jarvie Ian, Pralong Sandra (a cura di), *Popper e la società aperta 50 anni dopo*, trad. it., Armando, Roma 2000.
- Keuth Herbert, *The Philosophy of Karl Popper*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

Lakatos Imre, Musgrave Alan (a cura di), *Critica e crescita della conoscenza*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1976.

Miller David, *Sir Karl Popper. Una biografia scientifica*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2000.

Motterlini Matteo, *Popper. Un manuale per capire, un saggio per riflettere*, il Saggiatore, Milano 1997.

Pera Marcello, *Popper e la scienza su palafitte*, Laterza, Bari 1980.

Perkinson Henry J., *Didattica dell'errore. Aspetti pedagogici del pensiero di K.R. Popper*, trad. it., A. Armando, Roma 1983.

Radnitzky Gerard, *L'epistemologia di Popper e la ricerca scientifica*, trad. it., Borla, Roma 1986.

Schlipp Paul A. (a cura di), *The Philosophy of Karl Popper*, in *Library of Living Philosophers*, Open Court, La Salle 1968.

Stasolla Alessandro, *Popper e il radiologo. Metodo scientifico e fallibilità del medico*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

Stokes Geoffrey, *Popper*, trad. it., il Mulino, Bologna 2002.



I Cechi e le idee “austriache”

In Repubblica Ceca (o in Cecoslovacchia) non è mai esistito un forte movimento liberale a difesa dell'economia di mercato e del libero scambio. Grazie però alle circostanze politiche degli inizi del ventesimo secolo e della prossimità geografica del Paese con l'Austria, i Cechi ebbero comunque una certa influenza sulla Scuola austriaca. Molti scienziati cechi studiarono a Vienna, contribuendo notevolmente allo sviluppo della Scuola austriaca. Uno di questi autori, oggi troppo trascurato, è František Čuhel (Franz Cuhel), che prese parte ai seminari di Böhm-Bawerk all'Università di Vienna e lasciò un segno importante nell'economia moderna mettendo in evidenza la natura ordinale (e non cardinale) dell'utilità. Questa tesi fu in seguito adottata da Ludwig von Mises, che fondò su di essa tutto il suo sistema economico, proponendo una difesa del capitalismo e del libero scambio contro il socialismo e l'interventismo di Stato¹. Un altro autore da citare è Karen Engliš, che fu un importante politico tra le due guerre (Ministro delle Finanze e Presidente della Banca Centrale), ma anche uno scrittore prolifico, non solo di cose economiche. Per il suo approccio teleologico allo studio della realtà sociale, Engliš viene talvolta considerato come il rappresentante di una branca innovatrice della «scuola ceco-austriaca». È opportuno sottolineare che non solo la Scuola austriaca, ma anche quella francese ebbe un ruolo di rilievo nella diffusione delle idee liberali nella società ceca. Gli argomenti contenuti nell'opera di Frédéric Bastiat *Ce qu'on voit et ce qu'on ne voit pas*, disponibile in ceco già nel 1923, furono utilizzati con profitto nei dibattiti di politica economica².

1. Si veda Franz Čuhel, *Zur Lehre von den Bedürfnissen*, Wagner Universitäts-Buchhandlung, Innsbruck, 1906. Un capitolo viene ripreso in inglese da Israel Kirzner (a cura di), *Classics in Austrian Economics: A Sampling in the History of a Tradition*, William Pickering, Londra 1994.

2. Per un approfondimento sul ruolo di Bastiat nel pensiero economico ceco, si veda Ján Pavlík *Frédéric Bastiat a české ekonomické myšlení (Frédéric Bastiat e il pensiero economico ceco)* introduzione a *Co je vidět a co není vidět (Ciò che si vede e ciò che non si vede)*, Liberální Institut, Praga 1998, pp.17-21.

Nonostante questi precedenti storici, il dibattito sul liberalismo non poté pienamente svilupparsi in una Cecoslovacchia inizialmente sotto il controllo dei tedeschi, prima e durante la Seconda Guerra Mondiale, poi sotto quello comunista, che finì solo nel 1989. Le riflessioni degli autori cechi si focalizzarono soprattutto sulla possibilità di liberarsi dai regimi totalitari per instaurare una moderna democrazia occidentale, e su come farlo. È per questo che, in un certo senso, i dissidenti, anche quelli di ispirazione socialista, furono tutti “liberali” in quanto sostenitori della liberazione dall’oppressione politica. D’altra parte, in un ambiente tanto ostile mancarono le condizioni per sviluppare in modo originale idee liberali in senso proprio. Non mancarono invece contributi scientifici piuttosto interessanti, anche se isolati: un esempio è la tesi dedicata da un professore di economia alla Scuola austriaca e a Murray Rothbard, presentata come uno studio sui sistemi economici borghesi.

Durante il periodo comunista, l’unico serio tentativo di analizzare “l’economia liberale” in una prospettiva favorevole risale ai seminari organizzati da un gruppo di economisti che, grazie ad un certo ammorbidimento del regime nel corso degli anni Sessanta, ebbero l’opportunità di studiare in maniera più approfondita l’argomento. Un’iniziativa che si rivelò fondamentale all’inizio degli anni Novanta, quando si dovette guidare la transizione dell’economia ceca verso il libero mercato. Václav Klaus, più tardi Primo Ministro e Presidente della Repubblica Ceca, fu un animatore di primissimo piano di quei seminari. Il gruppo studiò non solo opere *standard*, per esempio *Economics* di Paul Samuelson, che oggi sarebbero giustamente considerate “interventiste” ma che all’epoca apparivano “liberali” e anti-regime, ma anche monografie ed articoli più favorevoli all’economia di mercato, tra cui opere di Milton Friedman, George Stigler e James Buchanan. Più tardi, Klaus riconoscerà il proprio debito nei confronti della Scuola austriaca, affermando:

Come economista, ideologo, filosofo e creatore di un metodo, Hayek è stato una fonte di idee per tutti quelli che rifiutano, nella Cecoslovacchia di oggi, non soltanto il socialismo, ma anche il costruttivismo fondato sulle ambizioni dei tecnocrati e degli intellettuali di sinistra, il quale non può che condurre ad una nuova dittatura dello Stato sugli individui³.

Pur ammirando Hayek, Klaus sottolinea come sia stato soprattutto il grande Ludwig von Mises ad aprirgli gli occhi:

3. Discorso di Klaus al “1997 Annual Hayek Memorial Lecture” presso l’Institute of Economic Affairs di Londra (17 giugno 1997).

Hayek ha avuto su di me una grande influenza. Ma penso di aver ricavato la lezione più importante da *Human action* di Mises: i suoi effetti durano tuttora⁴.

Alcuni importanti uomini politici degli anni Novanta condivisero questa impostazione, promuovendo la traduzione in ceco di molti classici del liberalismo (pubblicati dopo il 1990) come *The road to serfdom* o *Law, legislation and liberty* di Hayek, curato dal futuro Ministro delle Privatizzazioni Tomáš Ježek. La Scuola austriaca rappresenta quindi una parte fondamentale del retroterra culturale di questo gruppo.

1. LE IDEE LIBERALI IN POLITICA

La caduta del comunismo, nel 1989, portò al potere uomini che avevano studiato l'economia di mercato e il liberalismo con Václav Klaus. Dopo decenni nei quali la politica era controllata da funzionari che si erano formati a Mosca negli anni Sessanta e Settanta, presero il potere uomini carismatici e relativamente giovani, con una buona conoscenza delle lingue straniere e di autori allora quasi sconosciuti in Cecoslovacchia (come Mises, Hayek, Friedman o Buchanan) e che parlavano continuamente di “economia di mercato”.

Klaus, Ministro delle Finanze del primo governo non comunista a partire dal dicembre 1989, è ormai riconosciuto come il principale ideatore del programma di transizione economica. Dopo le elezioni del 1992, che stravinse come leader del Partito Civico Democratico, divenne Primo Ministro, rimanendo in carica fino al dicembre del 1997. Dopo le elezioni del 1998, e un accordo senza precedenti tra il suo partito ed i social-democratici, arrivò a negoziare il proprio appoggio al governo socialista in cambio della Presidenza della Camera dei Deputati. Nel 2003, succedette a Václav Havel come Presidente della Repubblica. Klaus ebbe un ruolo-chiave nell'elaborazione delle politiche governative durante tutto questo periodo. La sua influenza risale già alla prima fase della transizione post-comunista. La miglior testimonianza di questo improvviso cambiamento è forse questa dichiarazione del primo governo democratico, che sembra più una citazione di Adam Smith che l'estratto di un documento governativo:

4. Jüngling Petr, Koudela Tomáš, Žantovský Petr, *Tak pravil Václav Klaus*, Votobia, Praga 1998, p.133.

Solo il sistema di mercato è in grado di salvaguardare la razionalità economica. Perseguendo i propri interessi, l'individuo può contribuire nel miglior modo possibile al bene degli altri individui⁵.

Klaus rappresenta un nuovo tipo di uomo politico, che parla un linguaggio liberale duro e puro e propone un programma di riforme inizialmente molto coraggioso. È il primo europeo dell'Est a diventare membro della Mont Pelerin Society, l'associazione fondata a suo tempo da Hayek per opporsi a tutti i tipi di collettivismo. Klaus riesce ad attuare alcune importanti privatizzazioni e sopprime per decreto la regolamentazione dei prezzi. Cosa ancor più importante, riesce a spiegare al grande pubblico come funzionano i mercati, facendo conoscere economisti liberali come Hayek e Friedman; è senza dubbio la sua insistenza sull'economia di mercato ad avere spinto molti giovani studenti cechi a studiare il liberalismo.

In effetti, Klaus fa parte di una specie in via di estinzione: un uomo politico di primo piano che si proclama pubblicamente sostenitore dell'economia di mercato all'austriaca! Per questo è piaciuto e piace ancora a parecchi liberali, americani ma non solo. Ecco alcuni passaggi tratti dai discorsi scritti o pronunciati da Klaus all'inizio degli anni Novanta:

Il solo modo pratico e realistico di migliorare il livello di vita della popolazione è di abolire del tutto le istituzioni centrali di pianificazione, smantellare il controllo dei prezzi, dei salari, dei tassi di cambio e del commercio estero, e trasformare radicalmente l'attuale sistema attuale di diritti di proprietà⁶.

Grazie a queste idee [della Scuola austriaca] non abbiamo mai sperimentato, nella Repubblica Ceca, i vari sistemi ibridi o le «terze vie»⁷.

La terza via è la via più rapida per diventare un Paese del Terzo Mondo⁸.

La nostra scelta è quella di un'economia di mercato; e non aggiungiamo alla parola "mercato" alcun aggettivo inteso a complicarla o a renderla oscura⁹.

Si può anche citare questa frase, apposta come epigrafe da Roger Douglas – promotore di una riforma economica radicale in Nuova Zelanda – al proprio *Unfinished Business*:

5. V. Klaus, *A Road to Market Economy*, Top Agency, Praga 1991, p.10.

6. *Ivi*, p. 41.

7. V. Klaus, (a cura di), *Libertarians and Liberalism: Essays in Honour of General Radnitzky*, Avensburg, Aldershot 1966, p. 256.

8. V. Klaus, *A Road to Market Economy*, cit., p. 18.

9. *Ivi*, p. 12.

Abbiamo bisogno di un'economia di mercato senza ostacoli, senza restrizioni, integrale e naturale, e ne abbiamo bisogno ora... Le leggi economiche fondamentali sono valide in tutti i continenti, in tutti i sistemi economici e sotto tutte le ideologie¹⁰.

Fu un'autentica rivoluzione culturale. Nessuno aveva mai ascoltato discorsi simili da parte di un uomo politico e molti non avevano mai considerato la politica e l'economia in questa prospettiva. Klaus era bravissimo nel formulare chiaramente i concetti politici, usando la logica, un vocabolario adeguato e molti esempi di buon senso. Se lo si giudica per le sue dichiarazioni e il suo talento oratorio chiaro, conciso e coerente, l'importanza di Klaus è stata davvero notevole. Soprattutto, Klaus ha avuto ragione: egli fa parte della ridotta schiera di coloro che hanno un'idea corretta di come funziona una società libera e un'economia di mercato. Per questo è diventato un personaggio di spicco del liberalismo contemporaneo, grazie all'enorme prestigio che i liberali di tutto il mondo hanno iniziato a riconoscergli. La Foundation for Economic Education ha voluto che scrivesse un'introduzione a *La Loi* di Bastiat. Il Cato Institute ha pubblicato la sua opera *Renaissance: the Rebirth of Liberty in the Heart of Europe*, con prefazione di Tom Palmer, che celebra Klaus, senza troppo riguardo alla realtà storica, come:

il leader dell'Europa postcomunista che ha avuto senza dubbio più successo, la [cui] leadership e le [cui] concezioni hanno trasformato [il Paese]... nella società più dinamica e aperta della regione, superando per certi aspetti le vecchie democrazie occidentali vicine¹¹.

I liberali francesi hanno parlato di Klaus come dell'“autore del miracolo ceco”¹². Nel riconoscergli la grande capacità di spiegare l'economia di mercato con la sua “semantica creativa”, il decano della Scuola austriaca negli Stati Uniti, Murray Rothbard, ha scritto:

con l'eccezione della Repubblica Ceca, dove questo entusiasta difensore dell'economia di mercato che è il Primo Ministro Václav Klaus è riuscito a convertire rapidamente il Paese ad un'autentica economia di mercato, [...] i riformatori sono stati

10. Roger Douglas, “Unfinished Business,” Random House, Nuova Zelanda 1943, p. 1.

11. V. Klaus, *Renaissance: The Rebirth of Liberty in the Hearth of Europe*, CATO Institute, Washington D.C. 1997, Prefazione di Tom Palmer, p. IX.

12. Si veda per esempio *La nouvelle lettre*, n° 552, 1998, p.3.

troppo gentili, troppo desiderosi di “riconciliazione”, troppo lenti e troppo cauti. Ed i risultati sono stati abbastanza disastrosi¹³.

Sfortunatamente, Rothbard aveva torto. La politica interna ceca e le sue *performance* economiche successive non si sono allontanate troppo da quelle di altri Paesi postcomunisti, guidati da politici antiliberali e pseudo-socialisti. Ciò dispiace particolarmente se si pensa alle differenze teoriche fra i loro leader politici. Quanti leader nel mondo hanno una conoscenza così approfondita del liberalismo classico e dell’economia di mercato e possono parlare di “riforme liberali radicali”? Nel caso della Repubblica Ceca, c’era la possibilità reale che qualcuno potesse attuare una politica economica di tipo hayekiano-misesiano-friedmaniano. Ma ciò non è accaduto: la teoria liberale non è stata messa in pratica¹⁴.

Il Paese è rimasto vittima della stagnazione economica e di un forte tasso di disoccupazione, che hanno comportato pesanti conseguenze sociali – conseguenze tipiche dello Stato assistenziale che Klaus ha contribuito ad instaurare. Sfortunatamente, una buona parte dell’opinione pubblica attribuisce oggi queste difficoltà economiche alla “politica liberale di Klaus”. Visto dall’esterno, Klaus sembra essere un buon esempio di politico, il cui approccio

potrebbe ispirare i cittadini degli Stati assistenziali contemporanei [...] sul modo con cui iniziare a riparare i disastri dell’assistenzialismo statale¹⁵.

Visto dall’interno, però, è vero il contrario: pare che Klaus debba piuttosto essere ritenuto il responsabile del completo discredito del liberalismo nella Repubblica Ceca. È chiaramente colpa sua e dei suoi seguaci se la maggior parte dei Cechi oggi pensa di aver già sperimentato il *laissez-faire*, di poter dire che non funziona e che è ormai tempo di cercare una “terza via”.

2. LE IDEE LIBERALI AL DI FUORI DALLA POLITICA

Come abbiamo visto, malgrado alcuni legami con la tradizione liberale austriaca e francese, quando crollò il comunismo mancavano nel Paese veri e

13. Murray N. Rothbard, *Making Economic Sense*, Ludwig von Mises Institute, Auburn, Alabama 1996, p. 396.

14. Josef Šima e Dan Šťastný, “A Laissez-Faire Fable of the Czech Republic”, *Journal of Libertarian Studies*, anno 14, n. 2, (2000), pp. 155-178.

15. Tom Palmer, *Prefazione a Václav Klaus, Renaissance... cit.*, p. xiv.

propri movimenti o scuole di pensiero liberali. Gli economisti favorevoli al mercato, Klaus in testa, si misero a fare politica e ne furono risucchiati. Si è così assistito alla nascita di tanti “partiti liberali”, destinati ad una rapida scomparsa, che consideravano il liberalismo una combinazione di libertà civili e democrazia. Fortunatamente, alcuni giorni dopo la Rivoluzione di velluto del 1989, nacque il *Liberální Institut* – il primo *think-tank* liberale ceco – ispirandosi a questa frase di Hayek:

Abbiamo bisogno di pensatori combattivi che non soccombano al potere e alle apparenze e che siano disposti a battersi per un ideale, anche se la prospettiva di un successo rapido è ancora molto debole.

I padri fondatori furono due giovani economisti dell’Università di Economia di Praga, Jiří Schwarz e Miroslav Ševčík. È significativo che uno dei primi contatti con le idee liberali europee si sia concretizzato attraverso l’Istituto Carl Menger di Vienna e la sede dell’Institute of Human Studies di Parigi (oggi, IES, Institute of Economic Studies). Schwarz è stato accolto come membro della Mont Pelerin Society ed è riuscito quasi subito ad invitare a Praga economisti liberali del calibro di Milton Friedman (nel 1990), le cui opere *Free to Choose* e *Capitalism and Freedom* sono state tradotte e pubblicate rispettivamente nel 1991 e 1993. Schwarz ha anche diretto il gruppo di lavoro che ha tradotto, nel 1991, il famoso manuale di economia di Paul Heyne, *Economic Way of Thinking*, il primo testo di riferimento sull’economia di mercato ad essere diffuso nella Repubblica Ceca dopo la caduta del comunismo.

Con il passare degli anni, un numero crescente di teorici del liberalismo e di eminenti riformatori liberali ha ricevuto il premio annuale del *Liberální Institut*: tra questi, lo stesso Milton Friedman, Gary Becker, James Buchanan, Hans Tietmayer, Grigory Javlinskij, Roger Douglas, Michael Novak, Pascal Salin e Antonio Martino. Gli studenti e i cittadini cechi hanno potuto finalmente accedere a tutto lo spettro delle idee liberali (o liberal-conservatrici) di differenti tradizioni: quella libertaria americana, quella cristiana, la scuola liberale francese, l’ordoliberalismo tedesco, la scuola austriaca. Il *Liberální Institut* ha rafforzato il proprio messaggio con la pubblicazione di sempre più opere, tanto da diventare la maggiore casa editrice del Paese specializzata in testi liberali¹⁶. Sono state così tradotte le opere di Adam Smith, Friedman, Hayek, Mises, Israel Kirzner, Rothbard, Henry Hazlitt, Bastiat, Pascal Salin, Dominick Armentano, Walter Eucken, Gary Becker, Buchanan, nonché le

16. Si veda il sito www.libinst.cz per la lista completa delle pubblicazioni, dei corsi e delle altre attività.

raccolte di alcuni saggi ormai classici di Hans-Hermann Hoppe o di Gustave de Molinari¹⁷. Ciò che più conta, gli animatori del *Liberální Institut* – che ha incoraggiato sempre più giovani ricercatori a impegnarsi in ricerche teoriche e applicate – hanno contribuito al dibattito intellettuale con alcuni originali lavori ispirati alla tradizione liberale. Alcuni testi liberali fondamentali sono poi stati pubblicati anche da altri editori (un esempio su tutti: *La Loi* di Frédéric Bastiat, nel 1991).

Nel corso degli anni Novanta, la generazione di giovani ammiratori del liberalismo che si è nutrita delle pubblicazioni del *Liberální Institut* o dei suoi corsi (tenuti da eminenti specialisti cechi, europei e americani) ha poi avuto la possibilità di partecipare a seminari e scuole di perfezionamento all'estero. Tra queste, hanno avuto un ruolo importante l'IES di Aix-en-Povence ed il suo programma estivo, così come, negli Stati Uniti, la Foundation for Economic Freedom, il Mises Institute, l'IHS e il programma GMU sulle scelte pubbliche. Tra gli studenti liberali del 1990, l'autore del presente articolo è stato uno dei primi a scoprire l'esistenza di questa comunità mondiale e ad integrarsi, divenendo il primo collaboratore e membro associato ceco alla redazione del *Journal of Libertarian Studies*. La possibilità, prima inesistente, di ricevere una formazione sistematica al liberalismo al di fuori dalla Repubblica Ceca, così come il fatto di poter disporre, grazie al *Liberální Institut*, di migliaia di libri ed articoli destinati agli studenti e al grande pubblico, costituiscono una solida base per lo sviluppo futuro ed il perfezionamento delle idee liberali. Di recente si sono creati nuovi *think-tanks*, che dimostrano che i liberali cechi sono ormai entrati in una nuova fase del loro impegno intellettuale: il liberalismo non è più una linea morta della filosofia politica. Con ciò, non vogliamo suggerire che le idee liberali abbiano oggi un'influenza diretta sulla politica ceca, ma solo che la situazione è assai differente da quella dell'ultimo mezzo secolo. Ormai, chiunque desideri lavorare sul liberalismo lo può fare a titolo privato e nella propria lingua, poiché ha accesso ai testi classici e moderni della tradizione liberale. È persino possibile, in alcune università ceche, avere una formazione liberale completa e approfondita (Schwarz, per esempio, è attualmente Preside della Facoltà di economia all'Università di Praga). Certo, perché tutto ciò fosse possibile è stato necessario che il comunismo crollasse. Ma è grazie agli sforzi e alla perseveranza del *Liberální Institut* praghese se nella Repubblica Ceca sono state gettate le basi di una comunità liberale oggi in piena espansione.

17. Il famoso saggio di Molinari *De la Production de la Sécurité* del 1849 si trova in Josef Šíma (a cura di), *Právo a obrana jáko zboží na trhu (Legislazione e difesa dei beni privati)*, Liberální Institut, Praga 1999, pp. 49-68.

Un dialogo tra “austriaci” e libertari americani

1. IL LIBERTARISMO AMERICANO

Il libertarismo è una filosofia politica e, in quanto tale, si interroga sul modo per realizzare il migliore assetto sociale. In generale i libertari avanzano forti argomenti a sostegno dei diritti individuali e, dunque, si trovano a dover affrontare temi di carattere etico per quanto riguarda la fondazione di tali diritti. Se da un lato il libertarismo è accomunato da principi quali il sostegno al libero mercato, l'individualismo metodologico e la diffidenza nei confronti dello Stato, d'altro lato, al suo interno, vi sono posizioni marcatamente diverse circa la natura di una società libera e il ruolo dello Stato. Ben nota è, infatti, la differenza tra teorici di uno Stato minimo, i cosiddetti miniarchici, e gli anarchici individualisti o anarco-capitalisti, i quali ritengono che lo Stato sia un'organizzazione immorale la cui esistenza non può venire legalmente giustificata. Quel che gli anarco-capitalisti mettono in discussione è la stessa premessa della modernità e il rapporto tra diritti individuali e Stato. L'ambiguità della modernità starebbe tutta nell'aver considerato lo Stato come la soluzione del problema del miglior regime politico invece che una forma storica di ordine. Si è spesso discusso su quali siano i teorici da considerarsi libertari, se solamente gli anarco-capitalisti o anche i miniarchici. Si ritiene, qui, opportuno comprendere sotto l'etichetta di “libertari” sia gli anarchici che i teorici dello Stato minimo. Questo pure in ragione del fatto che spesso, negli Stati Uniti, si tende a utilizzare il termine *libertarianism* per indicare il *classical liberalism*, dal momento che il termine *liberal* vi ha, storicamente, assunto un significato assai diverso rispetto alla tradizione liberale dei padri fondatori¹. Piuttosto, si potrebbe individuare una linea di demarcazione nel prevedere o meno una redistribuzione di ricchezza da parte dello Stato. Premesso questo, occorre tenere presente che tra i libertari, esistono differenze profonde non solo per quel che riguarda il ruolo da attribuire o meno allo Stato, ma pure da

1. Si veda Alain Laurent, *Liberal. Histoire d'un détournement*, Les Belles Lettres, Parigi 2006. [N.d.C.]

una punto di vista gnoseologico ovvero circa la fondazione teorica dei diritti degli individui e, di conseguenza, di una società libera. In che modo è possibile giustificare eticamente le proposte libertarie di una certa organizzazione sociale e politica? E su quale base si fonda la difesa dei diritti²? Volendo schematizzare al massimo è possibile distinguere una corrente che si richiama all'esistenza di valori etici e diritti individuali oggettivi e un approccio consequenzialista. Nel primo caso la società libera viene quindi difesa in quanto unica compatibile con valori e diritti razionalmente fondati. A questo filone appartengono tutti quegli autori che, in vario modo, si rifanno a teorie fondazioniste dell'etica, tra cui Ayn Rand, teorica dell'oggettivismo, Murray N. Rothbard, principale esponente del libertarismo giusnaturalista, Douglas Den Uyl e Douglas Rasmussen che, pure, si richiamano alla tradizione del diritto naturale. È pure opportuno ricordare Walter Block³, Hans Hermann Hoppe e il giurista Stephan Kinsella.

Analogamente è annoverabile in questo gruppo pure Robert Nozick, il quale fonda la sua teoria dello Stato minimo, "guardiano notturno", partendo da un approccio kantiano dei diritti. I vincoli a ciò che lo Stato può fare e quindi la difesa dello Stato minimo si fondano su un vincolo morale oggettivo che, però, prescinde da qualunque analisi circa la natura umana. Gli individui hanno dei diritti e ci sono cose che nessuno, tantomeno uno Stato, può fare loro o costringerli a fare. I vincoli all'azione riflettono il principio kantiano di base che gli individui sono fini e non semplicemente mezzi; non possono essere sacrificati o usati per il conseguimento di altri fini senza il loro consenso. Nozick parte dunque da un concetto forte dei diritti in base al quale gli individui sono inviolabili⁴. Nel filone consequenzialista, invece, la società libera viene difesa sulla base del fatto che questa è in grado di offrire un maggiore benessere, di soddisfare meglio le preferenze individuali e di fornire istituzioni più efficienti. Fanno parte di questo filone quei teorici che difendono la libertà sulla base di considerazioni economiche e utilitariste, come ad esempio Ludwig von Mises, David Friedman⁵, Leland B. Yeager, Charles Murray ma, pure, un contrattualista come Jan Narveson, la cui posizione è particolarmente originale. Occorre

2. Questioni di tale natura vengono sollevate in D. Gerdon, "Contemporary Currents in Libertarian Political Philosophy", in *Literature of Liberty*, vol. IV, n. 1, 1981, pp. 7-35.

3. Di Walter Block si veda in particolare l'ormai famoso *Defending the Undefendable*, Fleet Press Corporation, New York 1976 (trad. it., *Difendere l'indifendibile*, Liberilibri, Macerata 1996).

4. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974 (trad. it., *Anarchia, Stato e utopia*, il Saggiatore, Milano 2000).

5. L'opera più nota di David Friedman è *The Machinery of Freedom. Guide to Radical Capitalism*, Harper & Row, New York 1973 (trad. it., *L'ingranaggio della libertà*, Liberilibri, Macerata 1997).

precisare che David Friedman, pur basando la sua teoria anarco-capitalista su argomenti di efficienza economica, non è, in realtà, un utilitarista. Ritiene che i valori etici dipendano da intuizioni e che, di conseguenza, non possano essere supportati da argomenti oggettivi.

Tipicamente americana, la tradizione libertaria affonda le sue radici nelle teorie diffuse nel nuovo mondo da Thomas Gordon⁶ e John Trenchard⁷, nel pensiero di John Locke, di Thomas Jefferson, e si salda con la corrente anarco-individualista di Josiah Warren⁸, Benjamin Tucker⁹ e Lysander Spooner¹⁰. La tradizione libertaria e, più in generale, del *classical liberalism*, conobbe un momento di grande vitalità con l'acutizzarsi delle tensioni tra la *Old Right* e le politiche del New Deal di Roosevelt. Albert Jay Nock¹¹, Henry Louis Men-

6. Thomas Gordon (fine XVII secolo-1750), fu avvocato in Scozia e successivamente si stabilì a Londra dove iniziò la sua attività di scrittore politico e polemist. Di Gordon si ricordano: con J.Trenchard, *The Character of an Independent Whig*, Londra 1719-1720; con J.Trenchard, *Cato's Letters*, Londra 1719-1723. John Trenchard e Thomas Gordon contribuirono alla divulgazione del pensiero di Locke dandone una interpretazione particolarmente radicale. I loro scritti più significativi, in questo senso, furono le *Cato's Letters*, una serie di articoli pubblicati nel «London Journal» dal 1719 al 1723. Mentre Locke giustificava la ribellione al governo nel caso in cui questo violasse i diritti naturali degli individui, i due autori affermavano che il governo tende sempre alla distruzione dei diritti individuali e non alla loro protezione. Cfr. J. Trenchard, T. Gordon, *Cato's Letters*, in *The English Libertarian Heritage*, a cura di D.L. Jacobson, Fox and Wilkes, San Francisco 1994.

7. John Trenchard (1662-1723), scrittore politico e polemist, noto, tra l'altro, per i suoi scritti contro l'esercito permanente. Fu eletto in parlamento e nel 1719 iniziò la sua collaborazione con Thomas Gordon con il quale pubblicò *Cato's Letters*. Si ricorda pure *A Short History of Standing Armies in England*, Londra 1698.

8. Josiah Warren (1798-1874) è uno dei padri del filone individualista dell'anarchismo americano. Fondò una serie di comunità anarchiche: Tuscarawas County (1835-1837) nell'Ohio, Utopia (1847-1851) a Clarendon e Modern Times (1850-1862) a Long Island.

9. Benjamin Tucker (1854-1939) fu una figura di primo piano nel panorama dell'anarchismo americano. Fondò il periodico «Liberty», punto di riferimento per il dissenso libertario. Contribuì alla definizione di una identità ideologica ben definita dell'anarchismo individualista rispetto a quello collettivista.

10. Lysander Spooner (1808-1887) libero pensatore e abolizionista, fu un grande sostenitore del diritto naturale e su di esso fondò il proprio libertarismo. Autore di *Natural Law* (1882) e *The Constitution of No Authority* (1870).

11. Albert Jay Nock (1870-1945) fu una figura di intellettuale particolarmente significativa e originale nel panorama libertario. In trentacinque anni di attività intellettuale scrisse una dozzina di volumi, per lo più di argomento letterario, e diresse e collaborò a molte riviste tra cui *American Magazine*, *Nation*, *American Mercury* e *The Freeman*. Il saggio *Our Enemy, the State*, del 1935, è un'opera fondamentale nella storia del pensiero libertario e anarco-individualista. Si tratta di un'analisi molto particolare della storia politica americana e della nascita dello Stato mercantile in Nord America. La tesi di Nock è che l'adozione della Costituzione federale fu una sorta di colpo di Stato da parte degli interessi finanziari, allo scopo di centralizzare il governo e guadagnarsi l'accesso ai mezzi politici. La critica di Nock è importante

cken¹² e Frank Chodorov¹³, nel periodo tra le due guerre, rappresentarono quella corrente liberale estrema, isolazionista in politica estera e contraria al *Welfare State*, che per diverso tempo scompaginò il tradizionale bipolarismo americano tra progressisti e conservatori. Gli anni Cinquanta del Novecento, con la guerra fredda, segnarono il tramonto della *Old Right* che, perdendo il proprio carattere isolazionista, venne a omologarsi con un conservatorismo di marca repubblicana. Fu negli anni Sessanta che si definì un movimento libertario autonomo su temi quali il rifiuto dell'impegno bellico in Vietnam, della coscrizione obbligatoria e dell'alleanza tra *big business* e *big government*. Nel clima infuocato delle proteste contro la guerra del Vietnam giovani libertari e oggettivisti randiani¹⁴ si staccarono dall'organizzazione giovanile di destra Young Americans for Freedom. Da questo momento in poi Murray Rothbard divenne un punto di riferimento fondamentale per i libertari americani. Il rapporto tra libertarismo e conservatorismo continuerà a essere piuttosto tormentato. Dopo un primo riavvicinamento segnato dal crollo del comunismo e dalla fine della guerra fredda stiamo, infatti, assistendo attualmente a un nuovo contrasto relativo alle scelte di politica estera della presidenza di George Bush. I libertari ribadiscono infatti la loro posizione isolazionista e di opposizione agli interventi bellici.

Si è detto che il libertarismo è una corrente di pensiero tipicamente americana. Il liberalismo della Scuola austriaca di economia e l'economia soggettivistica hanno, però, a loro volta esercitato un'influenza particolarmente fruttuosa sul libertarismo. Il principale esponente della fusione di queste due grandi tradizioni, libertarismo e marginalismo austriaco, nonché massimo teorico dell'anarco-capitalismo contemporaneo, è Murray Rothbard la cui formazione è "austro-misesiana" La grande migrazione negli Stati

per il libertarismo perché non è rivolta solo alla storia americana ma all'istituzione statale in generale, vista come sintesi di ogni forma di coercizione e di dominio. Cfr. A.J. Nock, *Il nostro nemico, lo Stato*, trad. it., Liberilibri, Macerata 1994.

12. Henry Louis Mancken (1880-1956), giornalista, scrittore, critico e autore di numerosi libri di orientamento libertario. Iniziò la carriera giornalistica presso il *Morning Herald* di Baltimora, sua città natale. Nel 1924 fondò, con George Nathan, l'*American Mercury*. Fu critico pungente e iconoclasta nei confronti del ceto medio americano provinciale e puritano. Tra gli anni '30 e '40 diresse la sua satira contro il New Deal rooseveltiano. Mencken, convinto sostenitore delle virtù del capitalismo, ebbe un notevole impatto su un'intera generazione di libertari.

13. Frank Chodorov (1887-1966), nato a New York da immigrati russi sin da giovane fu influenzato dallo scrittore libertario Albert Jay Nock. Si oppose alla partecipazione degli Stati Uniti alla Seconda guerra mondiale. Dopo la guerra mantenne sempre la sua posizione isolazionista nei confronti della politica estera degli USA criticando la posizione americana nella guerra fredda. Fondò la rivista *Analysis* nel 1944 e dal 1954 fu redattore di *The Freeman*.

14. Admiratori di Ayn Rand, ispiratrice dall'«oggettivismo» (si veda *supra*). [N.d.C.]

Uniti di esponenti di primo piano della Scuola austriaca di economia è stata definita un evento cruciale per la storia intellettuale della nostra epoca¹⁵. Tra le due guerre mondiali diversi esponenti della Scuola austriaca di economia abbandonarono l'Europa per recarsi negli Stati Uniti. Tra di essi ricordiamo Ludwig von Mises, Gottfried Haberler, Fritz Machlup e Oskar Morgenstern. Molti ottennero buone posizioni nel mondo accademico americano e contribuirono alla diffusione delle idee della Scuola marginalista austriaca. In particolare il seminario che Mises tenne presso la New York University dal 1949 al 1969 rappresenta un evento culturale nei cui confronti il libertarismo americano ha un profondo debito intellettuale. Rothbard, che frequentò il seminario sin dagli esordi, ricorda che «l'apertura del seminario di Mises coincise felicemente con la pubblicazione di *Human Action*¹⁶ [...]: il più grande risultato di Mises e uno dei migliori prodotti della mente umana in questo secolo»¹⁷. Opere quali *Omnipotent Government*¹⁸ e *Bureaucracy*¹⁹ di Mises, come pure *The Road to Serfdom*²⁰ di Hayek, contribuirono alla creazione di un clima intellettuale di riferimento per il libertarismo.

2. MURRAY NEWTON ROTHBARD: CONSONANZE E DISSONANZE TRA LIBERTARISMO E SCUOLA AUSTRIACA DI ECONOMIA

Di formazione austro-misesiana, Murray Rothbard (1926-1995) pone come punto di partenza del suo edificio teorico la scienza dell'azione umana di Mises, cioè a dire la prasseologia. Il metodo prasseologico è fondato sull'assioma dell'azione umana individuale²¹. L'azione umana è scelta di mezzi per il raggiungimento di fini soggettivi. Oltre a ciò vi sono dei corollari all'assioma

15. G.H. Nash, *The Conservative Intellectual Movement in America Since 1945*, Basic Books, New York 1976, p. 39. Sulla migrazione della tradizione austriaca negli Stati Uniti si consulti pure K. Vaughn, *Austrian Economics in America. The Migration of a Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

16. L. von Mises, *Human Action* (1949), Ludwig von Mises Institute, Auburn 1998 (trad. it., *L'azione umana*, UTET, Torino 1959).

17. M.N. Rothbard, *Ludwig von Mises: Scholar, Creator, Hero*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 1988, p. 64. Oltre a Rothbard, tra gli altri partecipanti al seminario di Mises ricordiamo Ralph Raico, Hans Sennholz, Louis Spadaro, Israel Kirzner, George Reisman.

18. L. von Mises, *Omnipotent Government*, Yale University Press, New Haven 1944 (trad. it., *Lo Stato onnipotente*, Rusconi, Milano 1995).

19. L. von Mises, *Bureaucracy*, Yale University Press, New Haven 1944 (trad. it., *Burocrazia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011).

20. F.A. Hayek, *The Road to Serfdom*, University of Chicago Press, Chicago 1944 (trad. it., *La via della schiavitù*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011).

21. Su la dottrina di Mises, si veda *supra* il capitolo di Guido Hülsmann. [N.d.C.]

dell'azione umana: la varietà e la scarsità delle risorse, il fattore tempo come risorsa. Partendo dall'assioma dell'azione umana e dai suoi corollari, Mises afferma che il libero mercato è il mezzo più adeguato per il raggiungimento dei fini più diversi e del maggior benessere per la maggior parte delle persone. Mises costruisce la sua teoria economica come deduzione logica partendo dall'azione umana individuale. L'approccio alla teoria economica è, quindi, un approccio deduttivo. Il punto di partenza sono gli assiomi della prasseologia considerati aprioristicamente, in quanto realtà autoevidenti. Questo metodo divenne noto negli Stati Uniti come apriorismo estremo. Rothbard sostenne e difese l'apriorismo estremo di Mises dagli attacchi dei positivisti logici i quali sottoposero tale approccio a critiche severe²². Secondo Mises l'assioma dell'azione è necessariamente vero, è evidente di per sé, ma i positivisti logici, sulla base del principio della verifica conclusiva, sostenevano che le proposizioni come quella dell'azione umana non potevano fornire alcuna informazione circa la realtà. *In Defense of Extreme Apriorism* di Rothbard difende la posizione misesiana, mettendo in evidenza, tra l'altro, il legame di tale posizione con la tradizione neokantiana. L'assioma di Mises è una legge del pensiero, una verità categorica a priori²³. La posizione di Rothbard differisce da quella di Mises per il diverso modo di considerare l'assioma dell'azione umana. L'approccio di Rothbard resta sempre un approccio aprioristico ma, invece di considerare l'assioma come una legge del pensiero lo considera come una legge della realtà, collocandosi, in questo modo, nel solco della tradizione aristotelico-tomista.

Il considerare l'assioma dell'azione "a priori" o "empirico" dipende dalla posizione filosofica di fondo. Il Professor Mises, seguendo la tradizione neokantiana, considera questo assioma una *legge del pensiero* e perciò una verità categorica *a priori* rispetto all'esperienza. La mia posizione epistemologica si basa su Aristotele e San Tommaso piuttosto che su Kant e per questo interpreterei la proposizione in modo differente. Considererei l'assioma una *Legge della realtà* piuttosto che una legge del pensiero e, perciò, «empirica» piuttosto che «a priori». [...] L'assioma fondamentale di Mises

22. I positivisti logici del Circolo di Vienna si opponevano all'approccio deduttivo applicato al metodo economico. Nel 1938 molti positivisti logici si trasferirono negli Stati Uniti, dove contribuirono a diffondere quel tipo di cultura che porterà gran parte degli economisti americani a criticare l'approccio assiomatico deduttivo di Mises. Per i positivisti logici tutte le affermazioni empiriche debbono essere provabili, verificabili. Se un'affermazione non può essere provata, allora essa non ha alcun significato empirico.

23. M.N. Rothbard, "In Defense of Extreme Apriorism", in *Southern Economic Journal*, gennaio 1957, pp. 314-320; ora in *The Logic of Action I. Method, Money and the Austrian School*, Elgar, Cheltenham 1997, pp. 100-108.

può essere chiamato “a priori” o “empirico” a seconda della propria posizione filosofica ma, in ogni caso, è “a priori” per i fini pratici della metodologia economica²⁴.

Ecco come Rothbard definisce l’assioma dell’azione umana:

(1) È una legge della realtà che non può essere pensata come falsificabile e che tuttavia è empiricamente carica di significato e vera; (2) che si fonda su un’esperienza universale *interna* e non semplicemente su un’esperienza esterna, vale a dire che la sua evidenza è *riflessiva* piuttosto che fisica; e che (3) è chiaramente *a priori* rispetto ad eventi storici complessi²⁵.

È stato evidenziato come il tema aristotelico del metodo assiomatico deduttivo non fosse affatto estraneo alla Scuola austriaca di economia. Franz Brentano, uno dei filosofi che ebbe maggiore influenza su Menger, attraverso il suo studio della filosofia scolastica contribuì, infatti, a diffondere un rinnovato interesse per Aristotele. Quando si passa, però, a esaminare Mises, Aristotele sembra scomparire dalla scena dal momento che l’economista austriaco si rifà a una terminologia prettamente neokantiana²⁶.

Rothbard, dunque, è tipicamente misesiano per quel che riguarda la concezione dell’azione umana individuale, della struttura mezzi-fini e dell’approccio assiomatico deduttivo. È, però, di fondamentale importanza sottolineare come il libertarismo giusnaturalista rothbardiano si sia andato definendo pure nel suo differenziarsi dalla teoria del soggettivismo dei valori, tipicamente misesiana, e da quella concezione evolutiva delle istituzioni e dei diritti, tipica della Scuola austriaca di economia, di derivazione mengeriana e hayekiana.

3. IL SISTEMA ETICO DI MURRAY N. ROTHBARD: LA CRITICA AL SOGGETTIVISMO DEI VALORI

Sin dal 1960 Rothbard prende le distanze dalla posizione logica e avalutativa a difesa del libero mercato da parte di Mises, sostenendo l’opportunità e la necessità per la filosofia politica di ricercare principi fondanti del vivere in

24. *Ivi*, pp. 105-106.

25. *Ibidem*.

26. D. Gordon, *The Philosophical Origins of Austrian Economics*, The Ludwig von Mises Institute, Auburn 1993. Sull’aristotelismo mengeriano si consulti R. Cubeddu, *Carl Menger e le origini dell’individualismo metodologico*, Luiss, Roma 1992.

società che siano universalmente validi. L'occasione di tale dibattito fu un convegno sul relativismo, tenutosi nel 1960, che vide contrapposti Mises e Leoni, da un lato, e Leo Strauss dall'altro²⁷. Mises fonda il proprio liberalismo sulla soggettività di valori e fini, ma per Rothbard questo fa di Mises un «relativista etico».

L'approccio utilitarista e relativista di Mises all'etica – prosegue Rothbard – non è neppure lontanamente sufficiente per sostenere pienamente la libertà. Esso deve essere completato da un'etica assolutista, un'etica della *libertà*, fondata sulla legge naturale, vale a dire sulla scoperta delle leggi della natura umana, così come altri valori necessari al bene e allo sviluppo dell'individuo. Il mancato riconoscimento di questo è la più grande manchevolezza nella visione del mondo di Mises²⁸.

Il soggettivismo di fini e valori e la difesa del libero mercato da un punto di vista logico sono procedimenti corretti nell'ambito della prasseologia, ma non soddisfano l'esigenza rothbardiana di un'etica fondata razionalmente. La prasseologia, la scienza dell'azione umana ci dice che un'economia di libero mercato è lo strumento migliore per il raggiungimento del più vasto benessere e per la realizzazione dei fini più vari, fini sempre soggettivi come i valori che li sottendono. La soggettività di valori e fini è un punto nodale nella riflessione misesiana e un fondamento della società aperta. Mises segue l'assunto di Hume dell'impossibilità di far derivare valori dai fatti. Dal momento che l'economia si occupa di fatti non può avere implicazioni dirette per l'etica. Per Mises i giudizi di valore esprimono mere preferenze di carattere soggettivo, che non possono essere considerate vere o false. Rothbard è in disaccordo su tale visione dell'etica. Il problema per Rothbard è come sia possibile convincere gli altri che il migliore dei sistemi sociali sia l'economia di mercato, basandosi sulla soggettività dei valori. Mises ritiene si debba fondare la scelta del libero mercato sulle conseguenze di tale scelta. Senza negare che i giudizi di valore siano l'espressione di scelte di fondo soggettive, pensa che praticamente tutti avrebbero una buona ragione per sostenere il libero mercato. Al contrario, per Rothbard, certi fatti riguardanti la natura umana darebbero origine a giudizi oggettivi circa ciò che è meglio per l'uomo. Rothbard non considera pienamente sufficienti gli argomenti principali di Mises circa il capitalismo. Il tentativo di Mises di

27. Gli atti del convegno furono pubblicati nel volume *Relativism and the Study of Man*, a cura di H. Schoeck e J.W. Wiggins, D. Van Nostrand, Princeton (N.J.) 1961.

28. M.N. Rothbard, *The Symposium on Relativism: a Critique*, 1960, in *Rothbard's Papers* conservati presso il Mises Institute; ora edito in italiano come *Il simposio sul relativismo*, in M.N. Rothbard, *Diritto, natura e ragione. Scritti inediti versus Hayek, Mises, Strauss e Polanyi*, a cura di R.A. Modugno, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 133, 135.

fondare il capitalismo su basi soggettive, sebbene valido, avrebbe bisogno del supporto di un'altra argomentazione. Rothbard si inserisce tra quegli autori i quali ritengono che in pratica pochi dei nostri giudizi su fatti siano “puri” nel senso richiesto dalla dicotomia fatti-valori. Pur non potendo far derivare prescrizioni dai fatti possiamo farle derivare dai giudizi su fatti. Si tratta della posizione di Strauss²⁹ e di Philippa Foot³⁰. Oltre a ciò, ad avviso di Rothbard, potrebbero esservi verità evidenti di per sé e perciò in grado di fornire la base di un'etica oggettiva. La proprietà di se stessi, sul proprio corpo sarebbe una tale verità. Mises, come è noto, respinge questa posizione e secondo il suo modo di vedere non esistono criteri per valutare in maniera oggettiva giudizi di valore. Dato il suo soggettivismo etico Mises respinge l'intera nozione del diritto naturale.

I principi della filosofia utilitarista e dell'economia classica non hanno nulla a che fare con la dottrina dei diritti naturali. [...] Raccomandano il governo popolare, la proprietà privata, la tolleranza e la libertà, non perché naturali e giuste, ma perché sono vantaggiose³¹.

Ad avviso di Rothbard il modo di procedere di Mises è senz'altro corretto in relazione alla prasseologia ma non è in grado di dirci che cosa sia meglio per l'essere umano. Il discorso di Mises lascia cioè insoddisfatta l'esigenza rothbardiana di dare un fondamento oggettivo e razionale alla libertà. Mises dimostra che politiche restrittive dell'economia di mercato porteranno conseguenze indesiderate per la maggior parte delle persone. Una volta dimostrato questo, tutti dovrebbero logicamente accettare l'economia di mercato. Tuttavia, precisa Rothbard, il discorso non è così semplice. Alcuni individui, infatti, potrebbero desiderare proprio il verificarsi di conseguenze quali la penuria di beni, la fame o la miseria. Oppure potrebbero avere un interesse di breve periodo per preferire politiche pesantemente interventiste. O, ancora, potrebbero essere egalaritari al punto da preferire un'uguale miseria per tutti, altri ancora potrebbero essere nichilisti e desiderare una scarsità di beni o lamentare l'eccessivo benessere della nostra società e lo spreco di

29. L. Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago press, Chicago 1950 (trad. it. *Diritto naturale e storia*, Neri Pozza, Venezia 1957).

30. P. Foot, *Virtues and Vices and other essays in moral philosophy*, 1978; *Natural Goodness*, Clarendon Press, Oxford 2001.

31. L. von Mises, *L'azione umana*, cit., p. 169. Sulle differenti posizioni di Mises e Rothbard su tali questioni si veda D. Gordon, *Le implicazioni etiche e politiche della Scuola austriaca di economia*, in D. Gordon, R.A. Modugno, *Individualismo metodologico: dalla Scuola austriaca all'anarco-capitalismo*, Luiss, Roma 2001, pp. 36-71.

risorse. Esistono vari tipi di possibilità che vanno a contrastare la convinzione di Mises: che tutti i sostenitori dell'interventismo statale diverrebbero sostenitori del libero mercato una volta comprese le logiche conseguenze di un calo della libertà di mercato. L'intento di Rothbard è quello di dare una maggiore forza persuasiva agli argomenti a sostegno della libertà³². Colui che pur avendo compreso tutti i vantaggi derivanti da un'economia di libero mercato, benessere, pace e cooperazione, vi rimanesse comunque contrario, si troverebbe a dover fronteggiare anche un argomento di carattere etico. E, secondo Rothbard, si tratterebbe di un argomento oggettivo e razionale. Rothbard trova nel diritto naturale una guida in grado di farci comprendere quali fini siano migliori per l'uomo, cioè a dire quali fini siano conformi alla natura umana. «Il diritto naturale – scrive – spiega quel che è meglio per l'uomo, quali fini, in armonia con la sua stessa natura e ad essa confacenti egli dovrebbe perseguire»³³. L'impostazione aristotelico-tomista dell'idea di una legge naturale ha un ruolo molto importante nella teoria di Rothbard, il quale ne riprende l'idea di un ordine di leggi naturali suscettibili di essere scoperte dalla ragione.

Nella tradizione tomista il diritto naturale è legge tanto etica quanto fisica, e lo strumento tramite il quale l'uomo apprende tale legge è la propria ragione [...]. L'Aquinate quindi capiva che gli uomini agiscono sempre per uno scopo, ma andava oltre sostenendo che la ragione può anche valutare se gli scopi siano obiettivamente buoni o cattivi per l'uomo³⁴.

Rothbard, diversamente da Mises, pensava che da certi fatti riguardanti la natura umana potessero dedursi principi etici.

Gli esseri umani – afferma – non nascono già dotati di piena conoscenza, valori, obiettivi o personalità; ciascuno di noi forma i propri valori e obiettivi, sviluppa la propria personalità e conosce se stesso e il mondo che lo circonda. Ogni uo-

32. In *Power and Market* Rothbard esprime le proprie perplessità circa una posizione che pretenda di difendere la libertà unicamente sulla base di posizioni avalutative. Si tratterebbe di un tentativo privo di forza di persuasione per coloro che intendano imporre i propri valori tramite coercizione, e che persistano nelle loro intenzioni anche dopo che siano state loro prospettate le disastrose conseguenze economiche dovute all'abbandono di un'economia di libero mercato. Cfr. M.N. Rothbard, *Power and Market*, Institute for Humane Studies, Menlo Park (Calif.) 1970, p. 209. Queste critiche a Mises sono espresse in maniera ampia e articolata in M.N. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, Humanities Press, Atlantic Highlands (N.J.) 1982 (trad. it., *L'etica della libertà*, Macerata, Liberilibri 1996, pp. 330-341).

33. M.N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., p. 25.

34. *Ivi*, pp. 20-21.

mo deve avere libertà, deve agire e comportarsi secondo le proprie scelte per lo sviluppo della sua personalità. Egli, in breve, deve essere libero per poter essere pienamente uomo³⁵.

L'impostazione di Rothbard sembrerebbe nei fondamenti molto vicina alla cosiddetta Veatch School in quanto caratterizzata dal recupero della metafisica aristotelico-tomista per la fondazione della legge naturale e il conseguente ancoraggio dei diritti naturali³⁶. Il diritto di *self-ownership*, piuttosto che essere considerato come un assioma, viene derivato da Rothbard dalla legge naturale, esso è infatti in sintonia con quello che si suppone essere il fine naturale dell'essere umano, la promozione della propria sopravvivenza e del proprio sviluppo. Se il punto di partenza di Rothbard è molto simile a quello di Veatch, i due autori si differenziano profondamente per quel che riguarda il concetto di bene comune e il ruolo dello Stato, che per Veatch dovrebbe essere lo strumento, la cornice istituzionale, tramite cui assicurare a tutti quegli strumenti, vita, libertà e proprietà, per potersi realizzare in quanto esseri umani, cioè realizzare il fine conforme alla natura dell'uomo. Per Rothbard, invece, il concetto di giustizia della proprietà privata rende inaccettabile qualunque forma di tassazione e quindi di Stato. La stessa profonda distanza esiste nei confronti di Passerin d'Entrèves, che Rothbard cita a sostegno della teoria continuista tra legge di natura e diritti naturali, ma dal quale inevitabilmente si distacca circa la concezione dello Stato. Rothbard segue, in ogni caso, una via analoga a quella di Veatch, fondando la legge naturale e i diritti naturali sulla metafisica aristotelico-tomista e mostra di avere raccolto le suggestioni di Veatch al quale fa più volte riferimento³⁷.

4. ROTHBARD E IL DIRITTO NATURALE

L'elaborazione di Rothbard è particolarmente originale per il modo in cui ha saputo coniugare l'individualismo metodologico e la prasseologia misesiana con il giusnaturalismo. Sulla base di questa riformulazione, Rothbard edifica un libertarismo giusnaturalista la cui coerenza interna conduce all'impos-

35. M.N. Rothbard, *The Logic of Action*, Elgar, Cheltenham 1997, vol. II, pp. 3-4.

36. H. Veatch, *Human Rights. Fact or Fancy?*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1985.

37. In particolare le opere di Veatch citate da Rothbard in *The Ethics of Liberty* sono *For an Ontology of Morals. A Critique of Contemporary Ethical Theory*, Northwestern University Press, Evanston 1971 e *Rational Man. A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics*, Indiana University Press, Bloomington 1962.

sibilità di scindere l'etica sia dalla politica che dall'economia. Dal diritto naturale al *self-ownership* deriva l'assioma di non aggressione³⁸, vera pietra angolare del sistema rothbardiano, che va a integrare la classica triade dei diritti naturali alla vita, libertà e proprietà. Basandosi sul recupero dell'etica aristotelico-tomista Rothbard elabora un'etica sociale che conduce a quelle considerazioni radicali circa la natura e il ruolo dello Stato note come teoria anarco-capitalista. Lo scopo di Rothbard è, infatti, «costituire un'etica oggettiva che affermi il valore preminente della libertà e condanni moralmente ogni forma di statalismo»³⁹.

Uno dei temi di fondo del pensiero rothbardiano è quello della possibilità di fondare razionalmente i valori etici unito al costante richiamo al diritto naturale e ai diritti naturali. Commentando il già citato convegno sul relativismo, che nel 1960 vide contrapposti Mises e Leoni da un lato e Leo Strauss dall'altro, Rothbard scrive:

L'assolutista ritiene che la mente umana, impiegando la ragione [...] sia in grado di scoprire e conoscere il vero circa la realtà ed il vero su ciò che è meglio per l'uomo e meglio per se stesso in quanto individuo. Il relativista nega questo, nega che la ragione umana sia capace di conoscere il vero e sostiene che il vero piuttosto che essere assoluto è *relativo a* qualcos'altro. [...] Da un punto di vista filosofico io credo che il libertarismo ed il più ampio credo in un solido individualismo, di cui il libertarismo è parte, debba basarsi sull'assolutismo dei valori e negare il relativismo⁴⁰.

Ci troviamo di fronte a quella spaccatura, apparentemente insanabile e interna alla Scuola austriaca di economia, che vede contrapposti da un lato Hayek e gli hayekiani e dall'altro molti dei seguaci americani della Scuola, tra cui i libertarians alla Rothbard. Il concetto di diritto naturale è, infatti, in qualche modo estraneo alla Scuola austriaca di economia, nel cui ambito troviamo una concezione *evolutiva* delle istituzioni e del diritto secondo l'impostazione di Menger e Hayek.

La presa di posizione di Rothbard non è solamente di tipo teorico, nel senso di ritenere possibile una fondazione razionale dell'etica e, quindi, un assolutismo di valori. All'interno di questa impostazione, Rothbard non solo fa riferimento alla natura dell'uomo e al diritto naturale, ma si fa pure

38. Sembra che Rothbard debba questa idea ad Ayn Rand. Cfr. A. Rand, *Man's Rights* (1963) in *The Virtue of Selfishness*, Signet Book, New York 1964 (trad. it. *La virtù dell'egoismo*, Liberrilibri, Macerata 1999).

39. M.N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., p. 341.

40. Id., *Il simposio sul relativismo*, cit., pp. 125-126.

portatore di una particolare concezione del diritto naturale. Si tratta, dunque, di una presa di posizione concettuale, storica e dottrinarica al tempo stesso. Rothbard sottolinea più la continuità tra diritto naturale e diritti naturali moderni che non una rottura tra il passato e la modernità. La tesi continuista deriva i diritti naturali individuali dalla legge naturale. Rothbard sottolinea le radici scolastiche, tomiste e cristiane del giusnaturalismo lockeiano, ma all'interno di una continuità egli vede nell'individualismo del diritto naturale moderno uno sviluppo e un arricchimento rispetto al passato, l'inizio di un nuovo modo di intendere l'essere umano e le finalità della politica. A sostegno della teoria di un legame tra tomismo e sviluppo groziano del giusnaturalismo, Rothbard, in *The Ethics of Liberty*, cita Passerin D'Entrèves laddove questi scrive che

in se stessa tale definizione [quella di diritto naturale data da Grozio] non ha niente di rivoluzionario. Quando Grozio sostiene che il diritto naturale è quel complesso di norme che l'uomo riesce a scoprire con l'uso della ragione, non fa altro che riesporre la nozione scolastica di un fondamento razionale dell'etica. In verità il suo scopo è piuttosto quello di restaurare quella nozione che era stata scossa dall'agostinismo estremista di certe correnti di pensiero protestanti. Quando egli dichiara che quelle norme sono valide di per se stesse, indipendentemente dal fatto che Dio le abbia volute o no, egli ripete un'affermazione che era già stata fatta da alcuni scolastici⁴¹.

A sua volta, Rothbard aggiunge che

Grozio e i giuristi successivi – Pufendorf, Burlamaqui e Vattel – elaborarono questo corpo di leggi naturali in un contesto puramente laico, in accordo con quelli che erano i loro peculiari interessi che, a differenza di quanto avveniva nel caso degli scolastici, non erano precipuamente teologici. In effetti, anche i razionalisti del diciottesimo secolo, per molti versi nemici dichiarati degli scolastici, dimostrano di essere stati profondamente influenzati dalla tradizione scolastica⁴².

Altrove Rothbard precisa che

41. M.N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., pp. 19-20. Il riferimento è a A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina del diritto naturale*, Edizioni di Comunità, Milano 1954, pp. 51-52. Recentemente è stato messo in rilievo come la continuità tra diritto naturale e diritti naturali nella concezione di Passerin d'Entrèves si riferirebbe più alla funzione storicamente svolta dal diritto naturale che non a una continuità dottrinale. Si consulti R. Cubeddu, *La concezione del diritto naturale in Alessandro Passerin d'Entrèves*, in S. Noto (a cura di), *Alessandro Passerin d'Entrèves pensatore europeo*, il Mulino, Bologna 2004, pp. 179-210.

42. M.N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., p. 20.

gli scolastici possono aver dominato la tradizione medievale e quella postmedievale, ma malgrado ciò, furono pionieri e teorici delle tradizioni della legge naturale e dei diritti naturali. La contrapposizione tra “tradizione” e “modernità” è in larga parte una falsa antitesi. [...] Locke può pure essere stato, e certamente fu, un devoto protestante, ma fu anche un protestante scolastico, profondamente influenzato dal fondatore della scolastica protestante, l’olandese Ugo Grozio, il quale a sua volta fu profondamente influenzato dai tardo scolastici cattolici spagnoli. [...] Sebbene Locke abbia sviluppato il pensiero liberale sui diritti naturali in maniera ben più ampia dei suoi predecessori, tuttavia questo era chiaramente inserito nella tradizione scolastica della legge naturale⁴³.

All’interno di questa visione l’idea rothbardiana di un legame tra legge di natura e diritti naturali diventa più sfumata nel momento in cui l’autore pone l’accento sull’arricchimento apportato dai Livellatori e da Locke in termini di individualismo. Se la visione aristotelica dell’uomo ha condotto a considerare lo Stato come il luogo dell’azione buona e virtuosa, d’altro canto, specifica Rothbard, «furono i Livellatori e John Locke nell’Inghilterra del Diciassettesimo secolo, che trasformarono il giusnaturalismo classico in una teoria fondata sull’individualismo metodologico e quindi politico»⁴⁴.

Paradigmatica, a questo proposito, risulta la critica di Rothbard a Strauss. Leo Strauss, nemico del relativismo dei valori, rivendica la possibilità e il dovere di emettere giudizi di valore oggettivi e vincolanti per l’intera comunità, scagliandosi contro la moderna scienza politica avalutativa. D’altro canto Strauss critica i pensatori moderni difendendo, invece, la filosofia politica classica. Per gli antichi il vero fine della vita politica era la virtù piuttosto che la libertà, e la filosofia politica era guidata dalla ricerca del miglior ordine politico. Rothbard, da un lato, apprezza il discorso straussiano sul diritto naturale come battaglia contro il relativismo dei valori, d’altro canto, non può dividerne il contenuto nel momento in cui Strauss invita a recuperare quella dottrina classica del diritto naturale che, se sviluppata fino alle sue ultime conseguenze, è identica a quella del miglior regime. Il lavoro di Strauss è, dunque, segnato da un grande difetto:

Il grande difetto consiste nel fatto che Strauss mentre accorda preferenza a quelli che egli ritiene essere i concetti classici e cristiani del diritto naturale, si oppone duramente alle concezioni del XVII e XVIII secolo di Locke e dei razionalisti, in particolar modo

43. Id., *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, Elgar, Cheltenham 1995, vol. I, pp. 313-314.

44. Id., *Letica della libertà*, cit., p. 35.

al loro sostegno «astratto» e «deduttivo» dei diritti naturali dell'individuo: libertà, proprietà, ecc. Strauss, di fatto, è stato il principale sostenitore, insieme a Russell Kirk e agli studiosi cattolici in America, di una recente tendenza storiografica su Locke [...] a separare nettamente i "cattivi" diritti naturali individualisti della tradizione del diritto naturale dei secoli XVII e XVIII, dal genere «buono» cristiano-classico, buono forse perché era così vago e «prudente» da offrire ben poche opportunità di difendere la libertà individuale dallo Stato. Secondo questa lettura Hobbes e Locke sono i grandi scellerati della perversione del diritto naturale. Nella mia visione questa «perversione» fu un affinamento e uno sviluppo del concetto. La mia disputa con Strauss, Kirk ed altri, perciò, non è solo di carattere valutativo: cioè a dire che loro sono contrari ai diritti naturali e alla libertà mentre io li sostengo, ma è anche un disputa fattuale e storica: dal momento che loro pensano che i lockeani abbiano un concetto completamente diverso di diritto naturale, laddove io ritengo che la differenza, pur chiaramente esistente, sia stato un intenso sviluppo, piuttosto che una perversione o qualcosa di diametralmente opposto⁴⁵.

Qui emerge la critica, che Rothbard riprenderà altrove⁴⁶, alla concezione straussiana del diritto naturale moderno come degenerazione rispetto al diritto naturale classico espressione di una virtù civica.

La tesi continuista è stata recentemente corroborata dagli studi di Brian Tierney, che hanno messo decisamente in discussione l'idea di Strauss⁴⁷ e di Villey⁴⁸ della contrapposizione di una antica dottrina aristotelica del diritto naturale a una moderna teoria dei diritti individuali soggettivi⁴⁹. Mentre per Villey la moderna teoria dei diritti soggettivi affonda le sue radici nella filosofia nominalista di Ockham, Tierney rinviene il concetto di *ius* come diritto soggettivo già negli scritti dei canonisti del XII secolo. Del filone continuista fanno parte pure Finnis⁵⁰ e Grisez, ma costoro, in realtà, sarebbero kantiani piuttosto che autentici tomisti. Finnis e Grisez, infatti, integrano la legge naturale con una teoria deontologica, cioè a dire, con elementi di

45. M.N. Rothbard to Kenneth S. Templeton, 23 gennaio 1960, in *Rothbard's Papers* conservati presso il Mises Institute; ora edito in italiano come *Commento a What is Political Philosophy? di Leo Strauss*, in *Diritto, natura e ragione*, cit., pp. 113-115.

46. M.N. Rothbard, *Economic Thought before Adam Smith*, Elgar, Celenham 1995, pp. 313-314, 339.

47. L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, cit.

48. M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Montchretien, Parigi 1975.

49. B. Tierney, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural law and Church law 1150-1625*, Scholars Press, Atlanta 1997. Su questa linea si colloca pure A.S. Brett, *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

50. J.M. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford 1980.

derivazione kantiana⁵¹. Senza dimenticare le tante differenti posizioni tra gli odierni sostenitori della teoria dei diritti naturali⁵², possiamo dire che Rothbard è annoverabile tra coloro che, come Henry Veatch, fondano i diritti naturali sulla teoria aristotelico-tomista della legge naturale.

5. LA CRITICA AD HAYEK. DIRITTI STORICI E DIRITTI NATURALI

La difesa rothbardiana di un diritto naturale libertario va inevitabilmente a scontrarsi con l'impostazione di Hayek, insieme evoluzionista e fallibilista. Hayek fonda le ragioni della libertà muovendo da posizioni evolutive e fallibiliste difficilmente conciliabili con quel giusnaturalismo e quel razionalismo che sono le premesse della teoria anarco-capitalista di Rothbard. In due recensioni a *The Constitution of Liberty* di Hayek, scritte rispettivamente nel 1958⁵³ e nel 1960, Rothbard attacca duramente la concezione hayekiana di diritto e di ragione. La critica di Rothbard ad Hayek è paradigmatica di quella spaccatura interna alla Scuola austriaca di economia tra quei *libertarians* che, come Rothbard, si richiamano alla versione lockeiana dell'idea di una retta ragione che consente di comprendere la legge naturale, e la teoria hayekiana di una conoscenza limitata e fallibile, teoria che fonda le ragioni della libertà sull'ignoranza umana.

Una delle manchevolezze dell'opera hayekiana sarebbe, ad avviso di Rothbard, l'aver completamente ignorato la tradizione del diritto naturale, anche laddove l'autore trattava teorici che, di fatto, furono grandi giusnaturalisti, come nel caso di John Locke. Hayek sembrerebbe non rendere conto di una grande tradizione di pensiero, come quella del diritto naturale, che ha avuto un ruolo enorme in relazione alla crescita dell'idea liberale, alla salvaguardia di una sfera individuale intangibile, ai limiti al potere dello Stato e che tanto ha contribuito, vale la pena di ricordarlo, alla stessa storia del costituzionalismo, date le interconnessioni tra diritti naturali, contrattualismo e costituzionali-

51. H. Veatch, *Human Rights*, cit., p. 104.

52. Su queste distinzioni si veda R. Cubeddu, *Legge naturale o diritti naturali? Alcune questioni di filosofia politica liberale*, Quaderni dell'Istituto Acton, Roma 2004.

53. Si tratta di un *memorandum* che Rothbard scrisse per il Volker Fund basandosi sul manoscritto di Hayek nel 1958, mentre il volume *The Constitution of Liberty* uscì nel 1960. Il Volker Fund aveva concesso un contributo a Hayek per la stesura del suo lavoro. Rothbard a quell'epoca lavorava per il Volker come *senior analyst* e, in questa veste, presenta alla fondazione un commento all'opera di Hayek. Cfr. M.N. Rothbard, *Memorandum to the Volker Fund*, 21 Gennaio 1958, in *Rothbard's Papers* conservati presso il Mises Institute; ora edito come *Memorandum per il Volker Fund su Constitution of Liberty di F.A. Hayek*, in *Diritto, natura e ragione*, cit., pp. 77-88.

smo⁵⁴. In realtà il discorso è più complesso di quanto non appaia a prima vista. Occorre, infatti, tenere presente il fatto che Hayek muove il suo discorso sul *rule of law*, e in generale sul diritto, da premesse evolutive. Rappresenta una delle massime espressioni di quella tradizione dell'ordine spontaneo che si dipana dagli illuministi scozzesi Adam Smith e Adam Ferguson, per arrivare, passando per Edmund Burke, sino a von Savigny, Henry Maine, Menger e alla Scuola austriaca di economia. In Hayek quel che è fondamentale è il concetto di evoluzione culturale, uno degli aspetti più originali del suo pensiero, un'evoluzione che riguarda la genesi e lo sviluppo di istituzioni, quali, tra le altre, la religione, il diritto, il mercato e, in generale, i sistemi che si autogenerano e si autoregolano che vanno a formare la complessità della società. In questo senso, per Hayek, i diritti non sono certo «naturali» ma, in quanto spontanei nella loro evoluzione, non possono dirsi neppure «artificiali».

Punto di partenza nella riflessione hayekiana su questo tema è la falsa dicotomia tra naturale e artificiale, intendendo con il secondo termine il prodotto di un progetto deliberato, dicotomia che ha impedito la corretta comprensione del processo di evoluzione culturale che ha condotto alle nostre tradizioni e alla nostra civiltà. Esisterebbe invece una categoria intermedia di fenomeni risultato dell'azione umana, ma non della progettazione umana. Seguendo il discorso dei tardo-scolastici, i gesuiti spagnoli, i quali indicavano con il termine *naturalis* quei fenomeni sociali che si erano evoluti nel tempo⁵⁵, l'insegnamento hayekiano ci spiega che «in questo senso la nostra morale tradizionale, evolutasi spontaneamente, è perfettamente naturale piuttosto che artificiale, e sembrerebbe adeguato chiamare queste regole tradizionali con il nome di “legge naturale”»⁵⁶. Sarebbe a dire che quel che è naturale è ciò che si è evoluto spontaneamente nel corso del tempo.

Ciò che importa è il superamento della falsa dicotomia che, considerando artificiale ciò che è guidato da un progetto cosciente, mentre naturale ciò che invece presenta caratteristiche istintuali invariabili, ci conduce fatalmente verso un costruttivismo razionalista. Ecco perché Hayek deplora l'abbandono di quelli che potevano intendersi come prodromi di un modello evoluzionista di spiegazione sociale, con il prevalere di una concezione diversa di diritto

54. Sul ruolo storico della nozione di diritto naturale cfr. A. Passerin d'Entreves, *La dottrina del diritto naturale*, cit., e G. Fassò, *La legge della ragione*, Giuffrè, Milano 1999.

55. Il riferimento qui è, in particolare, a Luis de Molina. Cfr. F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Routledge & Kegan, London 1982 (trad. it. *Legge, legislazione e libertà*, il Saggiatore, Milano 1986, pp. 30-31). Su la “seconda scolastica” spagnola si veda nella prima parte i capitoli di Ph. Nemo e di J. Huerta de Soto [N.d.C.].

56. F.A. Hayek, *The Fatal Conceit*, Routledge, London 1988 (trad. it. *La presunzione fatale*, Rusconi, Milano 1997, p. 229).

naturale che si intese come diritto razionalista, un diritto secondo ragione. Ugualmente deprecabile è stato, per Hayek, l'affermarsi del razionalismo di matrice cartesiana. Questa tradizione, infatti, ha ignorato la distinzione tra *taxis* e *cosmos*, cioè a dire tra sistemi e associazioni la cui struttura formale è caratterizzata da un ordine costruito e quei sistemi che, invece, sono cresciuti e si sono affermati attraverso un processo di evoluzione e si configurano perciò come ordini spontanei. Il razionalismo costruttivista ha concentrato la sua attenzione esclusivamente sulle istituzioni del primo tipo, trascurando il fatto che forme di associazione umana costruite intenzionalmente sono spesso supportate da una più ampia base di ordine spontaneo.

Sono queste le premesse teoriche che conducono Hayek a mettere in discussione alcuni capisaldi della storia delle istituzioni politiche, prima fra tutte l'idea che un sistema normativo sia stato deliberatamente creato da qualcuno o sia frutto di un esplicito accordo. Tanto l'ipotesi di un diritto frutto della nota sovranità bodiniana, il potere di fare e abrogare le leggi, quanto l'ipotesi contrattualista, per Hayek, non sarebbero altro se non il frutto di un razionalismo costruttivista che impedisce una corretta comprensione dell'evoluzione delle istituzioni politiche e sociali. Da qui alla critica al positivismo giuridico il passo è breve, dal momento che, ad avviso di Hayek, è interamente fondato sulla fallacia costruttivista.

Hayek ci invita, dunque, a recuperare, nel campo del diritto, l'insegnamento evoluzionista di Edward Coke e Matthew Hale, in netto contrasto con Thomas Hobbes o, in tempi più recenti, con Hans Kelsen. Attraverso la riflessione del filosofo Nicola Matteucci è, quindi, possibile concepire una posizione hayekiana che non sia in netta contrapposizione al concetto di diritto naturale, inteso, sia ben chiaro, in chiave di evoluzione culturale. Matteucci ha sottolineato come per Coke e i legisti inglesi non ci fosse una contrapposizione tra legge di natura e *common law*, perché quest'ultima altro non era se non l'attuazione dei principi della legge di natura quali si erano evoluti storicamente, attraverso i secoli e il consenso delle generazioni⁵⁷. Proprio in questo senso Edward Coke poteva scrivere che la *common law* era il frutto di una «perfezione della ragione» che, «per lungo succedersi di epoche, è stata finita e rifinita da un numero sterminato di individui dotti e gravi»⁵⁸.

57. N. Matteucci, *Lo Stato moderno*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 135-136.

58. E. Coke, *Institutes of the Laws of England*, I, Society of Stationers, Londra 1628, lib. 2, fol. 97b, sect. 138, citato in N. Matteucci, *Lo Stato moderno*, cit., p. 136. Il passo completo di Edward Coke è il seguente: «And this is another strong argument in law, *nihil quod est contra rationem est licitum*, for reason is the life of the law nay the common law itself is nothing else but reason; which is to be understood of an artificial perfection of reason, gotten by long study, observation,

Nella costituzione consuetudinaria è immanente la ragione, non quella astratta dei razionalisti, ma una ragione storica, per cui nella tradizione giuridico-politica inglese verrebbe meno la contrapposizione rigida tra natura e storia. Ad avviso di Matteucci anche in un grande trattato giusnaturalista come quello di John Locke, si trova essenzialmente la tradizione che viene razionalizzata e resa universale.

Ecco quindi comparire di nuovo l'idea che quel che è naturale è ciò che si è evoluto. In realtà la questione del rapporto tra Hayek e il diritto naturale è certamente di non facile soluzione. Charles Covell, ad esempio, arriva ad annoverare Hayek tra i difensori del diritto naturale, precisando, però, che Hayek viene considerato un difensore del diritto naturale in virtù della sua opposizione al positivismo giuridico, piuttosto che per il richiamo alla tradizione giusnaturalista, che nell'opera dell'autore manca del tutto⁵⁹. A detta di Covell, esiste un'altra prospettiva attraverso la quale Hayek si riferisce a un modello «naturale», prospettiva che, in un certo senso, richiama il discorso di Matteucci. «Hayek – scrive Covell – ha costruito un modello essenzialmente naturalistico del diritto che rimanda alla tradizione filosofico giuridica di Coke e Blackstone»⁶⁰. In questo modo Hayek respinge sia il positivismo giuridico, perché costruttivista, ma pure quell'idea di governo della legge fondata su un modello di tipo volontarista, quale quello che Oakeshott deriva da Thomas Hobbes.

La *common law* – prosegue Covell – è un diritto sviluppato, o piuttosto *scoperto*, nei tribunali inglesi attraverso procedure di giudizio nelle quali regole e precedenti vengono stabiliti attraverso l'applicazione di quei principi di moralità e ragionevolezza che scorrono attraverso l'intera struttura della legge inglese⁶¹.

Si tratta, cioè, di una «ragionevolezza» non dissimile da quella ragione che per Edward Coke è insita nella *common law* proprio in virtù del processo storico attraverso il quale è cresciuta. Hayek privilegia la *common law* inglese, un diritto scoperto dai giudici, che si presenta come un ordine spontaneo. Al contrario deplora l'idea, affermata con gli Stati assoluti, che l'atto di fare e abrogare le

and experience. [...] This legal reason *est summa ratio*. And therefore if all the reason, that is dispersed into so many severall heads, were united into one, yet could he not make such a law as the law of England is; because by many successions of ages it hath been fined and refined by an infinite number of grave and learned men, and by long experience growne to a such perfection».

59. C. Covell, *The Defence of Natural Law. A Study of the Ideas of Law and Justice in the Writings of Lon L. Fuller, Michael Oakeshott, F.A. Hayek, Ronald Dworkin and John Finnis* The Macmillan Press, Londra 1992, p. XIII.

60. *Ivi*, p. XIV.

61. *Ivi*, p. 3.

leggi fosse l'essenza della sovranità, un atto deliberato della volontà del sovrano. Hayek annovera il sistema giuridico della *common law* tra quei sistemi definibili come *cosmos* e vi rinviene un razionalismo evolutivo che porta alla configurazione di quel processo naturale che Covell definisce «naturalismo giuridico»⁶². Detto questo occorre comunque sottolineare che Hayek è soprattutto un grande difensore del *rule of law* e che nel suo discorso il concetto di evoluzione culturale è certamente preponderante rispetto a quello di natura umana.

I punti realmente inconciliabili tra la concezione evolucionista del diritto e l'adesione di Rothbard al concetto di diritto naturale sono rappresentati dal razionalismo e dal fallibilismo. Uno dei rimproveri più duri di Rothbard è, infatti, «il continuo e onnipervasivo attacco di Hayek contro la ragione»⁶³. In realtà, l'attacco di Hayek è volto contro l'abuso della ragione, contro quel razionalismo costruttivista che si traduce in una infinita fiducia nella capacità della ragione umana di potere plasmare a proprio piacimento istituzioni sociali e politiche. Per sgombrare subito il campo da equivoci è bene sottolineare che Hayek non è un antirazionalista, egli non distingue tra «razionalismo e antirazionalismo, bensì tra razionalismo costruttivista e razionalismo evolucionista, o, nei termini di Karl Popper, tra razionalismo ingenuo e razionalismo critico»⁶⁴. Ovviamente Rothbard non può, date le premesse, condividere le categorie hayekiane di vero e falso individualismo, che portano a identificare una tradizione razionalista, prevalentemente francese, di stampo cartesiano, che conduce alla presunzione costruttivista, e una tradizione britannica, evolucionista, empirica e autenticamente liberale, che Hayek collega alla tradizione *Whig*. In questo modo, deplora Rothbard, rimarrebbero sottovalutati e visti come «terribili razionalisti» pensatori del calibro di Thomas Jefferson, Richard Price, Joseph Priestley e Thomas Paine. Ulteriore appunto, e sembra giustificato, di Rothbard ad Hayek è l'aver trascurato pensatori della scuola liberale francese del Diciannovesimo secolo quali Frédéric Bastiat, Gustave De Molinari e Charles Dunoyer⁶⁵.

62. *Ivi*, p. 143.

63. M.N. Rothbard, *Memorandum per il Volker Fund*, cit., p. 80.

64. F.A. Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 42.

65. M.N. Rothbard, *Memorandum per il Volker Fund*, cit., pp. 82-83. Ralph Raico ha recentemente mosso una critica analoga alle categorie hayekiane di vero e falso individualismo, ponendo, tra l'altro, in evidenza come in Francia esistesse una grande tradizione liberale rappresentata da Benjamin Constant, Tocqueville, Jean Baptiste Say, oltre che dai succitati Bastiat, De Molinari e Dunoyer. Cfr. R. Raico, «La tradizione liberale francese dell'Ottocento», in *Federalismo e libertà*, nn. 5-6, settembre-dicembre 2001, pp. 171-207. Secondo Raico la distinzione hayekiana avrebbe introdotto non poca confusione. Tra l'altro, nota Raico, De Molinari presenta una concezione dell'evoluzione della società molto vicina a quella di Hayek. (p.191). Ad avviso di Raico proprio la tradizione di Bastiat e De Molinari esercitò

La fiducia nelle capacità razionali dell'uomo di scoprire e interpretare rettamente le leggi di natura e i valori etici assoluti mal si concilia, dunque, con una posizione evolucionista e fallibilista. I fondamenti della libertà per Hayek e per Rothbard sono completamente differenti. Hayek fonda le ragioni della libertà sulla nostra ignoranza. Il punto di partenza imprescindibile per la sua teoria di una società libera è la fallibilità, la parzialità e la dispersione della conoscenza di situazioni particolari di tempo e di luogo, tra milioni e milioni di persone. Premesso questo, la libertà diventa una diretta conseguenza della divisione e della dispersione della conoscenza, in quanto condizione necessaria affinché tutte le singole e limitate conoscenze degli individui possano essere utilizzate al meglio. Il valore della libertà individuale

poggia soprattutto sul riconoscimento dell'inevitabile ignoranza di tutti noi nei confronti di un gran numero dei fattori da cui dipende la realizzazione dei nostri scopi e della nostra sicurezza. Se esistessero uomini onniscienti, se potessimo sapere non solo tutto quanto tocca la soddisfazione dei nostri desideri di adesso, ma pure i bisogni e le aspirazioni future, resterebbe poco da dire in favore della libertà. [...] La libertà è essenziale per far posto all'imprevedibile e all'impredicibile; ne abbiamo bisogno perché, come abbiamo imparato, da essa nascono le occasioni per raggiungere molti dei nostri obiettivi⁶⁶.

Al contrario per Rothbard l'ignoranza umana sarebbe una base troppo incerta per la libertà⁶⁷. Secondo l'autentica teoria razionalista⁶⁸ noi saremmo in grado di sapere ciò che è meglio per l'uomo e di fondare sulla natura umana valori assoluti. Rothbard liquida le premesse hayekiane come un «attacco contro la ragione umana»⁶⁹. Questo contrasto, emerso già nel 1958 e nel 1960, verrà esplicitato e teorizzato in maniera compiuta da Rothbard nel 1992 in *The Present State of the Austrian School of Economics*, dove emergeranno le profonde differenze tra i diversi paradigmi esistenti all'interno della Scuola austriaca. In questo scritto Rothbard prende le di-

un'influenza decisiva sui liberali italiani a partire dalla metà del Diciannovesimo secolo e, attraverso loro, sulla scuola della *public choice*. (Per questi autori francesi si veda la seconda parte del volume [N.d.C.]).

66. F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, University of Chicago Press, Chicago 1960 (trad. it. *La società libera*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, pp. 97-98).

67. M.N. Rothbard, *Commento a The Constitution of Liberty di F.A. Hayek*, p. 103.

68. Id., *Memorandum per il Volker Fund*, cit., p. 80.

69. *Ivi*, p. 84.

stanze dall'«intero lavoro di Hayek», in quanto «dedicato alla denigrazione della ragione umana»⁷⁰.

6. DOUGLAS J. DEN UYL E DOUGLAS B. RASMUSSEN: NATURA E LIBERTÀ

In *Liberty and Nature. An Aristotelian Defense of Liberal Order*, Douglas Den Uyl e Douglas Rasmussen propongono la realizzazione di una difficile operazione intellettuale. Hanno cercato, infatti, di fondare i diritti individuali e la teoria libertaria su un'etica aristotelica. Sono gli autori stessi a definire questo tipo di fondazione dei diritti «un tentativo di far quadrare il cerchio»⁷¹. In definitiva i due autori sono consapevoli del fatto che l'etica aristotelica non sia tradizionalmente connessa con il liberalismo. È noto, infatti, che vi sono autori, tra cui Leo Strauss, i quali ritengono vi sia una netta separazione tra la legge di natura di tipo classico e i moderni diritti naturali. A sua volta Alasdair MacIntyre nega che i greci possedessero alcun concetto di diritto individuale.

L'impostazione di Den Uyl e Rasmussen riprende, per molti versi, l'impostazione oggettivista randiana ma risente fortemente pure dell'influenza di Henry Veatch, il quale può essere considerato come uno dei principali

70. M. N Rothbard, *The Present State of the Austrian School of Economics*, 9 ottobre 1992, paper presentato in occasione della *Tenth Anniversary Scholar's Conference*, conservato presso il Ludwig von Mises Institute; ora in M.N. Rothbard, *The Logic of Action I. Method, Money and the Austrian School*, Elgar, Cheltenham 1997, p. 141. In questo scritto Rothbard fa risalire le differenze esistenti all'interno della Scuola austriaca alla dicotomia tra il paradigma hayekiano e quello misesiano, in particolare alla diversa attitudine dei due approcci verso la ragione umana. Rothbard critica l'enfasi posta da Hayek sul discorso delle conseguenze inintenzionali che andrebbero, in realtà, a sminuire l'importanza delle conseguenze intenzionali, dei progetti razionali dell'individuo. Se, come affermato da Mises, tutte le azioni umane sono volte a un fine, sarebbe molto meglio, sostiene Rothbard, rendere intenzionale e consapevole ciò che è solo a livello inintenzionale (pp. 144-148). Rothbard critica la teoria hayekiana dell'ordine spontaneo dal momento che, a suo avviso, implica una mancanza di consapevolezza da parte dell'essere umano. Inoltre accettare tale teoria condurrebbe a un'attitudine conservatrice e acritica nei confronti di quelle istituzioni che sono semplicemente cresciute spontaneamente, compreso lo Stato. Occorre, però, sottolineare che in questo scritto Rothbard non affronta il discorso della critica alla difesa avalutativa del mercato da parte di Mises. Pure utile per comprendere le divisioni tra gli austriaci è l'articolo di J.T. Salerno, *Ludwig von Mises as Social Rationalist*, in «Review of Austrian Economics», 4, 1990. Salerno mette in contrasto il razionalismo di Mises e l'enfasi irrazionale di Hayek sull'ordine spontaneo. L'idea di Salerno è che per realizzare mutamenti sociali non si possa fare affidamento su conseguenze spontanee e non intenzionali (pp. 50-51).

71. D.B. Rasmussen, D.J. Den Uyl, *Liberty and Nature. An Aristotelian Defense of Liberal Order*, Open Court, La Salle, Illinois 1991, p. 41.

responsabili del *revival* che il diritto naturale ha conosciuto in questi ultimi decenni. Ayn Rand (1905-1982), convinta assertrice della possibilità di fondare razionalmente un'etica oggettiva, è stata la teorica dell'etica definita da lei stessa oggettivista. Dal momento che esiste un'essenza intrinseca della natura delle cose e che questa è conoscibile attraverso la ragione, è altresì possibile derivare da questa un quadro normativo etico e politico. Data la natura dell'uomo, la Rand ricava il diritto a perseguire il proprio interesse individuale e razionale, approdando all'egoismo razionalista.

Il rapporto tra Veatch e i libertari Den Uyl e Rasmussen sembra essere stato piuttosto fecondo. Rispetto a quello con Rothbard si è trattato di un rapporto più esplicito e diretto dal momento che Den Uyl e Rasmussen, essendo miniar-chici, vengono a collocarsi in una posizione intermedia tra Veatch e Rothbard. Pur dichiarando di non essere un libertario, Veatch mostra di apprezzare il sostegno dei libertari ai diritti degli individui e la «loro determinazione a trovare una corretta giustificazione filosofica per tali diritti»⁷². Si mostra, invece, decisamente critico nei confronti di quell'etica libertaria definita egoismo razionalista, ritenendo che «un'etica che sia edificata unicamente su considerazioni di interesse personale non sia realmente un'etica»⁷³. Veatch recupera e rilancia l'ancoraggio dei diritti naturali alla metafisica aristotelico-tomista, fornendo al libertarismo quelle suggestioni che saranno fondamentali per dare una risposta a istanze morali forti, come nel caso di Den Uyl e Rasmussen.

Il fine autentico dell'esistenza umana viene indicato dalla natura stessa e, secondo la logica aristotelico-tomista, la “vita buona” consiste nel miglioramento dell'essere umano in quanto tale. Il fine naturale dell'uomo non può consistere solo nella sopravvivenza ma nell'agire intelligentemente e razionalmente. In altri termini l'essere umano deve potersi perfezionare e deve poter prosperare o *flourish*. Il concetto di *flourishing* è centrale sia nel discorso di Veatch che di Rasmussen e Den Uyl. Per Veatch lo Stato dovrebbe rappresentare la cornice istituzionale tramite cui assicurare a tutti quegli strumenti, vita, libertà e proprietà, per potersi realizzare in quanto esseri umani. Il bene comune in questo contesto starebbe a significare quell'insieme di istituzioni che consentono ai cittadini all'interno della *polis* di avere a disposizione quelle condizioni necessarie alla vita buona, ovvero, a vivere come la natura umana richiede. Il bene comune non è dunque inteso come fine in sé, bensì, come strumento e obiettivo intermedio. Per questa idea di bene comune Veatch, a sua volta, dichiara il proprio debito intellettuale nei confronti di Den Uyl e Rasmussen.

72. H. Veatch, *Human Rights*, cit., p. IX.

73. *Ivi*, p. 46.

Den Uyl e Rasmussen con *Liberty and Nature* rispondono all'esigenza morale di fondare diritti e libertà individuali su un forte argomento etico. La difesa di uno Stato minimo si basa esclusivamente su considerazioni di carattere etico e non su valutazioni di carattere utilitarista. A loro avviso l'etica aristotelica risponde a questa esigenza e rappresenta una risposta a scetticismo e relativismo, che spesso accompagnano il liberalismo. Essi desiderano allo stesso tempo sostenere i diritti degli individui, giustificare uno Stato minimo e ancorare i diritti all'interno di una solida cornice morale. Il discorso di *Liberty and Nature* prende le mosse da una disamina della natura del benessere individuale, seguendo la tradizione aristotelica. Gli individui possiedono per natura la capacità di ragionare e di dirigere le proprie vite, prendendo decisioni razionali. Comune a tutti gli uomini è la possibilità di dirigere la propria vita, la *self-direction*.

Per realizzare il suo fine naturale l'uomo deve potersi migliorare (*self-perfection*) e deve poter prosperare (*flourishing*). Il processo di miglioramento e crescita può essere esclusivamente il frutto degli sforzi individuali e dell'esercizio della ragione del singolo per poter soddisfare la condizione di una vita buona. Seguendo Aristotele, i due autori ritengono l'intelligenza e la virtù gli elementi centrali di una vita ben vissuta. Inoltre, la crescita personale e il *flourishing* non si possono in alcun modo ricevere da altri ma devono essere il frutto dell'impegno individuale. Per potersi sviluppare, dunque, l'individuo deve avere la possibilità di dirigere se stesso e deve poter compiere scelte che siano unicamente sue. Questo dal momento che ognuno deve avere la possibilità di compiere le scelte circa ciò che è meglio per il proprio personale benessere. Esistono diverse forme di benessere e quel che più conta è l'adozione di certi standard di comportamento che consentano agli individui di prosperare e svilupparsi in modo diverso ognuno dall'altro, senza che a nessuno sia impedito di dirigere la propria vita. Nel momento in cui Uyl e Rasmussen affrontano il discorso dei diritti come principi metanormativi avviene la saldatura tra etica aristotelica e diritti individuali.

I diritti sono un concetto etico [...]. Non hanno direttamente a che vedere con il conseguimento del bene morale o della giusta condotta. Piuttosto, i diritti sono principi *metanormativi*; sarebbe a dire che hanno la finalità di stabilire un contesto politico che protegga l'autodeterminazione o l'autonomia degli individui e che in questo modo assicuri quella libertà necessaria affinché gli individui possano raggiungere il loro benessere morale⁷⁴.

74. D.J. Den Uyl, D.B. Rasmussen, "Rights" as *Metanormative Principles*, in T.R. Machan, D.B. Rasmussen (a cura di), *Liberty for the Twenty First Century*, Rowman & Littlefield Pub Inc, Lanham 1995, p. 60.

I diritti hanno dunque a che fare con la protezione della condizione che consente la crescita personale. È questa la funzione morale dei diritti. Chiamamente la protezione di cui parlano i due autori sarà di tipo «negativo», sarebbe a dire che i diritti non avranno come obiettivo quello di assicurare in modo diretto la crescita dell'individuo.

Noi – precisano Den Uyl e Rasmussen – con la nostra teoria dei diritti *non* stiamo cercando di assicurare la crescita personale in modo *diretto* e *positivo*, ma piuttosto stiamo cercando di proteggere dalla violazione la condizione attraverso la quale la crescita può avvenire⁷⁵.

La tipica violazione di tale condizione e della possibilità dell'autodirezione è la violenza o il dare inizio alla violenza. È dunque necessario un principio che fornisca uno standard di comportamento interpersonale, che non favorisca alcuna particolare forma di benessere e che, allo stesso tempo, consenta la convivenza delle diverse forme di benessere. L'unico diritto coerente con tale condizione è il diritto all'uguale libertà, una situazione in cui a nessuno sia consentito di minacciare o violare l'autodirezione altrui. I diritti all'uguale libertà realizzano una condizione di mutua non interferenza. È evidente che la teoria dei diritti di Den Uyl e Rasmussen conduce a soluzioni politiche di tipo libertario, a favore di uno Stato minimo, uno Stato che assicuri una struttura istituzionale tale da consentire agli individui di crescere e prosperare, attraverso la protezione della vita, della libertà e della proprietà.

7. JAN NARVESON: CONTRATTUALISMO CONSEQUENZIALISTA

Jan Narveson appartiene al filone consequenzialista, sarebbe a dire a quel filone di teorici libertari che fondano le ragioni di una società libera sulla desiderabilità delle sue conseguenze. In *The libertarian Idea*⁷⁶ e nel saggio *Contracting for Liberty* Narveson, in particolare, difende la società libertaria sulla base del fatto che questa è in grado di soddisfare meglio le preferenze soggettive degli individui. La teoria di Narveson risulta particolarmente originale in quanto coniuga contrattualismo e consequenzialismo. È importante notare che il contrattualismo libertario si differenzia dal contrattualismo rawlsiano in quanto respinge l'idea che esistano valori etici oggettivi. È chiaro che questo elemento teorico distacca Narveson da tutti quei libertari

75. *Ivi*, p. 62.

76. J. Narveson, *The Libertarian Idea*, Temple University Press, Philadelphia 1988.

giusnaturalisti e oggettivisti che fondano la società di libero mercato proprio a partire dalla constatazione dell'esistenza di valori oggettivi, razionalmente fondati, che la ragione umana è in grado di comprendere. Narveson ritiene inadeguate a giustificare il libertarismo tutte quelle teorie che, in vario modo, prendono le mosse da una forma di apriorismo, dall'idea che vi siano verità di per sé autoevidenti, verità che, però, nota il filosofo, non sono mai realmente condivise da tutti. Le teorie, poi, che rivendicano una società libera sulla base della natura delle cose o della natura umana non avrebbero alcun senso. Riprendendo la nota legge di Hume, Narveson ritiene che «parlare di conformarsi alla natura non abbia alcun senso. La natura semplicemente è. Può stabilire dei limiti a ciò che è possibile fare, ma non può prescrivere alcunché»⁷⁷. L'unica idea di legge naturale accettabile per Narveson è la seguente: un insieme di norme o di valori si possono considerare naturali quando siano razionalmente la migliore soluzione alle circostanze individuali.

Narveson, nel costruire la sua teoria, utilizza gli stessi strumenti teorici seguiti dal filosofo David Gauthier in *Morals by Agreement*⁷⁸. Gauthier intende fondare su basi contrattualiste le norme che devono regolare i rapporti tra individui razionali. L'elemento della razionalità ha un ruolo molto importante nel discorso di Gauthier. Il contratto è quell'insieme di convenzioni oggetto di negoziazione tra gli individui. Ognuno cercherà di sottoscrivere un patto che consenta di conseguire meglio e più ampiamente possibile i propri scopi e che riduca il più possibile i propri oneri. Il patto che ne deriva non è basato su premesse morali bensì sul vantaggio reciproco. Applicando una situazione di «dilemma del prigioniero» al modello dello stato di natura, Gauthier ritiene che tra l'opzione della cooperazione e quella della non cooperazione gli individui sceglieranno l'opzione cooperativa in quanto più razionale⁷⁹. I «massimizzatori vincolati», infatti staranno meglio di coloro che defezionano. In una condizione di dilemma del prigioniero diventa vantaggioso e razionale assumere un comportamento eticamente corretto. Narveson segue un ragionamento analogo per fondare e difendere la libertà su basi logiche e razionali.

Per Narveson l'insieme di regole da sottoscrivere è quello che consente di raggiungere il maggiore vantaggio reciproco, nel senso che consente di assecondare meglio le preferenze individuali. L'ipotesi dello stato di natura è utile perché consente di dimostrare che il contratto dà luogo a una con-

77. Id., *Contracting for Liberty*, in *Liberty for the Twenty-First Century*, cit., p. 20.

78. D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford University Press, New York 1986.

79. Per il dilemma del prigioniero si veda *supra* il capitolo di J. Petitot sulla mano invisibile. [N.d.C.]

dizione migliore di quella in cui gli individui non cooperano tra loro. La condizione dello stato di natura presenta delle strutture tipiche della teoria dei giochi, in particolare la situazione del dilemma del prigioniero. Partendo da questa ipotesi Narveson vuole dimostrare che la moralità è qualcosa che è nell'interesse di tutti sottoscrivere. Non solo. I vincoli morali devono sorgere sulla base di motivazioni razionali. «La razionalità pratica consiste nello scegliere quelle azioni che consentano di realizzare al meglio i propri interessi. [...] Nel fare del nostro meglio per conseguire ciò che per noi ha valore»⁸⁰. Nel perseguire i propri scopi gli individui entreranno in conflitto gli uni con gli altri. In quanto individui razionali cercheremo di massimizzare le interazioni desiderabili e minimizzare quelle che ci arrecano danno. Gli individui hanno così di fronte due possibili strategie. Una contempla l'uso della forza, mentre l'altra cerca di stabilire una comunicazione con gli altri. La seconda strategia è senz'altro preferibile e consiste nel proporre agli altri di fare qualche cosa che dal loro punto di vista sia desiderabile, ma stabilendo delle condizioni che rendano le loro azioni reciprocamente più vantaggiose di quanto non sarebbero state senza quelle condizioni. È evidente che un individuo razionale sceglierà la seconda opzione, quella cooperativa. Ciò che fornisce valore e forza al contratto è la prospettiva della reciprocità nell'astenersi dall'uso della forza nel perseguire i propri obiettivi. Ad avviso di Narveson individui razionali daranno un peso alla moralità nella forma di una disposizione ad attenersi ai patti e ad astenersi dall'uso della forza. La moralità, in questo impianto teorico, è il frutto di una convenzione e non deriva da alcuna considerazione *a priori*.

A questo punto Narveson inserisce il libertarismo sull'impianto teorico del contrattualismo. Specifica, infatti, che il contrattualismo «è una *metateoria* della morale e della politica». Questa metateoria

sostiene che i principi della morale [...] sono quelli che tutti hanno buone ragioni di sottoscrivere, a patto che l'accettazione sia reciproca. La ragione per sottoscriverli è semplice: staremo tutti meglio nella condizione in cui tutti si attengono ai principi proposti⁸¹.

Il libertarismo, invece, ha a che vedere con il contenuto del contratto. «Il contenuto è il principio per il quale la forza [...], nelle relazioni umane, dovrebbe essere limitata a fronteggiare coloro [...] che danno inizio alla violenza». La strategia libertaria è quella di «ricorrere alla violenza solo per

80. J. Narveson, *Contracting for Liberty*, cit., p. 21.

81. *Ivi*, p. 25.

contrastare le aggressioni da parte di altri»⁸². Narveson sostiene che il Contratto Sociale Universale, il contratto di tutti con tutti, non richiede altro se non di rinunciare all'uso della violenza per raggiungere i propri obiettivi. Questo per Narveson è l'unico principio morale fondamentale. Si tratta di un principio libertario perché godere di libertà a livello sociale significa che tutti si astengono dall'impedire le azioni di ciascuno. Inoltre, contrariamente a quanto sostengono gli oggettivisti, la libertà non è un valore in sé. Gli individui danno valore alla libertà perché questa è l'unica condizione che consente di perseguire i propri obiettivi. A proposito di libertà negativa e libertà positiva, Narveson sottolinea che sarà solamente quella negativa ad avere una valenza generale, dal momento che può essere goduta da tutti. Al contrario la libertà positiva può essere goduta solamente da alcuni, i quali ricevono determinate prestazioni a scapito di altri che, a questo fine, subiscono una coercizione⁸³. Altro elemento che va a completare il quadro libertario è il rispetto della proprietà.

Se la libertà è assenza di impedimenti, questa condizione verrà realizzata solo se verrà rispettata la proprietà, sia su se stessi che sulle cose. Circa la proprietà privata Narveson accetta la teoria dell'acquisizione tipica del libertarismo, quella della *homesteading*, mentre tutte le altre acquisizioni devono avvenire attraverso scambi volontari. Se aggiungiamo che lo Stato può avere un raggio d'azione molto limitato, essendo il campo dell'autorità statale circoscritto a respingere le invasioni della libertà, ecco che Narveson ha esposto la sua teoria libertaria, «che è, in breve, *puro* liberalismo – ultra-liberalismo»⁸⁴. Secondo questo libertarismo contrattualista le norme sociali debbono massimizzare quello che ognuno considera essere, soggettivamente, il proprio benessere.

8. CONCLUSIONE

Le precedenti considerazioni mettono in evidenza la vitalità della corrente libertaria americana e la pluralità di posizioni teoriche presenti al suo interno. In particolare si è inteso sottolineare l'arricchimento che il liberalismo della Scuola austriaca di economia ha rappresentato per la tradizione libertaria. Nuovi stimoli e suggestioni hanno infatti determinato un rifiorire del *classical liberalism* negli Stati Uniti connesso a quello che è stato definito *Austrian revival*.

82. *Ibidem*.

83. *Ivi*, p. 26.

84. *Ibidem*.

Oltre a questo l'innestarsi di una teoria evolutiva delle istituzioni sociali, tipica della Scuola austriaca, su una tradizione fortemente improntata a principi giusnaturalisti ha condotto, specie con Murray Rothbard, a una spaccatura interna agli sviluppi americani dell'austro-liberalismo che appare tuttora insanabile. Se, da un lato, i libertari sono accomunati dal sostegno al libero mercato, dall'individualismo metodologico e dalla diffidenza nei confronti dello Stato, d'altro canto, appare molto forte la contrapposizione tra fondazionisti e non fondazionisti. La critica rothbardiana a quello che viene considerato l'eccessivo immobilismo rappresentato dalla concezione evolucionista hayekiana ha, inoltre, messo in evidenza un elemento, effettivamente, controverso della filosofia politica di Hayek, che, tuttavia, rimane un problema aperto. Detto questo, è importante sottolineare l'instancabile ricerca da parte del libertarismo di un ordine in cui possa realizzarsi la libertà dell'individuo, nonché lo sforzo teorico di comprendere il rapporto tra istituzioni e azioni individuali.

BIBLIOGRAFIA

- Antiseri Dario, *Liberi perché fallibili*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1995.
 - *Trattato di metodologia delle scienze sociali*, UTET, Torino 2000.
- Arvon Henri, *Les libertariens américains*, Presses Universitaires de France, Paris 1983.
- Barry Norman P., *On Classical Liberalism and Libertarianism* MacMillan, Houndmills, Basingstoke 1986.
- Cubeddu Raimondo, *The Philosophy of the Austrian School*, Routledge, London-New York 1993.
 - *Atlante del liberalismo*, Ideazione, Roma 1997.
- Den Uyl Douglas J., Rasmussen Douglas B., *Liberty and Nature. An Aristotelian Defense of Liberal Order*, Open Court, La Salle, Illinois 1991.
- Finnis John, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford 1980.
- Foot Philippa, *Natural Goodness*, Clarendon Press, Oxford 2001.
- Friedman David, *The Machinery of Freedom. Guide to Radical Capitalism*, Harper & Row, New York 1973; trad. it. *L'ingranaggio della libertà*, Liberilibri, Macerata 1997.
- Hayek Friedrich A. von, *The Constitution of Liberty*, University of Chicago Press, Chicago 1960; trad. it. *La società libera*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011.
 - *Legislation and Liberty*, Routledge & Kegan, London 1982; trad. it. *Legge, legislazione e libertà*, il Saggiatore, Milano 1986.
- Laurent Alain, *L'individualisme, méthodologique*, Presses Universitaires de France, Paris 1994.
 - *La philosophie libérale*, Les Belles Lettres, Parigi 2002.
- Machan Tibor N., Rasmussen Douglas B. (a cura di), *Liberty for the Twenty-First Century*, Rowman & Littlefield Pub Inc, Lanham 1995.

- Lottieri Carlo, *Il pensiero libertario contemporaneo*, Liberilibri, Macerata 2001.
- Matteucci Nicola, *Lo Stato moderno*, il Mulino, Bologna 1997.
- Narveson Jan, *The Libertarian Idea*, Temple University Press, Philadelphia 1988.
- Nozick Robert, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974; trad. it. *Anarchia, Stato e utopia*, il Saggiatore, Milano 2000.
- Passerin d'Entreves Alessandro, *La dottrina del diritto naturale*, Edizioni di Comunità, Milano 1954.
- Rand Ayn, *The Virtue of Selfishness*, New American Library, New York 1964; trad. it. *La virtù dell'egoismo*, Liberilibri, Macerata 1999.
- *Capitalism The Unknown Ideal*, New American Library, New York 1966.
 - *Introduction to Objectivist Epistemology*, New American Library, New York 1979.
- Rothbard Murray N., *Man, Economy and State*, D. Van Nostrand, Princeton (N.J.) 1962.
- *Power and Market*, Institute for Humane Studies, Menlo Park (Calif.) 1970.
 - *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*, MacMillan, New York 1973; trad. it. *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, Liberilibri, Macerata 1996.
 - *The Ethics of Liberty*, Humanities Press, Atlantic Highlands (N.J.) 1982; trad. it. *L'etica della libertà*, Liberilibri, Macerata 1996.
 - *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, Elgar, Cheltenham 1995.
 - *The Present State of Austrian Economics*, in *The Logic of Action I. Method, Money and the Austrian School*, Elgar, Cheltenham 1997.
- Sciabarra Chris Matthew, *Total Freedom. Toward a Dialectical Libertarianism*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pa 2000.
- Strauss Leo, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago 1950; trad. it. *Diritto naturale e storia*, Neri Pozza, Venezia 1957.
- Tierney Brian, *The Idea of Natural Rights*, Scholars Press, Atlanta 1997.
- Vaughn Karen Iversen, *Austrian Economics in America. The Migration of a Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- Veatch Henry B., *Human Rights. Facts or Fancy?*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1985.
- Villey Michel, *La formation de la pensée juridique moderne*, Montchretien, Parigi 1975.

SESTA PARTE
ALTRI PAESI DELL'EUROPA OCCIDENTALE



Il liberalismo spagnolo

Il liberalismo deve alla Spagna qualcosa di molto importante, ossia il suo stesso nome: la parola “liberale”. In spagnolo, nella sua accezione originaria, *liberal* significa “generoso”. Cervantes ha utilizzato ripetutamente questo termine. Una delle sue *Novelas ejemplares*¹, intitolata appunto *El amante liberal*², racconta la storia di un eroe innamorato, disposto a sacrificare il proprio amore ai desideri della sua eletta.

Il termine “liberale” nella sua accezione politica compare per la prima volta nel 1810, quando le *Cortes* (il Parlamento spagnolo) riunitesi a Cadice, la città andalusa assediata dalle truppe napoleoniche, si apprestano a promulgare la prima Costituzione spagnola. Il termine è al centro dei dibattiti sulla libertà di stampa e si riferisce ai sostenitori della libertà di espressione. La fazione opposta è chiamata “servile” (anche se questo termine comparirà soltanto in seguito). Più tardi, verranno chiamati “servili” i sostenitori della continuità o della restaurazione dell’Ancien Régime e “liberali” tutti i fautori di un nuovo sistema politico in Spagna.

1. “EXALTADOS” E “MODERADOS”

L’origine del termine “liberale” è importante per diversi motivi. Innanzitutto si tratta di una grande invenzione linguistica, quasi poetica, che descrive alla perfezione il movimento che tutta Europa e buona parte del mondo conosceranno con il nome di “liberalismo”. In secondo luogo è un termine comparso piuttosto tardi e che indica un movimento politico già esistente negli Stati Uniti e in Gran Bretagna, dove può essere considerato più o meno sinonimo di *whig*. È per questo che il termine *liberal* avrà significati diversi sulle due sponde dell’Atlantico e anche della Manica, che, da questo punto di vista, sembra essere ampia quasi quanto l’Oceano. Nel mondo anglosas-

1. Trad. it. *Novelle esemplari*, Grandi Tascabili Economici Newton, Roma 2004.

2. Trad. it. *L'amante generoso*, Passigli, Firenze 2005.

sone e soprattutto negli Stati Uniti, dove il liberalismo era già solidamente radicato nella società e nei testi costituzionali prima della comparsa del termine «liberale», il vocabolo arriva infatti piuttosto tardi e finirà per indicare i «progressisti». In terzo luogo, poiché *liberal* si oppone a *servil*, vale a dire a tutti i sostenitori dell'ancien régime, a questo termine è associato un vastissimo spettro di posizioni politiche e ideologiche.

I “liberali” di Cadice possono invocare, fra i loro precedenti storici, una sfilza di episodi e di nomi. Un predecessore immediato dei liberali dell'epoca è per esempio il contemporaneo Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811). Jovellanos fu aristocratico, umanista e patriota: un eccellente scrittore perseguitato dai governanti del tempo e un nobile dotato di grande integrità morale e di vastissima curiosità. Si oppose alla stesura di una Costituzione formale, ritenendo sufficiente rifarsi alla “Costituzione politica” della nazione spagnola per porre le basi di un nuovo regime e giudicando inutile una rottura come quella che avrebbe poi provocato la Costituzione del 1812. Più vicino all'Illuminismo inglese che a quello francese, Jovellanos si presenta come un *tory* (conservatore) alla spagnola. Nella tradizione liberale del Paese, finirà per diventare il personaggio chiave che agevola la transizione fra le riforme intraprese dagli illuministi spagnoli e quelle proposte dai difensori del liberalismo. Il modello *tory* di Jovellanos è condiviso da altri liberali. Molti fautori della costituzione, desiderosi di rompere con la tradizione politica nazionale, ricercano nel passato spagnolo una giustificazione storica che legittimi le loro posizioni. Alcuni grandi teorici del Parlamento di Cadice, come Francisco Martínez Marina (1754-1833), si ispirano alle tradizioni legislative e politiche spagnole. D'altronde, tutti i liberali spagnoli sono pienamente consapevoli della gloriosa tradizione che li precede. Si proclamano «patrioti» rispetto agli invasori e agli *afrancesados* (sostenitori del nuovo regime francese), ma sono «patrioti» tristemente consapevoli dell'antica grandezza della loro patria e del suo attuale stato di decadenza. Il termine “patriota” non va preso alla leggera: la nazione spagnola nel senso moderno del termine, in grado di garantire ai cittadini i loro diritti, è nata con la Costituzione di Cadice.

Sin dall'inizio, nel liberalismo spagnolo coabitano un liberalismo “continentale” di rottura con l'ancien régime e fortemente impregnato delle teorie di Rousseau, e un altro liberalismo di origine anglosassone, ispirato dalla lettura di Burke. Rappresentante del primo movimento è Diego Muñoz Torrero (1761-1829), un radicale che, per conferire legittimità storica al proprio liberalismo, si richiama ai *Comuneros* (i borghesi proto-nazionalisti che si opposero a Carlo V nel sedicesimo secolo). Fra gli esponenti del secondo liberalismo, troviamo Antonio de Capmany (1742-1813), grande umanista

catalano che rinnegherà il suo amore per la Francia quando la Spagna verrà invasa da Napoleone.

All'epoca della creazione del termine *liberal* nella sua accezione politica, la base socioeconomica della Spagna non era certo adatta alle proposte liberali. I mercati spagnoli erano limitati e fortemente regolamentati, cosa che rendeva difficile, se non impossibile, ogni iniziativa economica. Il liberalismo spagnolo è quindi davvero nato solo con l'assedio di Cadice, e per di più senza una base sociale. La maggioranza della società spagnola condivideva la mentalità tradizionale e autoritaria. L'autorità si fondava su una concezione divina del diritto e dell'ordine naturale rimasta intatta fino all'inizio del diciannovesimo secolo. La transizione verso un mondo che apre la strada alla ricerca della «felicità» individuale non sarà facile. La visione del mondo dell'Ancien Régime alla fine del diciottesimo secolo è asfissiante, e peggiora con l'ascesa al trono di Ferdinando VII, ultimo re assoluto. Alla sua morte, nel 1833, i «carlisti», favorevoli alla successione del fratello di Ferdinando VII, l'infante Don Carlos, conservano questo spirito. I liberali di Cadice sono svantaggiati anche perché manca una struttura amministrativa che gli consenta di agire: il crollo della monarchia nel 1808, seguito all'invasione francese, aveva distrutto quasi interamente la struttura amministrativa spagnola. Inoltre, la perdita dei territori americani aveva svuotato il tesoro pubblico. Per questo i liberali dovranno ricorrere all'esproprio dei beni della Chiesa, della Corona e dei comuni, sia per finanziare il nuovo Stato sia per porre le basi di una nuova società borghese. In Spagna, a differenza di ciò che era avvenuto in altri Paesi europei, l'invasione di Napoleone provoca il crollo totale dell'amministrazione e dello Stato. È la Costituzione di Cadice che lo farà rinascere: i liberali dovranno così costruire uno Stato del tutto nuovo, partendo dalle fondamenta. Del vecchio regime, sopravviveranno solo la Corona e i nomi di alcune istituzioni (ad esempio le *Cortes*). Lo Stato spagnolo moderno non deve nulla alla vecchia amministrazione della monarchia cattolica; è liberale da cima a fondo.

La Costituzione del 1812 sancisce la sovranità nazionale, la ripartizione dei poteri e i diritti individuali, anche se questi non vengono elencati in una dichiarazione allegata al testo come nel modello francese del 1791. Non si tratta di un testo particolarmente estremista o radicale. Non rompe con la Chiesa cattolica, rispetta la Monarchia e prende atto del fatto che la nazione è costituita da spagnoli originari dei «due emisferi». Nel 1814, con la restaurazione dell'assolutismo da parte di Ferdinando VII, la Costituzione non verrà riconosciuta; quando, tra il 1820 e il 1823, si tenterà di applicarla, si rivelerà impossibile governare con un testo divenuto un simbolo della rivoluzione e dell'opposizione al regime assolutista ristabilito da Ferdinan-

do VII. Negli anni del cosiddetto *Trienio Liberal* (1820-1823), si consuma la scissione tra il liberalismo *moderado* e il liberalismo *exaltado*. Non è una scissione determinata da divisioni di classe, né da una diversa visione degli obiettivi da perseguire nel promuovere il cambiamento sociale. Esprime piuttosto - come ha riconosciuto uno dei grandi liberali dell'epoca, Agustín Argüelles (1776-1844) - una differente visione dei metodi e dei ritmi con cui le due fazioni vogliono imporre gli stessi obiettivi. I liberali *exaltados* animano l'esperimento radicale che ha luogo tra il 1820 e il 1823. La loro incapacità di far rispettare l'ordine, e l'invasione della Spagna da parte delle truppe assolutiste francesi nel 1823, pongono fine a questa prima esperienza liberale. Alcuni dei grandi miti del liberalismo spagnolo risalgono a questi anni, come l'impiccagione di Rafael del Riego (1785-1823), istigatore del colpo di Stato rivoluzionario del 1820, e la fucilazione di José María de Torrijos (1791-1831).

2. ISABELLA II: UN REGNO LIBERALE E ROMANTICO

La morte di Ferdinando VII rappresentò un'occasione per tentare la prima «transizione» politica della storia di Spagna. Le condizioni erano notevolmente cambiate rispetto al 1812 e al 1820. Dal momento che gli assolutisti appoggiavano l'infante Don Carlos, i sostenitori della futura Isabella II, figlia di Fernando VII, dovettero cercare l'appoggio dei liberali. Le fondamenta della nuova amministrazione statale erano già state gettate durante gli ultimi dieci anni del regno di Ferdinando VII. Allo stesso tempo, l'opinione pubblica cominciava a rivolgersi alle grandi città, come Madrid, Barcellona o Valencia. Le condizioni minimali per instaurare un sistema costituzionale erano state raggiunte.

Nel 1834, grazie soprattutto all'iniziativa di Francisco Martínez de la Rosa (1787-1862), grande drammaturgo romantico e politico con idee centriste, viene promulgato l'*Estatuto Real*. Si tratta di una Carta costituzionale che non riconosce la sovranità nazionale, ma istituisce un sistema bicamerale. Al contempo, inizia un periodo di forte instabilità politica, con governi che si radicalizzano sempre più e adottano misure che, senza esagerare, si possono definire rivoluzionarie: la *desamortización* (espropriazione dei beni della Chiesa), l'abolizione della censura, l'organizzazione di un nuovo Parlamento al termine del colpo di Stato del 1836 e infine la stesura di una nuova Costituzione nel 1837. Uno dei grandi leader simbolo di quegli anni è Juan Álvarez Mendizábal (1790-1853), borghese di Cadice e convinto sostenitore della *desamortización*.

La Costituzione del 1837 è un prodotto originale del liberalismo costituzionale spagnolo, un compromesso fra i nostalgici del 1812 e quelli che vedevano in questa Costituzione un testo poco pratico. La sovranità nazionale è condivisa dalle due Camere e dal re; viene istituita una seconda camera, come nell'*Estatuto Real* del 1834. Inoltre, i governi debbono avere il duplice sostegno del monarca e delle Camere. Gli ispiratori della Costituzione, intellettuali e uomini politici, avevano dovuto lasciare la Spagna in seguito al fallimento del *Trienio Liberal* tra il 1820 e il 1823. Essi avevano avuto modo di conoscere da vicino il sistema inglese e più ancora la monarchia borghese di Luigi Filippo. Avevano letto Guizot, Royer-Collard e i "Dottrinari" francesi. Fu una buona occasione per superare le divergenze tra liberali esaltati e moderati. Gli "esaltati" (*exaltados*), divenuti "progressisti" (*progresistas*), smettono i panni di rivoluzionari e rinunciano ad accelerare i cambiamenti: si presentano come gli amici del popolo, che sostengono i principi liberali per legittimare un'eventuale sovversione, che considerano lecita. Quanto ai "moderati" (*moderados*), non sono reazionari e non caldeggiavano il ritorno a un impossibile Ancien Régime (la nostalgia per l'Ancien Régime è propria dei carlisti): incarnano la logica del potere e la costruzione dello Stato senza il quale, secondo la teoria liberale, non esiste né diritto, né libertà.

In principio, il regno di Isabella II si baserà su queste fondamenta. Avrebbe dovuto permettere il consolidamento della monarchia costituzionale in Spagna dopo il turbolento periodo di transizione iniziato con la morte di Ferdinando VII, un periodo rivoluzionario secondo diversi storici. Da un punto di vista teorico, la sequenza sarebbe stata chiara: *restaurazione assolutista* con Ferdinando VII dal 1814 al 1833 (ravvivata dalla breve esperienza liberale del *Trienio* 1820-1823); *periodo di transizione* sotto la reggenza di Maria Cristina di Borbone delle Due Sicilie, vedova di Ferdinando VII e madre di una regina che, alla morte del padre, ha soli tre anni; *consolidamento del regime* sotto il regno di Isabella II, che avrebbe potuto ricoprire un ruolo simile a quello della regina Vittoria in Gran Bretagna. Per continuare nel parallelo, le due regine vissero molto a lungo: Isabella II muore nel 1904, Vittoria nel 1901. Ma le separa una notevole differenza: la regina Vittoria muore nel suo Paese, circondata dal rispetto dei suoi sudditi; la regina Isabella si spegne a Parigi dopo un esilio di circa quarant'anni. Una differenza che dimostra come ciò che ha funzionato in Gran Bretagna non ha potuto essere realizzato in Spagna: la terza fase della sequenza è mancata e, sotto il regno di Isabella II, la monarchia costituzionale, che avrebbe potuto instaurare un regime liberale in Spagna, non si è consolidata.

È vero che l'impresa era straordinariamente ardua, considerando il crollo completo di tutta la struttura statale preesistente, la fine dell'Impero spagnolo

tra il 1820 e il 1830 e l'infuriare della guerra civile fra carlisti e liberali tra il 1833 e il 1840. Ma è anche vero che il liberalismo politico spagnolo nel suo insieme non ha saputo raggiungere quel consenso che avrebbe permesso un'alternanza pacifica tra i due grandi partiti formatisi tra il 1830 e il 1843. I liberali non arrivarono nemmeno a mettersi d'accordo sul ruolo che doveva occupare la Corona nel processo politico. La Corona simboleggiava l'unità e l'eternità della nazione, e assicurava, in maniera simbolica e pratica, la continuità fra le tradizioni spagnole e il nuovo ordine. Invece di lasciare la Corona fuori dal conflitto politico, entrambi i partiti, «Moderado» e «Progresista» tentarono di influenzarla e di piegarla ai propri rispettivi interessi. Spesso la regina Isabella II è stata considerata responsabile di questa crisi permanente. Isabella ascese al trono a tredici anni, e durante tutto il suo regno le si è rimproverata la sua mancanza di preparazione e anche la sua instabilità emotiva. Oltre a essere una donna inserita in un universo quasi esclusivamente maschile, era una fervida credente, convinta di dover preservare l'unità del trono e della Chiesa. Malgrado questo Isabella II fu una regina scrupolosamente costituzionale che ha sempre rispettato le decisioni dei suoi governi, anche quando si opponevano alla sua lealtà per la Chiesa, come nel caso della nuova ondata di *desamortizaciones* nel 1855.

La tentazione di utilizzare la Corona per promuovere i propri progetti di parte mostra la fragilità dei partiti liberali spagnoli. Il liberalismo spagnolo non è stato capace di creare istituzioni solide e favorevoli all'integrazione. I grandi leader del liberalismo spagnolo dell'epoca non erano politici ma militari: giovani militari ambiziosi, saliti rapidamente di grado grazie alle due grandi guerre della prima metà del diciannovesimo secolo: la prima, scoppiata in America per difendere l'integrità del territorio della monarchia spagnola, e la seconda per proteggere la regina Isabella II contro il pretendente assolutista Don Carlos. In un bilancio del liberalismo spagnolo non si deve tacere la ferocia di quest'ultimo conflitto, la sua durata, la sua crudeltà e la pressione che ha esercitato sulla nascente organizzazione del nuovo Stato liberale in Spagna. A capo di ognuna delle grandi correnti liberali del regno di Isabella II c'è un militare, la cui personalità determina il carattere, le tendenze e anche l'immagine della propria fazione.

Baldomero Espartero (1793-1879) è il leader del *progresismo* prima dell'ascesa al trono di Isabella II. Grande eroe della guerra carlista, sarà Reggente di Spagna dopo l'esilio di Maria Cristina e Principe di Vergara (in Spagna la tradizione vuole che solo l'erede al trono sia chiamato Principe). Bisogna riconoscergli il merito di aver firmato la pace con i carlisti, una pace nota con il nome di *abrazo* (abbraccio) di Vergara. Il nome Espartero, proveniente da una famiglia molto umile ed estremamente popolare all'epoca, sarà per

sempre associato ai grandi cambiamenti avvenuti nella società spagnola tra il 1833 e il 1843: la *desamortización*, l'inizio della liberalizzazione dell'economia e la democratizzazione della struttura statale. Ma Espartero non comprende che l'epoca dei cambiamenti rivoluzionari non può continuare all'infinito. È per questo che, nel 1844, viene sostituito dal generale Ramón María Narváez, aristocratico di famiglia, ma non di idee né di carattere.

Narváez, che sarà nominato sette volte Primo ministro durante il regno di Isabella II, guida il partito "Moderado". I "moderati" si incaricheranno di costruire lo Stato spagnolo a partire dalla rivoluzione degli anni '30. Lo Stato spagnolo odierno deve al partito "Moderado" la sua struttura, le sue concezioni amministrative di base e anche lo spirito "tecnocratico" che fa dell'interesse dello Stato e della sua stabilità una priorità assoluta, al di là di qualsiasi considerazione strettamente politica o di eventuali derive autoritarie, che all'epoca solo il generale Narváez poteva controllare.

L'incapacità sia dei "progressisti" sia dei "moderati" di conquistare un consenso significativo diede luogo a ciò che oggi chiameremmo una «terza via», animata da un gruppo di "moderati" centristi che, alla fine degli anni '30, tentò di far da tramite fra i due partiti. Li si chiamò «puritani», con riferimento all'opera di Bellini, perché proclamavano la loro fede in un «governo di leggi e non di uomini». I puritani sono il cuore del liberalismo dottrinario spagnolo, ispirato in gran parte al liberalismo francese. Quando il partito «Moderado» promulgò una nuova Costituzione nel 1845, i «puritani» difesero quella più equilibrata ratificata nel 1837. Molto rispettati sul piano intellettuale, entrarono in politica grazie a un altro militare, il generale Leopoldo O'Donnell (1809-1867), che riunì i membri più moderati dei due partiti in una nuova organizzazione di centro, nota come Unione liberale. Questa formazione governerà, con alcune interruzioni, dal 1856 al 1866. È questo un decennio di progresso economico e di dinamismo sociale, durante il quale i liberali spagnoli sposano il celebre motto «Enrichissez-vous» (arricchitevi) di Guizot. Nonostante la corruzione, la Spagna compie allora un gigantesco passo avanti. Ma lo slancio dell'Unione liberale si esaurisce: un sistema liberale necessita di più partiti. I due partiti esistenti, il Partito "Progresista" e quello "Moderado", non arrivarono mai a un accordo di alternanza al potere. Con la fine del regno di Isabella II, si consuma anche il crollo dell'Unione liberale e la radicalizzazione dei due grandi partiti. La regina va in esilio in Francia nel 1868, cacciata da una rivoluzione detta "Gloriosa" con riferimento alle *Tre gloriose* giornate francesi del luglio 1830. Una rivoluzione che mirò a "distruggere tutto ciò che esisteva", al fine di sbloccare una situazione che era a un punto morto, ma che non seppe generare alcun vero programma politico.

Il fallimento politico del liberalismo spagnolo e il suo travagliato percorso non devono far dimenticare la ventata di libertà che soffia sulla Spagna in questo periodo, e i grandi successi ottenuti durante il regno di Isabella II. Il contributo dei liberali «puritani», come Francisco Pacheco (1808-1865) e Nicomedes Pastor Díaz (1811-1863), si rivela importante e originale, benché quello dei conservatori propriamente detti, come Jaime Balmes (1810-1848) o Juan Donoso Cortés (1809-1853), lo sia ancora di più. L'economia spagnola conosce un enorme sviluppo, con un ritmo sfrenato di modernizzazione e di creazione di ricchezza. Il movimento è sostenuto da gruppi di pressione, composti da borghesi ed economisti liberali, che fondano alcune istituzioni indispensabili all'economia libera, come la Borsa. Essi si sforzano di unificare il mercato spagnolo e diffondono, nelle università, sulla stampa e nei circoli (fra i quali l'Ateneo di Madrid), i principi del liberalismo economico, traducendo ad esempio le opere di Frédéric Bastiat, molto influente in Spagna. In quegli anni vengono realizzate le ferrovie e altre grandi opere, mentre in quasi tutte le città spagnole si costruiscono nuovi quartieri per la borghesia (gli *ensanches*, progettati sull'esempio di Parigi e New York), grazie all'afflusso di capitali privati, provenienti in buona parte dall'estero ma anche dalle ripetute *desamortizaciones*.

Sul piano artistico e intellettuale, tra il 1830 e il 1850 il liberalismo spagnolo si fonde, per un'intera generazione di grandi artisti e scrittori, con il romanticismo. Un buon numero di loro si impegnano politicamente a favore del liberalismo: per esempio, il giornalista Mariano José de Larra (1809-1837), il poeta José de Espronceda (1808-1842), il Duca di Rivas (1791-1865), drammaturgo, poeta e diplomatico, e il già citato Francisco Martínez de la Rosa. Questi personaggi rappresentano i fiori all'occhiello di una grande generazione di giovani artisti.

3. IL LIBERALISMO, FATTORE DI INTEGRAZIONE DELLA RESTAURAZIONE

La rivoluzione del 1868 porta all'instaurazione, per la prima volta in Spagna, di una monarchia parlamentare a suffragio universale maschile. Questa esperienza democratica finirà con un fallimento, forse perché il suo principale leader, un altro militare, il generale Juan Prim (1815-1870), sarà assassinato quasi subito, lasciando il Paese nel caos. Con Isabella II in esilio, sale sul trono un re italiano, Amedeo di Savoia, che come lei avrebbe potuto svolgere un ruolo efficace se i partiti politici avessero raggiunto un accordo di base. Non se ne fa niente e Amedeo I abbandona rapidamente il trono, nel 1873, mentre viene proclamata la Prima Repubblica spagnola che, in meno di un

anno, deve affrontare tre conflitti armati: una guerra contro il Porto Rico a Cuba (i due soli territori americani ancora di proprietà spagnola), una rivolta federalista legata a un movimento di decentramento radicale associato a rivendicazioni sociali, e infine una nuova insurrezione carlista. Se il Partito “Moderado” non era riuscito a difendere Isabella II, il Partito “Progresista” e i suoi sodali rivoluzionari vanno incontro a un tragico fallimento tra il 1868 e il 1874, quando sperimentano un’alternativa al liberalismo costituzionale instaurato sotto il suo regno. Un fallimento che mostra di nuovo, così come era avvenuto negli anni ’30, che non esistevano alternative valide al liberalismo, e che la cosa migliore che i liberali spagnoli potessero fare era cercare un compromesso e raggiungere un accordo.

Il loro fallimento si traduce nella cosiddetta Restaurazione. È un termine ambiguo poiché ricorda le restaurazioni dell’inizio del diciannovesimo secolo, quando Ferdinando VII si proponeva di cancellare il periodo precedente al suo ritorno sul trono. Ma non è questa la sua natura. Il suo ideatore, Antonio Cánovas del Castillo (1828-1897), sfrutta il discredito che ha colpito i due grandi partiti del regno di Isabella II, il “Moderado” e il “Progresista”, per stabilire un nuovo sistema basato su una Costituzione breve e sintetica: quella del 1876, che recupera i principi del dottrinarismo francese già presenti nella Costituzione del 1837. In questo modo, anche la Spagna adotta il bipartitismo britannico, molto ammirato da Cánovas. Questi, storico e scrittore, aveva partecipato all’Unione liberale ed era stato un allievo dei più eminenti liberali “puritani”. Per questo, spinge Isabella II ad abdicare in favore del figlio Alfonso XII (1857-1885), un vero re liberale, che però muore presto, lasciando reggente la vedova Maria Cristina d’Asburgo-Lorena (1858-1929) fino al 1902, anno della maggiore età del loro figlio, il futuro re Alfonso XIII. Ciò permette di evitare una successione catastrofica come quella seguita alla morte di Ferdinando VII.

Cánovas può inoltre contare sulla collaborazione di Práxedes Mateo Sagasta (1825-1903), un ex «progressista» deluso da ogni forma di radicalismo, che coglie l’opportunità offertagli dalla nuova situazione politica. Mentre Cánovas fonda il partito «Liberal Conservador», che assorbe progressivamente tutte le fazioni e i gruppi dal centro fino ai «carlisti», Sagasta crea il partito “Liberal Fusionista”, che vuole riunire, *fundendolo*, tutto il centro-sinistra. Al forte clima di integrazione della Restaurazione contribuisce uno dei presidenti della Prima Repubblica, Emilio Castelar (1822-1899), grande oratore e amico di Cánovas, ma anche la regina reggente Maria Cristina.

Gli anni fra il 1876 e il 1902 sono l’età dell’oro del liberalismo politico spagnolo, che gode finalmente di un solido consenso istituzionale. Molte del-

le grandi leggi promulgate in quegli anni erano ancora in vigore fino a poco tempo fa, ben oltre la promulgazione della Costituzione del 1978. Il regime si concede perfino il lusso di rilanciare il suffragio universale maschile nel 1890, su iniziativa di Sagasta e con il riluttante consenso di Cánovas. Benché la diffidenza di quest'ultimo fosse infondata – la democrazia non provocò la destabilizzazione del sistema – il suo scetticismo era invece realistico. Con un tasso di analfabetismo del 60%, agli inizi del ventesimo secolo il suffragio universale non poteva funzionare e portò ad una situazione di corruzione elettorale generalizzata, chiamata “caciquismo”.

Questa corruzione, comune a tutti i sistemi elettorali del diciannovesimo secolo, all'inizio non fu realmente pericolosa. Ma quando l'ordinamento liberale venne rimesso in discussione, provocò un fenomeno paradossale sul piano intellettuale. I grandi movimenti intellettuali, pur cresciuti in un regime di liberalismo politico e di stabilità, di rispetto dei diritti e di libertà di espressione, abbandonano infatti la difesa del liberalismo conquistato dalle generazioni precedenti. Juan Valera (1824-1905) e Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912), per citare solo due esempi di grandi scrittori e intellettuali che hanno esercitato un'enorme influenza sull'opinione pubblica di quegli anni, non avrebbero potuto esistere senza il liberalismo; tuttavia non sentirono l'esigenza di difenderlo e di applicarlo oltre la sfera delle idee o della politica. Lo stesso discorso vale per il geniale romanziere Benito Pérez Galdós (1843-1920) che racconta nei suoi *Episodios Nacionales* (“*Episodi nazionali*”, una serie di novelle che ebbero un immenso successo) la grande saga della costruzione della Nazione liberale dagli inizi del diciannovesimo secolo. Ebbene, egli interrompe il suo racconto con un capitolo dedicato a Cánovas, ossia all'avvento della Restaurazione, come se il compito fosse stato completato. Mentre la spinta liberale precedente al 1868 si attenua, questa smobilitazione del liberalismo spagnolo travolge anche la produzione intellettuale in ambito economico. La stabilità procura una certa prosperità, ma genera un tasso di crescita notevolmente inferiore al passato.

Il liberalismo spagnolo diventa prudente e i responsabili politici abbandonano il libero scambio e la politica non interventista a favore del protezionismo e di tentazioni interventiste in costante espansione. Il liberalismo di Cánovas diventerà sempre più conservatore, mentre quello di Sagasta si svuoterà sempre più di senso. Ma sarebbe ingiusto addebitare a questa grande generazione liberale la responsabilità degli avvenimenti successivi. Sagasta e Cánovas muoiono attorno alla fine del secolo, il secondo assassinato da un anarchico nel 1897. La loro eredità passava a una nuova generazione, destinata ad affrontare la grande crisi del liberalismo all'inizio del ventesimo secolo.

4. LA CRISI DEL LIBERALISMO E DELLA LEGITTIMITÀ POLITICA

La grande crisi della coscienza occidentale, che inizia con la fine del secolo, ha in Spagna un nome particolare. Viene chiamata la «crisi del '98» perché viene legata a due avvenimenti di quell'anno: la disfatta spagnola nella guerra contro gli Stati Uniti e la conseguente perdita degli ultimi territori spagnoli in America e in Asia (Cuba, Porto Rico e le Filippine). A posteriori, l'anno 1898 sarà considerato il punto più basso del processo di decadenza nazionale e politica, anche se sul momento non venne percepito come tale perché, senza l'intervento degli Stati Uniti, Cuba non avrebbe mai ottenuto la sua indipendenza. La situazione era paradossale: i leader – liberali e liberalconservatori – erano così deboli da non resistere alle richieste di un'opinione pubblica convinta che la Spagna dovesse affrontare gli Stati Uniti per far sì che Cuba continuasse ad essere spagnola. Inoltre, un regime conservatore troppo prudente e protezionista non era riuscito a creare un'economia dinamica e capace di offrire opportunità e sbocchi a tutti gli spagnoli, di creare una classe media stabile e di far progredire in maniera significativa il processo di alfabetizzazione della popolazione.

Si sviluppò così un tipo di crisi, aggravata dalle spinte per la democratizzazione del regime liberale, comune a molti altri Paesi europei. In Spagna il suffragio universale maschile esisteva dal 1890, e i partiti liberali potevano quindi sostenere che la democratizzazione avesse già avuto luogo. Le cose stavano però diversamente e il «caciquismo», ossia il sistema di corruzione elettorale, assai difficile da eliminare senza l'alfabetizzazione della popolazione, divenne un argomento contro la Restaurazione e anche contro il liberalismo. Una vera democratizzazione sembrava richiedere una profonda riforma del sistema liberale, tanto profonda da rischiare di snaturarlo completamente.

I successori di Cánovas alla guida del Partito «Conservador», in particolare Antonio Maura (1853-1925), tenteranno di democratizzare il sistema senza provocare fratture, adeguando la propria politica alla realtà sociale. Un approccio che porterà Maura ad adottare un atteggiamento molto interventista: lo Stato deve farsi carico della modernizzazione della società, pur rispettando il sistema politico liberale. Il tentativo di Maura ottiene un chiaro successo nel corso del primo decennio del ventesimo secolo. Egli è sul punto di consolidare una grande maggioranza conservatrice, grazie al voto democratico di due legislature successive. Non ci riesce perché gli eredi del Partito «Liberal», invece di imitare il suo *modus operandi* all'interno del proprio partito, preferiscono allearsi con l'opposizione (in particolare con quella repubblicana) e invocare l'intervento del re Alfonso XIII per stroncare quella che chiamano la «dittatura di Maura».

Il tradimento dei liberali dimostra la loro debolezza. I sostenitori del suffragio universale (maschile) non avevano ormai più alcuna fiducia in questa procedura. Per quale motivo? Perché le maggioranze parlamentari che si costituirono durante la transizione democratica non rispecchiavano le idee che animavano le varie tendenze della sinistra, ma sostenevano il Partito “Conservador”. A questa tendenza se ne aggiunse un'altra. Durante l'intero periodo della Restaurazione, la dottrina liberale aveva progressivamente perso terreno. Dopo la crisi del 1898, le idee “progressiste” ripresero forza, dopo essere state abbandonate in seguito alla disfatta rivoluzionaria tra il 1868 e il 1874. In realtà non erano mai scomparse del tutto. Pur relegate in secondo piano, erano state mantenute in vita da un gruppo minoritario, ma influente e in buoni rapporti con il Partito “Liberal”, ossia i *krausistas*: così chiamati dal nome del fondatore del gruppo, o meglio della setta, l'idealista romantico tedesco Friedrich Krause (1781-1832), che arrivò a proporre la nazionalizzazione della Chiesa spagnola, e non solamente dei suoi beni.

Questo gruppo non accettò mai la legittimità della Restaurazione e la crisi del 1898 gli fornì nuovi argomenti. In compenso, quando attorno al 1900 arriverà ad esercitare una notevole influenza intellettuale e politica, i suoi membri si troveranno nella stessa paradossale situazione in cui si erano trovati prima di loro i rivoluzionari del 1868: rifiutavano il sistema, ma non avevano un'alternativa da proporre. Sul piano politico la loro azione si rivelerà anche più dannosa di quella dei loro predecessori *progresistas*. I *progresistas* del regno di Isabella II non potevano distruggere il regime liberale: ma ora la situazione era cambiata, perché a sinistra era comparso uno stuolo di nuove idee e di nuovi partiti nemici della libertà e del liberalismo.

Il *Partido Socialista Obrero Español* (PSOE, Partito Socialista Operaio Spagnolo), fondato nel 1879, e il suo sindacato, *Unión General de Trabajadores* (UGT, Unione Generale dei Lavoratori), nato nel 1888, erano entrambi protetti dalla libertà di espressione e di associazione caratteristiche della Restaurazione. Una buona parte degli intellettuali liberali, adottando l'antica tattica del *progresismo*, si unirono al PSOE. Lo fecero, come Fernando de los Ríos (1879-1949), affermando la continuità del socialismo con il liberalismo e pensando, indubbiamente con sincerità, che il socialismo rappresentasse la forma moderna del liberalismo. Era un comportamento molto ingenuo, ma comune a tantissimi intellettuali europei dell'epoca³. Come se non bastasse, il socialismo spagnolo non accettava, contrariamente al socialismo francese

3. Si vedano in proposito i capitoli di Patricia Commun sulla Germania, di Henk te Velde sui Paesi Bassi e di Johann Norberg sulla Svezia, in cui si fa riferimento a questo stesso fenomeno [N.d.C.].

e tedesco e più tardi al partito laburista inglese, né la Costituzione liberale, né la democrazia, che considerava non come istituzioni stabili con un valore in sé, ma come semplici tappe intermedie sulla strada verso il socialismo.

Un'altra branca del liberalismo, più prudente, adotterà programmi e idee ugualmente lontani dal liberalismo classico. Se i conservatori avevano seguito questa strada sin dalla fine del diciannovesimo secolo, i liberali erano invece rimasti indietro. José Canalejas (1854-1912), leader del partito "Liberal" nel primo decennio del '900, arrivò a proclamarsi egli stesso socialista, ma venne assassinato nel 1912. Come il conservatorismo democratico di Maura era stato liquidato politicamente nel 1909, l'omicidio di Canalejas impedirà la modernizzazione del partito "Liberal".

Il passaggio dalla Monarchia costituzionale della Restaurazione a una vera democrazia viene così interrotto. La Spagna, che non partecipa alla Prima guerra mondiale per la scarsa fiducia nelle proprie forze armate dopo la guerra di Cuba, sprofonderà di crisi in crisi fino alla distruzione del regime costituzionale. Nel 1923 il re Alfonso XIII appoggia con sollievo, come la stragrande maggioranza della società spagnola, il colpo di Stato guidato dal generale Primo de Rivera. Solo rare voci si levano in difesa delle libertà. Si conclude così il secondo grande periodo costituzionale, iniziato con la Costituzione del 1876. Il caso spagnolo è ovviamente particolare, ma si inserisce nella crisi generale del liberalismo europeo, e segue la regola generale per cui i sistemi liberali che non si democratizzano non sopravvivono. Da allora, e per più di cinquant'anni, al liberalismo spagnolo non verrà più offerta alcuna opportunità. Dopo la morte di Francisco Franco nel 1975, una nuova Restaurazione porrà fine al lungo e talvolta drammatico periodo di illegittimità che era iniziato nel 1923 con il crollo del sistema liberale. In compenso, durante il periodo di decadenza del liberalismo politico, negli anni attorno alla crisi del 1898, inizia uno dei periodi più fecondi per il pensiero, la letteratura e l'arte spagnoli.

Un gruppo di scrittori restituisce profonda dinamicità alla letteratura e rinnova la mitologia nazionale spagnola. Perché associare questi scrittori al liberalismo? Perché i più importanti di loro, a un certo punto della loro esistenza, hanno rivendicato il liberalismo come ispirazione ideologica, se non addirittura esistenziale. Azorín (1873-1967) e Pío Baroja (1872-1956), due maestri della lingua spagnola, che in gioventù manifestavano tendenze anarchiche e repubblicane, elaborarono un profondo scetticismo verso la politica e lo Stato, tale da collocarli fra i maggiori rappresentanti spagnoli dello spirito liberale. Ramiro de Maeztu (1875-1936) viene assassinato all'inizio della Guerra civile per le sue idee nazionaliste, fortemente influenzate dall'*Action française*. Aveva difeso il capitalismo e la libertà economica in una serie di opere di grande originalità per l'atmosfera intellettuale europea degli anni '20. Miguel

de Unamuno (1864-1936), dopo aver perduto la fede nel Cristianesimo e nel socialismo, si è sempre dichiarato liberale e persino liberale *exaltado*. Il suo predominante egotismo lo portava però ad affermare una libertà individuale sfrenata, che rifiutava addirittura la responsabilità delle proprie stesse azioni.

Nella generazione di pensatori immediatamente posteriore a quella del '98, spicca la figura di José Ortega y Gasset (1883-1955), leader intellettuale della Spagna del suo tempo e autore del più rilevante contributo spagnolo al liberalismo – con l'ovvia eccezione della creazione del termine “liberale”. Ortega appartiene a una generazione di intellettuali che, troppo giovani per vivere in prima persona la crisi del '98, l'hanno però interiorizzata ancor più dei loro predecessori, conferendole una dimensione mitica e fondativa. La critica di questi intellettuali contro la Restaurazione, e inevitabilmente contro il liberalismo, è anche più virulenta di quella dei loro antenati. Sono tutti, Ortega compreso, figli di borghesi e di liberali o liberalconservatori della Restaurazione. Chiamati a rinnovare la società spagnola partendo dal liberalismo che avevano ereditato, finiranno per tradire questa missione, non avendo abbastanza fiducia nella capacità della libertà di stabilizzare e trasformare la società. Durante la Seconda Repubblica, a molti di loro verranno affidare importanti responsabilità politiche. Torneranno allora ad applicare i principi *progresistas* in una società sovraeccitata dalla minaccia del totalitarismo e delle ideologie antisistema (il socialismo radicale e l'anarchia), proprie di un Paese poco sviluppato. In quanto tali, saranno direttamente responsabili delle decisioni che porteranno alla guerra civile. Manuel Azaña (1880-1940), proveniente da una famiglia liberale *exaltada* all'inizio del diciannovesimo secolo, conservatrice durante la Restaurazione e infine radicale negli anni '20, ottiene la presidenza della Seconda Repubblica durante la guerra civile. Egli incarna forse il migliore esempio di un liberalismo sconfessatosi da solo.

Quando scoppia la guerra civile, infatti, alcuni esponenti di questa generazione, fra cui lo stesso Azaña, aderiscono alla fazione repubblicana e finiscono per collaborare con il Partito comunista. L'altro gruppo, di cui Ortega è il leader intellettuale, finisce invece per sostenere la dittatura di Franco contro il comunismo. Questa è la tragedia del liberalismo spagnolo nel ventesimo secolo: quelli che avrebbero dovuto rinnovarlo, arrivati all'età della ragione hanno dovuto scegliere fra il totalitarismo comunista e una dittatura autoritaria. Il tentativo di inventare una “terza Spagna” è stato soprattutto un modo per non assumersi la responsabilità della crisi. Non c'è stata molta autocritica da parte degli intellettuali e degli uomini politici esiliati, benché il passare degli anni e i mutamenti avvenuti in Spagna abbiano consentito, alla lunga, di reintegrare quest'ondata di “emigrati” – come si diceva nel diciannovesimo secolo – nella cultura spagnola.

Il contributo di Ortega, tuttavia, non si limita a questo fallimento, anche perché si inserisce nella più generale crisi del liberalismo europeo. In momenti critici, come il crollo dell'ordine liberale all'epoca della Prima guerra mondiale e la comparsa del totalitarismo comunista, Ortega si è sforzato di ripensare alla radice la libertà individuale e la sua relazione con il potere politico, a partire da postulati liberali classici che lo hanno portato a perdere fiducia nella democrazia. Una delle sue opere più note, *La rebelión de las masas*⁴ (1930), è una riflessione sulle minacce che una società democratica rappresenta per la libertà individuale. Per Ortega questa società ha molti punti in comune con una società egualitaria e priva di valori. Ortega fa riferimento al comunismo o al fascismo solo raramente, e non spiega chiaramente la differenza fra il pericolo proveniente dalla democrazia e quello rappresentato dal totalitarismo. Finirà per pensare che gli eventi della Seconda Repubblica abbiano giustificato la sua riserva: alla base del comportamento e del pensiero di Ortega si nasconde un conservatorismo che non ha mai osato rivendicare apertamente. Quando è riuscito a superare il suo pregiudizio, cercando di approfondire il proprio conservatorismo, ha scritto, tra il 1940 e il 1955, alcuni dei suoi saggi più brillanti e suggestivi.

5. LIBERALISMO SENZA LIBERTÀ

Negli anni '50, in Spagna non c'è più traccia di liberalismo politico e di democrazia. Tuttavia, l'insegnamento di Ortega e di altri del suo gruppo come Gregorio Marañón (1887-1960), medico e scrittore che, pur se tardivamente, rivaluterà il regime tollerante e liberale della Restaurazione, ha permesso di superare il fossato culturale scavato dalla tragedia della guerra civile. È grazie a questo insegnamento che, all'interno e all'esterno dell'Università, è sopravvissuto un certo spirito liberale e un interesse per la storia e le idee liberali. Luis Díez del Corral (1911-1997) e Julián Marías (1914-2005) sono due dei grandi intellettuali che hanno contribuito alla rinascita del liberalismo in Spagna, anche se, ovviamente, senza un impegno politico diretto.

Anche gli studi economici si sono rinnovati. La dittatura di Franco non ha potuto realizzare il progetto utopistico di fare della Spagna una società isolata, autarchica all'esterno e interventista all'interno. Misure di liberalizzazione e apertura ai mercati vennero introdotte già alla fine degli anni '50, a opera di una generazione di economisti che ripresero alcuni dei grandi insegnamenti della scienza economica liberale, e in particolare della scuola

4. Trad. it. *La ribellione delle masse*, SE, Milano 2001.

austriaca. Questo clima favorì uno straordinario sviluppo dell'economia spagnola negli anni '60 e '70. Nonostante le forti resistenze alle misure di liberalizzazione e l'interventismo, diffuso del resto a livello europeo, nessun governo post-transizione ha mai realmente adottato politiche in favore della nazionalizzazione dell'economia.

Parallelamente all'adozione di queste misure di liberalizzazione economica si è realizzata una profonda riforma della struttura amministrativa e giuridica dello Stato, che recupera le tradizioni liberali della Restaurazione. In effetti, Franco non aveva mai distrutto la struttura dello Stato ereditata dal liberalismo del diciannovesimo secolo e, fra la fine degli anni '50 e l'inizio degli anni '60, una nuova generazione di giuristi e uomini politici costruirono quello che possiamo definire un proto-Stato di diritto, con solide garanzie a difesa della proprietà contro l'azione arbitraria dello Stato. Questa sicurezza giuridica contribuirà allo sviluppo economico della Spagna e, nel lungo periodo, permetterà di instaurare la libertà politica.

BIBLIOGRAFIA

La bibliografia sul liberalismo spagnolo è particolarmente ricca, ma spesso molto critica a partire dagli inizi del Novecento. La selezione proposta è quindi necessariamente arbitraria. Per una storia generale del liberalismo spagnolo nell'Ottocento:
Historia General de España y América, vol. XIV, *La España liberal y romántica*, a cura di José Luis Comellas, Rialp, Madrid 1990.

Per aspetti più particolari:

José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. IV, *Liberalismo y Romanticismo*, Espasa-Calpe, Madrid 1984.

Enrique Fuentes Quintana, *Economistas y economistas españoles*, vol. IV, *La economía clásica*; vol. V, *Las críticas a la economía clásica*, Galaxia Gutenberg – Círculo de Lectores, 2000, Barcellona 2001.

José María Marco (a cura di), *Genealogía del liberalismo español. 1759-1931*, Madrid, FAES, 1998. - *La libertad traicionada. Siete ensayos españoles*, Planeta, Barcellona 1997.

Manuel Suárez Cortina (a cura di), *Las máscaras de la libertad. El liberalismo español 1808-1950*, Marcial Pons, Madrid 2003.

Due opere indispensabili:

Luis Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario*, in *Obras Completas*, vol. I, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1998.

José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, nuova edizione in corso di pubblicazione, Taurus, Madrid 2004.

JOSÉ MANUEL MOREIRA

Il pensiero liberale in Portogallo

«In Portogallo è il dispotismo che è moderno; la libertà è invece antica».

Alexandre Herculano

La storia del liberalismo portoghese è interessante dato il modo in cui il liberalismo si diffuse nel Paese a partire dalla fine del diciottesimo secolo, in una situazione storica e culturale del tutto particolare. Il liberalismo inglese giocò un ruolo rilevante non solo come modello economico e sociale, ma anche sul piano politico, a causa delle violenze napoleoniche nella penisola iberica. Ricordiamo infatti che, nel 1807, il Portogallo rifiutò di partecipare al Blocco continentale, rifiuto cui il maresciallo Junot rispose con l'invasione del Paese. Lisbona fu liberata appunto dagli inglesi, che cacciarono i francesi nel 1812. Durante l'occupazione, dal 1808 al 1812, la capitale fu trasferita a Rio de Janeiro.

Per comprendere questa storia, bisogna inquadrarla nel diciannovesimo secolo, il secolo delle rivoluzioni liberali e dei nazionalismi. Contro i dispotismi imperiali, le libertà nazionali si ispirarono al modello inglese (monarchia costituzionale, Stato di diritto, governo parlamentare, indipendenza del potere giudiziario, libertà di stampa, e così via); ma contro le monarchie nazionali assolutiste dell'Ancien Régime, fu il modello della rivoluzione patriottica francese (esportato negli Stati Uniti da Jefferson e Franklin) a fare scuola. Poiché tuttavia la rivoluzione aveva ben presto generato il Terrore giacobino e poi l'Impero, il suo significato fu frainteso. Il repubblicanesimo fu, allo stesso tempo, l'erede sia del liberalismo umanista dell'Illuminismo francese sia del giacobinismo socialista. Le rivoluzioni patriottiche posteriori al Congresso di Vienna (1830 in Francia, 1848 in Italia, ecc.), con le loro aspirazioni romantiche e costituzionali, recuperarono il modello razionalista francese, respingendo il modello inglese come conservatore. Ma fu un recupero pieno di contraddizioni interne e di contaminazioni con il modello inglese, che renderanno il quadro molto complicato. Il Portogallo ne fornisce un eccellente esempio.

In questo capitolo cercheremo di fornire un quadro delle principali caratteristiche, a volte fra loro contrastanti, del liberalismo portoghese. Iniziamo da alcune osservazioni sull'accoglienza della cultura francese in Portogallo, innanzitutto a livello sociale, per capire come venne percepita la rottura provocata dalla Rivoluzione francese. Nella seconda metà del diciassettesimo secolo risiedeva in Portogallo un considerevole numero di francesi che esercitavano mestieri di ogni genere. A Lisbona, per esempio, c'erano domestici, parrucchieri, orologiai, sarti, tessitori, precettori, librai, militari, mercanti, ecc. Grazie alla loro abilità e alla protezione dello Stato, alcuni commercianti francesi poterono associare il proprio nome a grandi imprese, come nel caso dei Raton e dei Verdiers. Oliveira Ramos¹ ha descritto la situazione sociale precedente al periodo delle lotte liberali e nota con il nome di "liberalismo" (1807-1890), mostrando come nella colonia francese di Lisbona spiccava – per aver contribuito alla diffusione in Portogallo delle correnti di pensiero europee – «il nucleo dei librai francesi o di origine francese, fra cui figuravano Rolland, Aillaud, Borel, Bertrand, Meaussé, Loup, Dubié, Dubeaux, Buneond»². Questi librai diffondevano le nuove idee dell'Illuminismo.

In questo contesto, lo scoppio della Rivoluzione francese e gli eventi che ne derivarono in Francia spinsero le autorità portoghesi ad adottare misure per preservare il Portogallo della propaganda rivoluzionaria (analogamente a quanto avveniva in Spagna) e sorvegliare il commercio dei libri vietati dall'Inquisizione. Simultaneamente, vietarono le mode di ispirazione rivoluzionaria e controllarono l'attività dei diplomatici, dei viaggiatori e dei residenti francesi che sembravano provare simpatia per le nuove istituzioni democratiche della Francia³. Nonostante l'espulsione di questi francesi, fino ad allora residenti nel Paese, il numero dei residenti di origine francese non diminuì, poiché, nel frattempo, ne arrivarono altri, cacciati proprio dalla Rivoluzione francese, fautori delle posizioni controrivoluzionarie del governo. Vi fu insomma un singolare incrociarsi di filorivoluzionari che partivano e di controrivoluzionari che arrivavano.

Durante la Rivoluzione, molti individui sentirono il bisogno di emigrare o per contrasti ideologici, o per la persecuzione di cui erano vittime, soprattutto tra il 1789 e il 1797. Fu allora che alcuni scelsero il suolo lusitano come terra d'esilio. L'ondata iniziale del 1789 è composta di ricchi aristocratici, ostili al cambiamento. Nel 1791 partirono

1. Luís de Oliveira Ramos, *Da ilustração ao liberalismo*, Lello & Irmão, Oporto 1979, p. 1.

2. *Op. cit.*, p. 25.

3. Alla fine del diciottesimo secolo molte persone, accusate espressamente di condividere le idee rivoluzionarie, si videro costrette a lasciare il Portogallo. Fra le personalità più note ricordiamo i commercianti Gard, Carsenac, Manthevon e il mercante di libri José Dubié. *Op. cit.*, pp. 2-3.

a loro volta per l'esilio i sacerdoti indignati dalla Costituzione civile del Clero. Più tardi, dopo il 10 agosto 1792, fu la volta dei nobili, dei borghesi, degli artigiani e dei sacerdoti, in maggioranza monarchici costituzionali. Infine ad espatriare furono i Girondini (1793) e i *Clichyens* (1797), che si trovavano in una situazione difficile a causa della congiuntura politica⁴.

Malgrado le forti convinzioni monarchiche e nonostante la lotta che conducevano contro la Repubblica francese, molti emigrati francesi appartenenti alla nobiltà e al clero erano imbevuti dello spirito razionalista e anticlericale che gli derivava da un'assidua lettura dell'*Encyclopédie*, di Voltaire, di Argens, di Rousseau e di Montesquieu. Incapaci, in un primo tempo, di collegare l'Illuminismo francese con la Rivoluzione, questi emigrati non cessarono di moltiplicare presso le librerie gli ordini di opere dei loro autori preferiti⁵. È su questo sfondo che bisogna collocare il conflitto che attraversa un intero secolo, dal 1720 al 1820 e che è alla base di profonde trasformazioni nella vita portoghese. Un secolo, secondo Pinharanda Gomes, pressato fra due culture esterne,

quella inglese, che prevalse fino al 1820, e quella francese, che fece il suo ingresso dopo il 1820 perché al loro ritorno gli emigrati politici erano "pieni di idee francesi"⁶.

Questa querelle è ben illustrata dal grande storico portoghese Alexandre Herculano:

Voi dite che la nazionalità si è creata all'ombra e sotto l'influenza della centralizzazione! Come sarebbe stato possibile? Il Portogallo è nato e si è costituito nel dodicesimo secolo; la centralizzazione come la intendete voi, seppur meno esagerata, si è organizzata verso la fine del quindicesimo secolo e all'inizio del sedicesimo. La costituzione della nazionalità è dovuta, nella sua totalità, all'epoca municipale. È il caso di Leone, della Castiglia e dell'Aragona. Ma che cosa vi importa della storia e delle tradizioni della libertà e delle nazionalità peninsulari! [...]. Ecco perché

4. Si veda J. Godechot, *La Grande Nation*, vol. I, Aubier-Montaigne, Parigi 1956, p. 111, citato in Oliveira Ramos, *op. cit.*, p. 4. (Il termine "Clychiens" indica i membri del "club di Clichy", o i loro sostenitori; il circolo fu creato sotto la Convenzione termidoriana e il Direttorio e riuniva realisti e monarchici costituzionali, fra cui Pichegru, Royer-Collard, Camille Jordan, Barthélémy e altri [N.d.C.]).

5. *Ibidem*.

6. Pinharanda Gomes, "Prefazione" in José de Arriaga, *A Filosofia Portuguesa 1720-1820: História da Revolução Portuguesa de 1820*, Guimarães Editores, Lisbona 1980, p. 11.

deploriamo l'abdicazione della ragione nazionale di fronte alle idee e alle opinioni francesi (Alexandre Herculano, 17 maggio 1853)⁷.

Questa citazione di Alexandre Herculano testimonia di un confronto storico fra due concezioni della società, tra due modelli di liberalismo che, se è vero che ha caratterizzato l'intera storia europea, ha avuto in Portogallo una risonanza assai particolare e ha influenzato in particolare questo illustre pensatore portoghese. Egli si rese conto molto presto che non bisognava confondere il 1688 con il 1789:

Ciò che vi si chiede è di non tradire la verità storica sostenendo che la rivoluzione del 1688 in Inghilterra corrisponde a quella del 1789 in Francia. La rivoluzione del 1688 non ha influenzato il progresso politico della Gran Bretagna. Se volete sapere in due parole quanto antiche sono le conquiste della libertà in Inghilterra, leggete l'epilogo dell'opuscolo di Guizot *Origine du gouvernement représentatif en Angleterre*. Quanto al valore della rivoluzione del 1688, aprite il sesto capitolo dei *Dix ans d'études historiques* di Augustin Thierry e vedrete trattare da ignoranti gli ammiratori di questo successo, di cui egli dimostra l'insignificanza. Vi citiamo due francesi, scrittori seri, uno rivoluzionario e l'altro centralizzatore, nel momento in cui esercitavano il potere. Non li potete dunque sospettare di essere scrittori municipalisti d'oltremania (Alexandre Herculano, 28 maggio 1853).

1. ALEXANDRE HERCULANO

Ci soffermeremo brevemente su Alexandre Herculano, e sui suoi scritti apparsi sul giornale significativamente intitolato *O Portuguez* (Il Portoghese). Avremmo potuto limitarci a tracciare un quadro generale del pensiero liberale portoghese, ma abbiamo voluto arricchire il nostro studio ponendo l'accento su questo suo notevole esponente. In effetti, Herculano non è soltanto un liberale ma è colui che, prima di tutti, ha saputo *pensare* in modo esplicito e *vivere* in maniera autentica la lotta interna fra i due punti di vista rappresentati dal 1688 e dal 1789.

Nato nel 1810 e morto nel 1877, Alexandre Herculano fu un grande scrittore romantico e uno storico di mentalità e tradizioni popolari, poeta e

7. Questa citazione di Alexandre Herculano, così come quelle che seguono, sono tratte da articoli che furono pubblicati in origine sul giornale *O Portuguez* e figurano come «Documenti» (pp. 55 e ss.) in A.J. Saraiva, *Herculano Desconhecido (1851-1853)*, (1952) Publicações Europa-América, Lisboa 1971, p. 9.

autore di racconti. Politicamente fu un deciso oppositore della monarchia e un importante promotore delle idee liberali. Emigrato in Francia nel 1831, ritornò nel suo Paese nel 1832 con l'esercito liberale (si veda *infra*, nota 27). Dopo la rivoluzione romantica liberale del 1820 e durante le guerre liberali del 1832-1834, lo scontro principale ebbe luogo tra gli assolutisti e i liberali costituzionalisti progressisti. Il *Grupo Democrato* fu fondato nel 1826 e trasformato in *Partido Progressista* nel 1840. Si fuse con i conservatori nel 1849 per diventare il *Partido Regenerador* e, dopo varie peripezie di scissioni e nuove fusioni, divenne un partito conservatore. Alexandre Herculano fondò il celebre circolo del *Gremio Literario* con João Batista Almeida Garrett (1799-1854), su cui ritorneremo più avanti. La sua carriera politica e accademica fu notevole: fu deputato di Oporto, sindaco di Belém e Presidente dell'Accademia.

Herculano è per i portoghesi l'esempio paradigmatico di un letterato che sa che la lotta per le idee ha due fronti: uno filosofico e culturale, in cui il progresso è lento; l'altro politico ed economico, che richiede un impegno immediato e si esprime spesso in articoli giornalistici. Herculano non si limitò ad elaborare principi e conclusioni teoriche per il futuro del suo Paese, ma si espose in prima persona assumendo posizioni concrete sulla realtà del suo tempo. Interrogandosi in maniera approfondita sul passato, fu in grado di anticipare il futuro senza per questo dimenticare i problemi della sua epoca. Tutto ciò fa di lui un caso esemplare, raro se non unico nella storia portoghese, di espressione di un liberalismo impegnato anche se fallimentare, il che ha permesso a Pinharanda Gomes di parlare di «finzione liberale portoghese».

Herculano ben percepì le differenze fra le due tradizioni che Hayek saprà spiegare così chiaramente più tardi:

Quella che abbiamo definito la “tradizione britannica” fu resa esplicita soprattutto da un gruppo di filosofi moralisti scozzesi guidati da David Hume, Adam Smith e Adam Ferguson, assecondati dai loro contemporanei inglesi Josiah Tucker, Edmund Burke e William Paley e attingendo in gran parte alla tradizione radicata nella giurisprudenza di *common law*. Opposta alla loro era la tradizione dell'illuminismo francese, profondamente impregnato di razionalismo cartesiano: gli enciclopedisti e Rousseau, i fisiocrati e Condorcet ne sono i più noti rappresentanti. Ovviamente la divisione non coincide esattamente con i confini nazionali. Francesi come Montesquieu prima e Benjamin Constant poi, e più di ogni altro Alexis de Tocqueville, sono probabilmente più vicini alla tradizione da noi chiamata “britannica” che non a quella “francese”. E, con Thomas Hobbes, la Gran Bretagna ha dato almeno uno dei fondatori della tradizione razionalistica,

per non parlare di tutta la generazione di entusiasti della rivoluzione francese, quali Godwin, Priestley, Price e Paine, che (come Jefferson dopo il suo soggiorno in Francia) appartengono interamente a essa⁸.

Ma Herculano ha anche anticipato la denuncia di molte confusioni razionaliste che caratterizzarono l'evoluzione del pensiero liberale europeo e portoghese, in particolare quella, cara ad Hayek, fra *diritto* e *legge*:

Queste verità ci sembrano così semplici che, quando vediamo una frazione del partito liberale che si definisce democratica rifiutare che sia il popolo a gestire i propri affari, ci risulta impossibile non sospettare che questa frazione [...] tema che le sue idee siano respinte dalle maggioranze e pretenda di imporle loro mediante quella centralizzazione che in tre anni ha fatto della Francia un Paese di volta in volta monarchico, repubblicano, democratico, imperialista. [...] Ciò che chiediamo è che smettiate di confondere l'idea di *diritto* con quella di *legge* al fine di giustificare la dottrina assolutista della mutabilità del diritto. I diritti naturali dell'uomo sono immutabili. Forse sono stati più o meno violati dalle leggi dei vari popoli e nelle varie epoche, ma il progresso politico e sociale si basa sull'avvicinamento graduale a un archetipo immutabile. Sappiate che negando la legittimità di alcuni diritti, e di conseguenza quella dei doveri che essi implicano, voi negate la libertà, negate il progresso ed arriverete inevitabilmente al dispotismo o alla completa ed assoluta anarchia (Alexandre Herculano, 8 giugno 1853).

Herculano non era il solo ad essere di questa opinione. Egli aveva studiato presso i preti della Congregazione dell'Oratorio, introdotta in Francia nel 1611 e in Portogallo il 18 febbraio 1659 da Padre Bartolomeu de Quental (della famiglia degli Antero de Quental). Questa congregazione ha lasciato nella storia dell'insegnamento in Portogallo una tradizione di liberalismo intellettuale di cui sono testimoni alcuni discepoli, come ad esempio Verney, Silvestre P. Ferreira e ovviamente lo stesso Herculano⁹.

Luís António Verney è noto soprattutto per la celebre opera in due volumi (pubblicata anonimamente) *Verdadeiro Método de Estudar para ser útil à república e à Igreja proporcionado ao estilo e necessidade de Portugal* (1746) (*Vero metodo per studiare al fine di essere utili alla Repubblica e alla Chiesa secondo lo stile e i bisogni del Portogallo*). Si tratta di un'opera che

8. F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Routledge and Kegan Paul, Londra e Henley 1960, pp. 55-56 (trad. it. *La società libera*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, pp. 152-153).

9. Cândido Beirante, *A ideologia de Herculano*, Edição da Junta Distrital, Santarém 1977, p. 176.

si oppone alla scolastica (e anche all'innatismo cartesiano), apre a una nuova concezione dell'esperienza e della conoscenza e, in questo modo, getta una nuova luce sul problema dell'"autenticità" di Aristotele sollevato dai *Coimbricences*¹⁰.

Per quanto riguarda Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846)¹¹, bisogna considerare soprattutto il suo pensiero politico, che tentava di superare le supposte contraddizioni del liberalismo. Silvestre approfondì nozioni controverse come il protezionismo, si oppose a un liberalismo privo di preoccupazioni sociali e tentò di fare da arbitro tra gli interessi delle classi dominanti e l'interesse sociale della proprietà. Fu il campione dell'idea di correggere l'«economico» con il «sociale», raccomandò uno sforzo di moralizzazione del libero scambio e difese le idee di cooperazione e di associazione (che trovano una forte espressione in António Sérgio¹² e in Antero de Quental¹³). Le idee di Ferreira sono strettamente legate alla sua carriera politica come ministro degli Esteri¹⁴ durante la rivoluzione liberale: le sue responsabilità politiche gli fornirono una posizione privilegiata per valutare la crisi del costituzionalismo derivante in gran parte dalla frustrazione del *shintismo* ("shintismo")¹⁵. Il suo pensiero è influenzato da Bentham e dal rifiuto del malthusianesimo, ma anche dai dottrinari francesi come Royer-Collard o Guizot, e da Benjamin Constant: una filiazione politica ben distinta da quella dell'imperialismo napoleonico. Gli ideali di conciliazione e integrazione dei dottrinari francesi gli sembravano adattarsi bene alla tradizione giusnaturalista nella quale era stato educato, come pure al suo interesse per i testi costituzionali allora pro-

10. *Coimbricences*: si tratta del ritorno ad Aristotele promosso dal Collegio delle Arti di Coimbra alla fine del sedicesimo secolo. Questa resurrezione della scolastica aveva condotto, a partire dalla metà del diciassettesimo secolo, alla reazione di Verney e di molti altri contro Aristotele e la pedagogia dei gesuiti. Su questo movimento, che ha cambiato la cultura portoghese dell'epoca, si veda *De Luís António Verney a Silvestre Pinheiro Ferreira*, in José Esteves Pereira, *Percursos de História das Ideias*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisbona 2004, pp. 51-57. Per quanto riguarda più in particolare il pensiero silvestriano, si veda Silvestre Pinheiro Ferreira, *Das Prelecções Filosóficas* (1813) às *Noções Elementares de Filosofia* (1839), in *Percursos...*, *cit.*, pp. 263-281.

11. Si consulti in proposito l'opera di José Esteves Pereira, *Silvestre Pinheiro Ferreira, o seu pensamento político*, Università di Coimbra, 1974.

12. Si veda José Manuel Moreira, *A propósito do Terceiro Homem e da Terceira Via*, in António Sérgio: *Pensamento e Acção*, vol. II, Universidade Católica Portuguesa e Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisbona 2004, pp. 117-146.

13. Si veda *De Silvestre Pinheiro Ferreira a Antero de Quental. Projectos político-sociais para Portugal*, in José Esteves Pereira, *Percursos...*, *cit.*, pp. 195-214.

14. Ricoprì l'incarico di Ministro degli Esteri e della Guerra nel febbraio del 1821.

15. Il termine si riferisce alla rivoluzione liberale del 24 agosto 1820 [N.d.C.].

mulgati in Europa, come quello della Francia del 1830¹⁶, quelli del Belgio¹⁷ e quelli del Regno di Sassonia. Secondo Esteves Pereira, Ferreira pensava a un programma di governo basato su tre principi intangibili – la sicurezza, la libertà individuale e la proprietà¹⁸ – e su quattro poteri distinti – elettorale, legislativo, giudiziario e conservatore¹⁹. Egli raccomandava una separazione dei poteri molto simile a quella di Constant, soprattutto per quanto riguarda il potere conservatore, che doveva equilibrare potere esecutivo e potere legislativo²⁰ – anche se, per Esteves Pereira, la tesi di Silvestre (influenzata dalla lettura di Montesquieu) si distingue dal pensiero di Constant nella misura in cui, per lui, il potere conservatore non era appannaggio della monarchia. Ciò non toglie che Silvestre avrebbe forse potuto sottoscrivere questa affermazione di Constant:

È stato difetto di quasi tutte le costituzioni di non aver creato un potere neutrale, e di aver posto la somma dell'autorità di cui dovrebbe questo potere essere rivestito, in uno dei tre poteri attivi²¹.

Osservazione che, secondo Esteves Pereira²², deve essere interpretata alla luce del fatto che

Quando non si pongono dei confini all'autorità rappresentativa, i rappresentanti del popolo non saranno mai i difensori della libertà, ma saranno i candidati della tirannia²³.

16. Promulgato il 7 agosto da Luigi Filippo d'Orléans, di cui rende conto il supplemento incluso nel vol. III del *Cours de droit public interne et externe* di Silvestre Pinheiro Ferreira, 3 voll., Rey et Gravier, J.P. Aillaud, Parigi 1830-1838.

17. Si veda Silvestre Pinheiro Ferreira, *Observations sur la Constitution de la Belgique, décrétée par le Congrès National du 7 Février 1831*, Rey et Gravier, Parigi 1838.

18. Silvestre Pinheiro Ferreira, *Cours*, vol. I, pp. 8-12, e *Manual do Cidadão em um governo representativo ou princípios de direito constitucional*, Rey et Gravier, J.P. Aillaud, Parigi, I, p. 4.

19. Quest'ultimo potere deve essere inteso come un potere «moderatore», introdotto dal re nella sua Carta costituzionale del 1826, che è un testo meno radicale di quello del 1822 e che nel suo Titolo V, Capitolo I «Del potere del Re», recita: «Il Potere moderatore è la chiave di ogni organizzazione politica e appartiene esclusivamente al Re in quanto Signore supremo della Nazione affinché vegli continuamente sul mantenimento dell'indipendenza, dell'equilibrio e dell'armonia degli altri poteri politici».

20. A questo proposito si veda anche Silvestre Pinheiro Ferreira, *Ideologia e Teoria*, Livraria Sá da Costa Editora, Lisbona 1975.

21. B. Constant, *Cours de Politique constitutionnelle*, vol. I, Société belge de librairie, Parigi 1884, p. 4; trad. it. *Corso di politica costituzionale*, Tipografia dei Porcelli, Napoli 1848, p. 12.

22. José Esteves Pereira, *Silvestre... cit.*, p. 125.

23. B. Constant, *Corso di politica costituzionale, cit.*, p. 22.

Ma è probabilmente Alexandre Herculano che ha percepito meglio il difficile equilibrio tra principi democratici e principi liberali, che sia Tocqueville sia Lord Acton imputavano agli eccessi di un'eguaglianza trasformata in «egualitarismo».

Democrazia e socialismo – scriveva Tocqueville – non hanno niente in comune se non una parola, *eguaglianza*. Ma notate la differenza: mentre la democrazia cerca l'eguaglianza nella libertà, il socialismo la cerca nella limitazione e nella servitù.

Lord Acton l'ha seguito, persuaso che

la causa più profonda che ha reso la Rivoluzione francese così disastrosa per la libertà fu la sua teoria della libertà.

Ecco perché, come si rammaricava Hayek,

la più grande opportunità mai offerta al mondo è stata gettata via, perché la passione dell'eguaglianza ha reso vana la speranza della libertà²⁴.

Tocqueville era uno degli autori più ammirati da Herculano, che lo citava contro i suoi avversari favorevoli al centralismo:

Più il meccanismo della società è complesso, più è necessario che i cittadini siano in grado di apprezzare le condizioni dell'esistenza sociale. Per questo, stando alle vostre stesse affermazioni e secondo una frase di Tocqueville, voi ritenete che il miglior metodo sia la centralizzazione che governa la vita politica nella capitale, annulla la spontaneità, l'iniziativa delle comunità locali e l'indipendenza degli individui. Diversamente da voi, noi riconosciamo che ci saranno sempre interessi individuali, locali e generali, tutti diversi gli uni dagli altri [...] e che il sistema adeguato sarà quello che potrà conciliarli tutti; crediamo che sia meglio che i cittadini si abituino a gestire i propri affari e quelli delle comunità locali al fine di prendere confidenza con la vita pubblica, piuttosto che mantenerli sotto tutela come bambini. Dato che sostenete il centralismo, credete che vi siano uomini, gruppi, partiti o altri soggetti che abbiano come missione quella di incoraggiare il progresso; noi crediamo invece che il progresso sociale possa derivare soltanto dalla libera circolazione degli individui nella sfera della loro legittima attività.

24. F.A. Hayek, *Individualism: True and False*, in *Individualism and Economic Order*, The University of Chicago Press, Chicago 1948, p. 31 (trad. it. *Individualismo: quello vero e quello falso*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1997, p. 79).

Voi credete nella civiltà *imposta*; noi crediamo soltanto nella civiltà *proposta*. Voi credete ai Colbert, agli Aranda e ai Pombal, e direi persino alla civiltà di serra [ossia artificiale, N.d.A.]; noi crediamo soltanto a quella che deriva dagli sforzi collettivi dei membri di una società.

Questa citazione esprime il conflitto fra due concezioni della società: centralizzazione *contro* decentralizzazione, eguaglianza *contro* libertà. Inoltre, mette bene in luce la confusione tra liberalismo e individualismo e dimostra che la consapevolezza del ruolo e dei limiti dello Stato è inseparabile dai limiti della ragione. Ma questa tendenza antirazionalista non poté impedire al razionalismo francese di diffondersi in Portogallo, prima con il liberalismo, poi con il socialismo, diventando sempre più giacobino e sempre più permeabile alle tendenze anarchiche. Di conseguenza in Portogallo, alla fine della Monarchia e agli inizi della Repubblica, il termine “liberale” fu sinonimo di appartenenza alla sinistra più o meno radicale, vale a dire anticattolica, anticlericale e anti-gesuitica. Ma gli ammonimenti di Herculano vanno oltre e denunciano anche l’assenza di riflessione storica. Si potrebbe persino dire che, implicitamente, già contengono la distinzione di Oakeshott²⁵ fra «scettici» e «devoti»²⁶.

Ma quale devozione! Schelling, l’oracolo della filosofia moderna, considera Tommaso d’Aquino come il migliore pensatore di tutti i tempi; le lotte fra nominalisti e realisti dimostrano la grandezza degli spiriti del quattordicesimo secolo; pensate a Lanfranco di Pavia, Alberto il Grande, San Bernardo, Scott, Abelardo, Ruggero Bacone, Guglielmo d’Occam, Roscellino, Giovanni Sacrobosco e a qualche altro centinaio di ingegni; nel Medioevo sono nate le università, frequentate da migliaia di studenti che hanno diffuso la cultura intellettuale in tutta Europa; per voi è come se nulla di tutto ciò fosse mai esistito. La ragione umana si è *sentita libera* solo all’ombra dell’assolutismo. Potreste aggiungere *e dell’Inquisizione*, poiché nell’Europa meridionale l’Inquisizione, permanente e in tutta la sua ferocia, fu la figlia maggiore dell’assolutismo (Alexandre Herculano, 28 maggio 1853).

Bisogna ricordare – come fa António José Saraiva – che i termini “democrazia” e “libertà”, oggi associati, nell’Ottocento erano intesi in maniera del tutto diver-

25. Michael Oakeshott, *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*, a cura di Timothy Fuller, Yale University Press, Yale 1997.

26. I termini “devoti” e “scettici” rimandano al titolo stesso dell’opera – *The Politics of Faith* – i devoti hanno infatti fiducia nei cambiamenti provocati dai processi rivoluzionari – *and the Politics of Scepticism* – mentre gli scettici esprimono riserve e sono quindi più favorevoli alla limitazione del potere.

sa. Per Herculano, che era stato soldato durante le guerre liberali (1832-1834)²⁷, la parola “libertà” si opponeva ad “assolutismo”, ossia alla monarchia assoluta e alla sottomissione dei governati; significava autonomia individuale e rifiuto dell’autorità che la limitava. La parola «democrazia» invece apparteneva a un altro campo semantico, quello dell’eguaglianza fra individui, e la Storia sembrava mostrare che la libertà porta a una crescente disuguaglianza. Liberalismo e democrazia erano dunque considerati incompatibili, almeno sul piano pratico. I socialisti del diciannovesimo secolo se ne sono resi conto e hanno preferito l’eguaglianza e tutto ciò ne derivava (compreso il rafforzamento dell’autorità) per impedire che “la lotta tra forti e deboli” si concludesse con la vittoria dei primi. Per loro la libertà implicava la negazione dell’eguaglianza²⁸. Nemmeno Marx credeva che le strade della libertà potessero condurre all’eguaglianza, ovvero che il normale funzionamento del liberalismo potesse portare alla democrazia, e immaginava un processo a tappe: sviluppando progressivamente i potenziali dei differenti individui, il liberalismo avrebbe generato una società ingiusta, una società di oppressori e di oppressi che si sarebbe conclusa con un’apocalisse seguita da un nuovo inizio. Questa «dialettica storica»²⁹ giustificherà assolutismi di ogni genere e in particolare la necessità di un’autorità assoluta per promuovere l’eguaglianza e reprimere la disuguaglianza. Di fronte a questo problema, alla fine del diciannovesimo secolo Oliveira Martins temeva che la soluzione più probabile, benché deprecabile, fosse il “cesarismo”, quel cesarismo che infatti finì per trionfare sia a sinistra sia a destra. Passiamo ora a presentare brevemente le tesi di questo autore.

2. OLIVEIRA MARTINS

Il “liberalismo” di Oliveira Martins³⁰ non respinge l’ideale socialista, ma lo concepisce a partire da modelli corporativi o di “democrazia organica”,

27. Nel 1828 il re Michele I (Dom Miguel) impose l’assolutismo, provocando la fuga dei liberali in vari Paesi europei. Una reazione liberale si manifestò nel 1832 a partire dall’isola Terceira delle Azzorre. L’esercito liberale sbarcò a nord di Oporto (Mindelo): fu l’inizio della guerra fra assolutisti e liberali che proseguì fino al 1834 e porterà alla restaurazione del regime liberale dopo la Convenzione di Évora Monte.

28. Oliveira Martins, *Portugal Contemporâneo*, Viúva Bertrand, Lisbona 1883, p. XIII.

29. António José Saraiva, *A Tertúlia Ocidental*, Gradiva, Lisbona 1990, p. 78.

30. Lo storico ed economista Joaquim Pedro de Oliveira Martins (1845-1894) fu uno dei principali artefici della “rivoluzione culturale” del 1870, animata dal gruppo “Os Vencedos da Vida” (*I Vinti della Vita*), al quale appartenevano i grandi scrittori portoghesi dell’epoca. Fu deputato e Ministro delle Finanze (1892). Attratto ben presto dal giornalismo, si batté per un socialismo non marxista.

secondo la dottrina del socialista Emílio de Laveleye. Per Oliveira Martins, in nome della libertà la società era diventata una massa disorganizzata di uomini, un mondo caotico in cui gli individui si battevano spinti dai loro interessi e dalle loro passioni, colpendo a destra e a manca, interamente abbandonati alla loro sorte: situazione che preannunciava un'era di rivoluzioni e di crisi perenni o ricorrenti.

Nella sua opera del 1878 intitolata *As Eleições (Le elezioni)*³¹, Oliveira Martins ideò un'alternativa sia a ciò che oggi chiameremmo una "società atomizzata" (definizione tratta da ciò che chiamava l'«ultraliberalismo» di Proudhon³²) sia a una forma estrema di concezione meccanicistica della società ispirata al marxismo. António José Saraiva spiega che Antero, che allora viveva a Parigi, accolse con entusiasmo il testo, proponendosi persino di contribuire alla sua pubblicazione in Francia. Si trattava di un opuscolo in cui Oliveira Martins, motivato dall'insuccesso della candidatura socialista alle elezioni di quell'anno, esprimeva le sue idee sulla rappresentanza del potere politico esaminandone brevemente i vari momenti. Inizialmente il fondamento del potere è simbolico e trascendente, è il «giudizio di Dio» in tutte le sue forme (guerre, nascita, Chiesa, voti, ecc.), ciò che i giuristi esprimevano con la formula *omnis potestas a Deo*. Successivamente, i sostenitori del diritto naturale ritennero che il fondamento del potere risiedesse nell'uomo stesso e nella sua ragione e che fosse immanente e non trascendente: *omnis potestas ab homine*. Oliveira Martins ritiene invece indispensabile che l'autorità resti al di sopra degli individui. È una specie di metamorfosi di Dio che costituisce, secondo lui, l'ordine immanente e la sua vera emanazione è la cultura, la società stessa. Il potere non ha perso la sua origine divina, è piuttosto il concetto di Dio che è cambiato. Certamente il carattere trascendente dell'autorità è morto, ma il suo carattere religioso non può sparire, pena l'anarchia e il disordine. L'autorità funziona come un dogma, gli atti civici sono il culto di una religione il cui dio è la società. Da cui la formula: *omnis potestas ab Urbe*³³. Per Oliveira Martins, «la vera sovranità si trova nella società, non negli uomini». È per questo che egli vede nella società (l'*urbs*) «un potere trascendente rispetto agli uomini che vi obbediscono (o che dovrebbero obbedirvi)»³⁴. È utile confrontare questa posizione con quella di Herculano:

31. Oliveira Martins, *As Eleições*, Carvalho & C.^a, Lisboa 1878.

32. Questa curioso appellativo deriva dal fatto che Oliveira Martins, come altri autori portoghesi, identifica il liberalismo con l'individualismo, e in questo preciso caso con l'ultraindividualismo.

33. António José Saraiva, *A Tertúlia Ocidental*, cit., pp. 78-79.

34. *Ivi*, p. 79

Poiché siamo convinti che non esiste niente di più letale per la libertà del popolo che le idee di democrazia assoluta, [...] combatteremo in favore del popolo e contro l'ultima tirannia che minaccia le società, una tirannia tanto più pericolosa quanto più, rivestita dell'abito popolare, nasconde sotto di esso uno scettro di ferro e, tramite i sogni di un'eguaglianza politica impossibile e di una fratellanza che in diciotto secoli il Vangelo non è ancora riuscito a mettere in pratica, inganna non solo gli spiriti volgari, ma anche menti educate e colte (Alexandre Herculano, 8 giugno 1853).

3. ALMEIDA GARRETT

L'idea di una relazione privilegiata fra libertà, civiltà e Cristianesimo è presente anche nel pensiero di João Batista Almeida Garrett (1799-1854)³⁵, come dimostra Esteves Pereira in "Almeida Garrett, Liberalismo e Romanticismo"³⁶. Analizzando l'opera di Almeida Garrett *Portugal na Balança da Europa do que tem sido e do que ora lhe convém ser na ordem de coisas do mundo civilizado* (Il Portogallo nell'equilibrio europeo di ciò che fu e di ciò che conviene ora essere nell'ordine delle cose del mondo civilizzato)³⁷, Esteves Pereira risale ai principali aspetti del pensiero politico di questo eminente liberale del XIX secolo. Questa opera, egli dice, pretende di:

rispondere alle ingiuste accuse scagliate contro i portoghesi e gli spagnoli, secondo cui costoro non erano pronti per il sistema adottato nel 1812 e nel 1820³⁸.

Almeida Garrett espone in essa tre elementi fondamentali del suo pensiero politico³⁹: 1) la teoria della libertà (nel contesto di un'analisi delle rivoluzioni liberali, americana ed europee); 2) la teoria della civiltà e 3) la valorizzazione del Cristianesimo come strumento di coesione sociale. Il fatto di essere liberale valse ad Almeida Garrett la disgrazia, l'esilio e la prigione. Nonostante il

35. Poeta, scrittore e uomo politico portoghese, nato a Oporto il 4 febbraio 1799 e morto il 9 dicembre 1854. Al momento dell'invasione delle truppe di Soult, i suoi genitori e i loro cinque figli si rifugiarono ad Angra, nelle isole Azzorre. Garrett ricoprì cariche di governo come Segretario del Duca di Palmela. Andò in esilio in Inghilterra, raggiunse poi in Francia le truppe liberali e partì per l'isola di Terceira (Azzorre) in cui si impegnò nel Corpo accademico (che raggruppava personalità provenienti dall'ambiente intellettuale e universitario).

36. *Percursos...*, cit., pp. 171-186.

37. Almeida Garrett, *Portugal na Balança da Europa*, Casa da viuva Moré, 1867.

38. Il 1812 è l'anno della Costituzione spagnola di Cadice e il 1820 è quello dell'inizio della rivoluzione liberale (il 24 agosto, a Oporto) che sarà il fondamento della Costituzione portoghese del 1822.

39. *Ivi*, p. 24.

suo romanticismo, egli era consapevole della tensione fra libertà e tirannia e del bisogno di conciliare liberalismo e Cristianesimo. È per questo che nel 1843, di fronte alla scissione delle fazioni liberali, che getterà il Portogallo nella confusione politica del periodo 1846-1848, egli denunciò la folle situazione in cui versava il Paese⁴⁰. Fece appello alla tolleranza, ritenendo che la Chiesa istituzionale non sembrava affatto praticare lo spirito del Cristianesimo:

Oggi i tempi sono diversi: i liberali riconoscono ormai la necessità di essere tolleranti e l'obbligo di essere religiosi⁴¹.

In Portogallo ciò non ha però impedito a un certo liberalismo di diventare sempre più giacobino⁴² e centralista e di allontanarsi dalla tradizione di libertà del Paese, come fa giustamente osservare Orlando Vitorino:

Nei Paesi iberici, il regime politico era un regime aristocratico, specie in Portogallo in cui si era costituita un'aristocrazia a cui il re Edoardo, il primo filosofo europeo a esprimersi in lingua volgare, diede un codice etico e concettuale in un piccolo libro intitolato *Leal Conselheiro*. Fu questa aristocrazia, e non la Corona o lo Stato, alla base delle scoperte, dell'espansione, della colonizzazione e dell'arricchimento del Paese⁴³. La sua dissoluzione accompagnò l'instaurazione del bullionismo⁴⁴ e rese possibile il rafforzamento dello Stato. La Francia, al contrario, possedeva un regime politico che concentrava tutti i poteri nello Stato e perciò il mercantilismo servì soltanto a preservare, volontariamente ed esclusivamente, questa concentrazione. Difensori del predominio dello Stato sulla libertà degli uomini, i mercantilisti si resero conto, prima dei socialisti e forse grazie all'osservazione di quanto era successo ai popoli iberici, che non avrebbero potuto disporre di uno strumento più efficace del con-

40. Dopo la definitiva vittoria dei liberali il 9 settembre 1834, la Carta costituzionale fu abolita e la Costituzione del 1822 tornò in vigore. A partire da questo momento la lotta non fu più tra liberali e assolutisti, ma fra due correnti liberali: i cartisti e i settembristi. Gli uni erano favorevoli alla Carta costituzionale concessa dal Re nel 1826; gli altri, più radicali, erano favorevoli alla Costituzione del 1822. Questa lotta provocò varie rotture e le insurrezioni si succedettero, come la Restaurazione della Carta costituzionale nel 1842 (il cui leader fu Costa Cabral) e la rivoluzione popolare (iniziata nel 1847) nota con il nome di "Maria da Fonte", dal nome di una donna della provincia di Minho, nel nord del Portogallo, che si era distinta per la sua audacia e il suo coraggio nel corso delle prime ribellioni.

41. Almeida Garrett, *Viagens na Minha Terra*, 2a edizione, Lisbona 1846, p. 149.

42. Questo si spiega con l'identificazione dei liberali "settembristi" (da cui l'appello di Almeida Garrett) con una tendenza anticattolica e anticlericale.

43. Essa era infatti fortemente motivata più dalla libera iniziativa della società civile che dal re.

44. Il "bullionismo" è una forma primitiva di mercantilismo che, specie nei Paesi iberici, confondeva l'oro e l'argento con la ricchezza, a causa dell'abbondanza di metalli preziosi.

trollo e dell'influenza sull'economia. Fu in gran parte la reazione al mercantilismo che diede vita alla formazione della scienza economica moderna, verso la fine del diciassettesimo secolo. Prima con i fisiocratici francesi che miravano a sostituire il diritto fondato sulla sovranità divina con il diritto di proprietà [...]. In seguito con i «classici» inglesi che compresero che il principio e la fine dell'economia risiedono nella libertà⁴⁵.

Ciò ha portato Vitorino ad affermare che il liberalismo alla francese non ha nulla a che vedere con il liberalismo all'inglese e costituisce piuttosto un preludio al socialismo⁴⁶. Questo social-liberalismo è diventato predominante in quasi tutti i Paesi occidentali, al punto che ancora oggi è considerato rappresentativo di tutto il liberalismo, anche per gli spiriti più colti e per istituzioni tanto dotte come la Chiesa cattolica. Questo errore radicato, in cui si fondono ragioni storiche e ragioni ataviche, ha reso inutile qualsiasi tentativo di spiegare che il vero liberalismo sta alla scienza e alla libertà dell'economia come l'assolutismo o il totalitarismo stanno all'interventismo mercantilista o socialista⁴⁷.

4. L'EPOCA CONTEMPORANEA

Exaltação da Filosofia Derrotada (1983) (Esaltazione della filosofia sconfitta) è un'opera notevole in cui Orlando Vitorino descrive la scoperta delle affinità fra la scuola austriaca di economia e i fondamenti liberali della migliore tradizione filosofica portoghese. Affinità che diventano esplicite a partire dal 1974 quando, in pieno periodo di effervescenza rivoluzionaria, Vitorino riesce a invitare Hayek in Portogallo (si tratterà peraltro del suo unico soggiorno nel Paese) e contemporaneamente a far tradurre la sua opera più nota: *La via della*

45. Orlando Vitorino, *Exaltação da Filosofia Derrotada*, Guimarães Editores, Lisbona 1983, pp. 37-38. Per una comprensione più approfondita dell'evoluzione del pensiero economico nel periodo che va dal mercantilismo di D. Luís da Cunha al libero scambio di José da Silva Lisbona, passando dal fisiocratismo di Rodrigues de Brito si può leggere l'eccellente sintesi di José Esteves Pereira, "O pensamento económico do português no século XVIII", *Percursos...*, cit., pp. 141-170.

46. Si tratta ancora una volta di una delle peculiarità del liberalismo portoghese, sottoposto com'era alle due influenze – francese e inglese – che abbiamo indicato all'inizio del capitolo. Non possiamo sostituirci a Vitorino, ma possiamo affermare con certezza che, con l'espressione "liberalismo alla francese" egli intende il giacobinismo.

47. Si veda Orlando Vitorino, *op. cit.*, pp. 39-40 (n. 6).

*schiaiviti*⁴⁸. La scoperta della scuola austriaca consente a Vitorino di stabilire un legame fra la tradizione del liberalismo classico, che Hayek ha saputo ristabilire così bene, e la filosofia portoghese di cui egli si sentiva l'erede.

Hayek riconosce che l'elaborazione formale delle idee liberali è stata avviata dagli scolastici iberici dopo aver ricevuto una prima sistematizzazione, su basi aristoteliche, da San Tommaso d'Aquino. Egli riconosce anche che verso la fine del sedicesimo secolo queste idee si sono notevolmente arricchite grazie al pensiero di alcuni filosofi gesuiti spagnoli (e portoghesi) che, sia in politica sia in economia, hanno anticipato molto di quanto verrà poi sviluppato dai filosofi scozzesi del diciottesimo secolo⁴⁹. Ricordiamo che, nell'ambito della "seconda scolastica", Hayek attribuisce un'importanza del tutto particolare a Luís de Molina⁵⁰, un autore di origine spagnola ma che ha esercitato quasi tutta la sua attività accademica in Portogallo⁵¹.

Il vero liberalismo non si è tuttavia liberato agevolmente della sua identificazione con l'individualismo e l'anarchia. Fra le difficoltà che ha incontrato, c'è la tendenza giacobina e anticlericale del social-liberalismo portoghese che, per reazione, ha spinto il cattolicesimo verso l'autoritarismo. La lotta tra movimenti di sinistra e di destra, tutti antiliberali, si è protratta fino al ventesimo secolo. Questo spiega l'ignoranza che ha prevalso per molto tempo sulle origini e sui principi del liberalismo classico. Non bisogna dunque stupirsi che autori come Mises e Hayek, se non addirittura come Oakeshott, Aron, Berlin e Popper, non facciano parte dei riferimenti intellettuali che hanno alimentato il dibattito fra i due poli opposti dell'autoritarismo e del centralismo, uno reazionario e l'altro progressista⁵².

Le eccezioni sono rare. Una di esse ebbe come protagonista, prima della rivoluzione dell'aprile 1974, Francisco Sá Carneiro, figura centrale

48. Friedrich von Hayek, *The Road of Serfdom*, George Routledge Sons, Londra 1946 (trad. it. *La via del schiaiviti*, Rusconi, Milano 1995).

49. Si veda *Liberalism in New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge & Kegan Paul, Londra 1980, p.123 (trad. it. *Liberalismo in Nuovi studi di filosofia, politica, economia e scienza delle idee*, Armando, Roma 1988, p. 138).

50. Luís de Molina (1535-1600) fu uno stimato professore di filosofia al Collegio delle Arti di Coimbra e docente di teologia all'Università di Évora. La sua dottrina, assai controversa, fu chiamata "molinismo". Hayek considera questo *Doctor Ebovensis* uno dei più grandi pensatori di quella che è stata chiamata la "Scuola di Salamanca".

51. Si veda in proposito il nostro contributo: *Luís de Molina e as origens ibéricas da economia de mercado*, in *Actas do Encontro Ibérico sobre História do Pensamento Económico*, CISEP, Lisboa 1992, pp. 41-62. (e, nel presente volume, il cap. 2 della Prima parte [N.d.C.]).

52. Un'eccezione è la pubblicazione di un testo di Ludwig von Mises, *O Intervencionismo*, in *Boletim da Faculdade de Direito*, n°23 (Coimbra, 1947), con una traduzione e un commento introduttivo molto elogiativo di J.J. Teixeira Ribeiro, il quale ha tuttavia sentito il bisogno di precisare di non avere intenzione di «imporre le idee dell'autore al pubblico portoghese».

nella creazione del *Partido Popular Democrático* (PPD), più tardi *Partido Social Democrata* (PSD), che apparteneva a un gruppo di deputati eletti all'Assemblea nazionale nel 1969 e che parteciparono a quella che è stata definita la Primavera politica di Marcelo Caetano, l'ultimo Presidente del Consiglio del regime salazarista. Si trattava di "liberali" che si opponevano, da un lato, ai "situazionisti" della destra istituzionale (sostenitori del regime dell'*Estado Novo* salazarista) e, dall'altro, alla sinistra più o meno marxista. Il riformismo centrista rivendicato da questi liberali o socialdemocratici sparì nel 1971, quando Sá Carneiro e altri sei deputati abbandonarono l'emiciclo in maniera simbolica durante una seduta dell'Assemblea nazionale. Questo "centro politico", rappresentato anche nella SEDES⁵³, riacquistò importanza nel 1973 con la creazione del settimanale *Expresso* e con il "Congresso dei liberali" (a luglio dello stesso anno). La rivoluzione del 25 aprile avrà luogo un anno più tardi, nel 1974, e porrà fine a un regime le cui figure principali furono António Salazar e il cardinale Cerejeira, appartenenti a una generazione di intellettuali molto diversa da quella di Leonardo Coimbra, Fernando Pessoa e António Sérgio. Come sottolinea Rui Ramos⁵⁴, almeno tre di loro – Cerejeira, Sérgio e Coimbra – furono fortemente influenzati dal filosofo Henri Bergson. Per quanto riguarda il dopo 25 aprile, si può dire che, in seguito a un periodo confuso, il sinistrismo delle giovani generazioni iniziò a cedere alle idee liberali. Nel 1985, in gran parte grazie all'iniziativa di João Carlos Espada, si vide sorgere un circolo chiamato "Esquerda Liberal" e una rivista, *Risco*, il cui primo numero uscì a primavera. Benché fosse una rivista abbastanza diversificata, l'orientamento di *Risco* era ispirato a una combinazione delle idee di Popper e Rawls. Il 1985 fu anche l'anno della pubblicazione, da parte dell'editore *Gráfica* di Coimbra, di un libro di Michael Novak che diventerà celebre: *Lo spirito del capitalismo democratico e il Cristianesimo*⁵⁵.

Nel contesto postrivoluzionario, emersero anche figure liberali provenienti da gruppi collocati più a destra. Francisco Lucas Pires guidò il partito *Centro Democrático Social* (CDS) senza tuttavia lasciarvi una forte impronta. Scarsa influenza ebbe anche il *Grupo di Ofir*, una specie di circolo liberale

53. Associazione civica di oppositori al regime di Salazar che incoraggiava lo sviluppo economico del Portogallo.

54. Rui Ramos, *História de Portugal* (vol. VI), Círculo de Leitores 1994, pp. 529-531 e 558-559.

55. Trad. it. Studium, Roma 1987. Il libro è stato tradotto in portoghese da Monsignor João Evangelista, legato al Movimento Cristão de Empresários e Gestores (Movimento Cattolico di Imprenditori e Amministratori), che sarà poi all'origine dell'Associação Cristã de Empresários e Gestores (ACEGE, Associazione Cristiana di Imprenditori e Amministratori), oggi molto influente.

che faceva concorrenza a quello della sinistra liberale. Successivamente, a fianco dell'*Aliança Democrática* (AD, Alleanza democratica) sorse la *Fundação Portugal Século XXI* che, pur disponendo di maggiori mezzi, non è mai riuscita a diventare un “think tank” del pensiero liberale e conservatore. Alcune delle sue iniziative sono però degne di nota, come ad esempio il ciclo di conferenze a cui hanno partecipato, fra molti altri, Sousa Franco, Braga de Macedo e Gonçalves Pereira; o ancora il seminario di due giorni sulla Costituzione americana, in occasione del suo bicentenario. Nonostante la presenza di molti ospiti americani – R. Scigliano, Walter Burns, Robert Goldwin, James Ceaser e J. Hamburger – questo seminario ha registrato una partecipazione molto limitata, dando in parte ragione ai molti intellettuali di sinistra che accusano la destra liberale di non interessarsi veramente alla battaglia delle idee e della cultura. In questo stesso periodo sono anche state tradotte alcune opere di liberali francesi: ad esempio *A solução liberal*⁵⁶ di Guy Sorman, pubblicata nel 1986 da Editorial Inquérito, e *Amanhã o Liberalismo*⁵⁷ di Henri Lepage, edita da Europa-América nel 1988. È in questo contesto che, nel 1988 e nel 1989, ho pubblicato i testi “Liberalismo francese *contro* liberalismo inglese: una chiave interpretativa del liberalismo in Portogallo” e “Liberalismo conservatore *contro* liberalismo socialista – o un’occasione per valutare Hayek”⁵⁸. La mia tesi di dottorato (1992) è stata la prima opera portoghese dedicata al pensiero di Hayek⁵⁹. Pedro Arroja rappresenta un’altra corrente, anch’essa austriaca, ma più misesiana⁶⁰. Nel frattempo, João Carlos Espada, che nel 1990 aveva lasciato l’incarico di consigliere del Presidente Mário Soares per portare a termine il proprio dottorato di ricerca⁶¹ in Inghilterra, era tornato in Portogallo e sarà all’origine di un nuovo movimento liberal-conservatore vicino alla tradizione «inglese» a partire

56. Trad. it. *La soluzione liberale*, Longanesi, Milano 1984.

57. Trad. it. *Domani il liberalismo*, L’opinione, Roma 1978.

58. Questi testi sono stati aggiunti successivamente all’opera *Entre o conservadorismo e o socialismo*, Ediz.: Pedro Ferreira, 1996.

59. È stata discussa nel 1992: José Manuel L.S. Moreira, *Filosofia e metodologia da economia em F.A. Hayek ou a redescoberta de um caminho ‘terceiro’ para a compreensão e melhoria da ordem alargada da interação humana*, Pubblicazioni dell’Università di Oporto, Oporto 1994.

60. Testi riuniti in Pedro Arroja, *O Estado e a Economia*, Ediz. Vida Económica, Oporto 1989 e più tardi *Abcissas: Crónicas de Economia Política*, Areal Ediz., Oporto 1993 e *Cataláxia: crónicas de economia política*, Ediz. Vida Económica, Oporto 1993.

61. João Carlos Espada, *Social Citizenship Rights: A Critique of F.A. Hayek and Raymond Plant*, MacMillan Press, Londra 1996 (trad. portoghese di Mariana Pardal Monteiro e Teresa Curvelo: *Direitos sociais de cidadaniz: uma crítica a F.A. Hayek e Raymond Plant*, Imprensa Nacional Casa de Moeda, Lisbona 1997). E anche: *Ensaio sobre a Liberdade*, Principia, Cascais 2002.

dalla creazione di un master in Scienze politiche (1996/97) all'*Universidade Católica Portuguesa* (UCP, Università Cattolica Portoghese) con l'appoggio di Mário Pinto. Il movimento si è rafforzato anche grazie al successo della rivista *Nova Cidadania* (Nuova cittadinanza) e al prestigio internazionale riconosciuto alle diverse edizioni della *summer school* dell'Istituto di studi politici (UCP). Queste iniziative hanno contribuito in maniera decisiva ad accrescere l'influenza del pensiero liberale e conservatore all'interno del mondo imprenditoriale e della stampa.

Più recentemente in Portogallo è comparso il primo movimento ispirato al liberalismo classico e alla Scuola austriaca di economia: *Causa Liberal*, animato da personaggi come André Azevedo Alves⁶² e Luís Aguiar Santos⁶³. Nello stesso tempo si può notare un rinnovato interesse, da parte degli intellettuali liberali e persino della destra liberale, per il dibattito sulle idee. La nascita della rivista *Atlântico* e il crescente numero di editoriali e di cronache nella stampa (e nei *blog*) ne sono la prova, senza dimenticare la presenza, attualmente già molto significativa, di docenti liberali nell'ambiente universitario.

BIBLIOGRAFIA

- Aguiar Santos Luís, (a cura di), *Comércio e Política, Na Crise do Liberalismo*, Colibri, Lisbona 2004.
- Alves André Azevedo e José Manuel Moreira, *O que è a Escolha Pública, Para uma análise económica da Política*, Principia, Cascais 2004.
- Alves André Azevedo (a cura di), *Ordem, Liberdade e Estado: Uma reflexão crítica sobre a filosofia política em Hayek e Buchanan*, Praedicare, Senhora da Hora 2006.
- Arroja Pedro *O Estado e a Economia*, Vie Economique, Oporto 1989.
- *Abcissas: Crónicas de Economia Política*, Areal Editeurs, Oporto 1993
- *Cataláxia: crónicas de economia política*, Vie Economique, Oporto 1993.
- Almeida Garrett, *Portugal na Balança da Europa*, Livros Horizonte, Lisbona.
- *Viagens na Minha Terra*, 2ª ediz., 1846.
- Beirante Cândido, *A ideologia de Herculano*, Edição da Junta Distrital, Santarém 1977.
- Constant Benjamin, *Cours de Politique constitutionnelle*, libro I, Parigi 1884 (trad. it. *Corso di politica costituzionale*, Napoli, Tipografia di Porcelli, 1848).

62. André Azevedo Alves e José Manuel Moreira, *O que è a Escolha Pública, Para uma análise económica da Política*, Principia, Cascais 2004 e André Azevedo Alves, *Ordem, Liberdade e Estado: Uma reflexão crítica sobre a filosofia política em Hayek e Buchanan*, Ed. Praedicare, Senhora da Hora 2006.

63. Luís Aguiar Santos, *Comércio e Política, Na Crise do Liberalismo*, Ed. Colibri, Lisbona 2004.

- Godechot Jacques, *La Grande Nation*, vol. 1, Parigi, 1956; 2^a ediz. revista, Aubier, Parigi 1983; ristampa nel 2004 (trad. it. *La grande nazione*, Laterza, Bari 1962).
- Espada João Carlos, *Social Citizenship Rights: A Critique of F.A. Hayek and Raymond Plant*, MacMillan Press, Londra 1996.
- *Ensaio sobre a Liberdade*, Principia, Cascais 2002.
- Esteves Pereira José, *Percursos de História das Ideias*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 2004.
- *Silvestre Pinheiro Ferreira, o seu pensamento político*, Università di Coimbra, Coimbra 1974.
- Hayek (F.A.), *The Road to Serfdom*, George Routledge Sons, Londra 1946; ediz. originale: 1944 (trad. it. *La via della schiavitù*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011).
- *Individualism and Economic Order*, The University of Chicago Press, 1948.
- *The Constitution of Liberty*, Routledge and Kegan Paul, Londra 1960 (trad. it. *La società libera*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007).
- *Liberalism in New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge & Kegan Paul, Londra 1980 (trad. it. *Liberalismo* in Id., *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Armando, Roma 1988, pp. 134-167).
- Mises Ludwig von, "O Intervencionismo", in *Boletim da Faculdade de Direito*, 23, Coimbra, 1947.
- Moreira José Manuel, "A propósito do Terceiro Homem e da Terceira Via", in *António Sérgio: Pensamento e Ação*, Universidade Católica Portuguesa e Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 2004.
- "Luís de Molina e as origens ibéricas da economia de mercado", in *Actas do Encontro Ibérico sobre História do Pensamento Económico*, CISEP, Lisboa 1992.
- *Liberalismos: Entre o conservadorismo e o socialismo*, a cura di Pedro Ferreira, 1996.
- *Filosofia e metodologia da economia em F.A. Hayek ou a redescoberta de um caminho 'terceiro' para a compreensão e melhoria da ordem alargada da interação humana*, Pubblicazioni dell'Università di Oporto, Oporto 1994.
- Oakeshott Michael, *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*, a cura di Timothy Fuller, Yale University Press, Yale 1997.
- Oliveira Martins, *As Eleições*, Lisboa, Carvalho & C.^a, 1878.
- *Portugal Contemporâneo*, vol. 1, Lisboa, Livraria Bertrand, p. XIII (2^a ediz., Viúva Bertrand, Lisboa 1883).
- Oliveira Ramos Luís de, *Da ilustração ao liberalismo*, Lello & Irmão, Oporto 1979.
- Pinharanda Gomes, "Préface" in José de Arriaga, *A Filosofia Portuguesa 1720-1820: História da Revolução Portuguesa de 1820* (1952), Guimarães Editores, Lisboa 1980.
- Pinheiro Ferreira Silvestre, *Cours de droit public interne et externe*, 3 voll., Parigi, Rey et Gravier – J.P. Aillaud, 1830-1838.
- *Observations sur la Constitution de la Belgique, décrétée par le Congrès National du 7 Février 1831*, Rey et Gravier, Parigi 1838.
- *Manual do Cidadão em um governo representativo ou princípios de direito constitucional*, Parigi, Rey et Gravier – J.P. Aillaud, 1834.
- *Silvestre Pinheiro Ferreira: Ideologia e Teoria*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1975.
- Ramos Rui, *História de Portugal*, Círculo de Leitores, 1994.

Saraiva António José, *Herculano Desconhecido (1851-1853)*, Publicações Europa-América, 1971
- *A Tertúlia Ocidental*, Gradiva, Lisboa 1990.

Vitorino Orlando, *Exaltação da Filosofia Derrotada*, Guimarães Editores, Lisboa 1983.



Liberalismo e partiti politici nei Paesi Bassi

Fino agli anni settanta del ventesimo secolo, il liberalismo olandese è stato paragonabile al liberalismo britannico quanto a forza e ritmo di evoluzione, anche se per sua natura era più vicino al liberalismo tedesco del diciannovesimo secolo. Ora, si sa che il liberalismo tedesco del Parlamento di Francoforte del 1848 era dominato dai professori di diritto e, per questo, ebbe sempre un carattere soprattutto giuridico e costituzionale. Io credo che questo costituzionalismo giuridico sia stato un elemento importante del liberalismo del diciannovesimo secolo e dei suoi successori: un elemento, tuttavia, che si rischia di trascurare se si valuta il liberalismo esclusivamente alla luce del caso inglese, considerando le altre dottrine liberali del diciannovesimo secolo, per esempio quella tedesca o francese, non come veri liberalismi ma come semplici esperimenti, per di più falliti, di carattere conservatore.

Il caso olandese è interessante anche dal punto di vista del suo successo politico e dei suoi aspetti elettorali. Il liberalismo ha dominato la politica nazionale olandese fra il 1848 e la fine del secolo, anche se l'ultimo Primo ministro liberale si dimise solo nel 1918. Aveva presieduto un governo di coalizione perché già allora i liberali non avevano più la maggioranza da soli. Alla fine del diciannovesimo secolo, i liberali erano divisi in tanti partiti indipendenti che, nel 1937, ottenevano assieme solo 10 seggi sui 100 del Parlamento, il che, in virtù della rappresentanza proporzionale introdotta nel 1917, corrispondeva anche al 10% degli elettori. È più o meno il livello a cui il nuovo Partito liberale vvd (*Volkspartij voor Vrijheid en Democratie*, "Partito popolare per la libertà e la democrazia") si troverà dopo la guerra. Ma a partire dal 1970, il vvd crebbe in maniera considerevole, ottenendo 36 seggi nel 1982 e 38 nel 1998, in un Parlamento che ne contava allora 150. È per questo che gli storici tedeschi accostano il vvd al loro piccolo FDP¹ e considerano questi due partiti come le «stelle del liberalismo europeo»². Se,

1. «Freie Demokratische Partei» (Partito Liberale Democratico).

2. Franz Walter e Tobias Dürr, *Die Heimatlosigkeit der Macht. Wie die Politik in Deutschland ihren Boden verlor*, Alexander Fest Verlag, Berlino 2000, p. 40.

oltre al Partito liberale conservatore VVD, si conta anche il Partito “D 66”, un partito liberale di sinistra, post materialista e “democratico”, il liberali conosceranno il loro maggior successo nel 1994, con 55 seggi in totale. Perciò, come pochi altri in Europa, i partiti liberali olandesi hanno seguito da vicino la sorte del liberalismo come ideologia: successo nel diciannovesimo secolo, declino per buona parte del ventesimo, risalita verso la fine del secolo.

L’oggetto di analisi di questo capitolo non è rappresentato tuttavia dai partiti liberali, ma dall’ideologia liberale. Penso che in alcuni casi il successo elettorale sia indicatore del successo di un’ideologia. Concordo con Michael Freeden quando sostiene che un’ideologia non è necessariamente una teoria intellettualmente elaborata, ma può anche essere una concezione del mondo flessibile, adattabile a differenti contesti e incentrata su alcuni concetti chiave³. Penso che ciò valga in particolare per il liberalismo. A differenza del socialismo, per esempio, il liberalismo non ha mai avuto partiti di massa organizzati, fondati su un’ideologia elaborata o su una qualche “bibbia”. Anche nel caso del socialismo, in realtà, si può sostenere che i testi canonici abbiano avuto spesso un ruolo puramente simbolico, senza essere una vera guida per i politici socialisti nella loro attività pratica. Ma, nel caso del liberalismo, libri canonici non sono mai esistiti, anche se, naturalmente, alcuni libri avevano un valore speciale – si dice per esempio che il libro prediletto dai liberali olandesi del diciannovesimo secolo fosse *On Liberty*⁴ di John Stuart Mill⁵. E, naturalmente, questi libri erano focalizzati sempre sul tema della libertà.

Soprattutto nel caso della cultura olandese, che è relativamente limitato, non si deve considerare solo il contributo intellettuale all’ideologia liberale. Si devono considerare anche gli eroi, internazionali e nazionali, della causa liberale olandese, il più importante dei quali è stato Johan Rudolf Thorbecke, il Guizot olandese. Bisogna comunque riconoscere che il Paese non ha mai avuto una tradizione coerente di pensiero liberale incarnata in grandi pensatori. Quando nel 1990 il comitato studi del partito liberale pubblicò un libretto sui grandi pensatori liberali, non vi figurava nessun intellettuale olandese ed è dubbio che i pensatori stranieri che vi apparivano, da Hayek a Rawls, avessero avuto una reale influenza sul liberalismo olandese⁶. Il liberalismo olandese è stato più una cultura che un’ideologia elaborata, e,

3. Michael Freeden, *Ideologies and Political Theory. A Conceptual Approach*, Clarendon Press, Oxford 1996 (trad. it. *Ideologie e teoria politica*, il Mulino, Bologna 2000).

4. Trad. it. *Sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano 2009.

5. Remieg Aerts, *De Letterheren. Liberale Cultuur in de Negentiende Eeuw: het Tijdschrift De Gids*, Meulenhoff, Amsterdam 1997, p. 363.

6. P.B. Cliteur e G.A. van der List (a cura di), *Filosofen van het hedendaags liberalisme*, Kok Agora, Kampen 1990.

soprattutto nel ventesimo secolo, ha avuto più influenza sui comportamenti culturali che sulla politica propriamente detta⁷.

1. L'“ARTE DELLA SEPARAZIONE”

Abbiamo appena visto che le concezioni liberali del diciannovesimo secolo e la struttura della politica dello stesso periodo si sono sviluppate in Olanda in modo parallelo. Alla fine del ventesimo secolo, i segnali di crescita del liberalismo, che pure si sono avuti in Olanda, vanno collocati in un quadro assai differente rispetto a quello del secolo precedente. La recente rinascita del liberalismo è chiaramente legata alle caratteristiche di una società post-moderna, in cui le identità sociali sono frammentate, le gerarchie tradizionali sono crollate e l'azione politica dispone di pochi mezzi per guidare la società. Al contrario, i liberali olandesi del diciannovesimo secolo si muovevano in una piccola società con un forte controllo sociale. La loro idea era innescare lo sviluppo di questa società e farvi entrare un poco di aria fresca.

L'analisi del liberalismo del diciannovesimo secolo proposta negli ultimi decenni ha mostrato chiaramente che la libertà secondo i liberali di allora non aveva niente a che vedere con una qualche forma di anarchismo libertario. Per la maggior parte del ventesimo secolo, il liberalismo del diciannovesimo secolo apparve come un'apologia incondizionata del capitalismo individualista. È solo negli ultimi anni che gli storici hanno dimostrato in modo convincente che la libertà del liberalismo classico comportava sempre forti restrizioni. Oggi ci si rende conto che la libertà liberale aveva senso solo per quel tipo di persone che, istruite e rispettabili, facevano parte della classe media⁸. Del resto, anche il liberalismo anglosassone (o *whig*) della metà del diciannovesimo secolo prosperava in un mondo relativamente ristretto: suffragio per censo, campagne elettorali di portata locale, politica fatta interamente in Parlamento senza forti partiti extraparlamentari. Una volta passate le elezioni, la politica era dominata dalla «Società» come viene descritta nei romanzi di Anthony Trollope. Il controllo sociale era un fattore essenziale. Quando John Stuart Mill volle sintetizzare le condizioni necessarie

7. Ci sono molti paralleli, per esempio, con il liberalismo francese, come mostrato da Nicolas Roussellier, *La culture politique libérale*, in Serge Berstein, (a cura di), *Les cultures politiques en France*, Seuil, Parigi 1999.

8. Si veda per esempio l'articolo sulla nozione di “personalità”, in Stefan Collini, *Public Moralists. Political Thought and Intellectual Life in Britain*, Oxford University Press, Oxford 1991 e un riassunto in Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society. An Historical Argument*, Polity Press, Cambridge 1992, cap. 1.

per la nascita di un'opinione pubblica, non pensò mai a una massa anonima. Egli scrisse infatti:

È in una piccola società, in cui tutti conoscono tutti, che l'opinione pubblica, nella misura in cui è ben indirizzata, esercita la sua più salutare influenza.

Nella società di consumo di massa, in cui esistono poche relazioni interpersonali dirette e meno ancora un sentimento comunitario, essere un «individuo» significa invece «essere perduto nella folla»⁹. Se la descrizione della «piccola società» di Mill non è altro che una caricatura dell'Inghilterra all'epoca in cui Gladstone trasformò il liberalismo in movimento di massa¹⁰, si applica invece bene ai Paesi Bassi del diciannovesimo secolo. A quell'epoca, l'Olanda era un Paese relativamente ricco, ma le grandi industrie apparvero solo alla fine del secolo. È solamente allora che le città olandesi iniziarono realmente a crescere. Fino agli anni settanta conservavano ancora l'atmosfera dell'età dell'oro olandese e, benché lo Stato olandese fosse piuttosto centralizzato e non garantisse una reale autonomia regionale, il liberalismo fu il prodotto di una società quasi premoderna e locale, più che di una società capitalistica di massa e anonima¹¹. La corrispondente concezione della libertà era radicata in un ambiente anche culturale di città relativamente piccole e con un forte controllo e una forte differenziazione sociale. In questo contesto, il liberalismo fu una forza modernizzatrice, la cui arma principale era la Costituzione. Come altrove nel continente, i liberali olandesi furono innanzitutto e soprattutto dei costituzionalisti. Essi volevano introdurre lo Stato di diritto, il *Rechtsstaat*, e, per farlo, dovevano cambiare la Costituzione. Nel 1848 riuscirono a introdurre la responsabilità ministeriale e il suffragio diretto, anche se per censo, per l'elezione della Seconda Camera (ossia, nel caso olandese, dell'Assemblea nazionale). Temevano infatti il potere incontrollato e senza limiti di cui il re disponeva fino al 1848, e volevano delimitare i poteri del governo e del Parlamento, identificando chiaramente le relative responsabilità politiche, cosa che gli sembrava necessaria per garantire la libertà della società civile.

9. J.S. Mill, "On Civilization", citato da Eugenio F. Biagini (a cura di), *Citizenship and Community. Liberals, Radicals and Collective Identities in the British Isles, 1865-1931*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 28-29.

10. E. Biagini, *Liberty, Retrenchment and Reform. Popular Liberalism in the Age of Gladstone 1860-1880*, Cambridge University Press, Cambridge 1992 (tr. it. *Il liberalismo popolare radicale, movimento operaio e politica nazionale in Gran Bretagna, 1860-1880*, Il Mulino, Bologna 1992).

11. Si veda Henk te Velde, *Liberalism and Bourgeois Culture in the Netherlands from the 1840 to the 1880s*, in Simon Groenveld e Michael Wintle (a cura di), *Under the Sign of Liberalism. Varieties of Liberalism in Past and Present*, Walburg Press, Zutphen 1997, pp. 62-67.

Il leader liberale Thorbecke era un professore indipendente di diritto costituzionale a Leida, una figura vicina ai “Dottrinari” francesi come Guizot o ai liberali tedeschi del 1848¹². Con una differenza: mentre i dottrinari tedeschi e francesi avevano la fama di essere dei conservatori privi di senso pratico e lontani dal mondo reale, dato che le riforme liberali della Costituzione contrastavano il potere del re e sono rimaste alla base del sistema politico olandese, la reputazione dei liberali dottrinari olandesi è rimasta senza macchia. In ogni caso, i liberali dottrinari contribuirono al successo del parlamentarismo nel diciannovesimo secolo in tutti questi Paesi. Il loro rigore costituzionale e giuridico contribuì allo sviluppo di un parlamentarismo consapevole e indipendente. Diversamente dall’Inghilterra, il Continente aveva assoluto bisogno di un costituzionalismo di questo tipo, perché dopo il periodo rivoluzionario e quello napoleonico bisognava costruire delle tradizioni parlamentari partendo quasi da zero. In un contesto simile, una Costituzione o una Carta scritta erano indispensabili.

Il politologo americano Michael Walzer ha descritto il liberalismo come «l’arte della separazione»¹³, un’espressione molto appropriata per caratterizzare le ambizioni dei liberali del diciannovesimo secolo: cioè, separare lo Stato dalla società, lo Stato dalla Chiesa, dalla politica e dall’economia, il pubblico dal privato e la scienza dal mito. La libertà era sempre libertà entro certi limiti. La libertà privata, sociale, o religiosa implicava che la politica e lo Stato fossero limitati. Ma i liberali volevano anche che la sfera privata, la religione e la società non sconfinassero nella politica e pensavano che dovesse esistere una sfera pubblica più o meno neutrale. Per mantenere separati questi ambiti, i liberali dottrinari sostenevano una concezione giuridica e distaccata della politica, almeno in teoria. È per questo che il costituzionalismo era così importante e il liberalismo dottrinario degli olandesi (e si potrebbe aggiungere dei tedeschi e dei francesi) era dominato da giuristi, avvocati e soprattutto professori di diritto costituzionale. Questa è anche la ragione per cui nella concezione liberale della rappresentanza politica si accettava l’idea che vi fosse una certa distanza fra rappresentati e rappresentanti, al fine di salvaguardare l’indipendenza dei secondi. Per i liberali, la politica era un universo separato dalla società. Si trattava di stabilire dei confini fra i differenti ambiti della vita ed è per questo che si concentravano molto sul diritto,

12. Henk te Velde, “Onderwijzers in Parlementaire Politiek. Thorbecke, Guizot en het Europese Doctrinaire Liberalisme”, *Bijdragen en Medelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden*, 13, 1998, pp. 322-343.

13. Michael Walzer, “Liberalism and the art of separation”, *Political Theory*, 1984, pp. 315-330; ho utilizzato questo articolo in Henk te Velde, *Gemeenschapszin en plichtsbefef. Liberalisme en nationalisme in Nederland, 1870-1918*, SDU, La Haye 1992, p. 265.

specialmente sul diritto costituzionale. Ai fini della rappresentanza politica, non era necessario che i deputati fossero vicini ai loro elettori. Gli eletti, come disse Thorbecke negli anni sessanta del diciannovesimo secolo, dovevano essere i loro interpreti: dovevano volere ciò che gli elettori avrebbero voluto se avessero voluto la cosa giusta¹⁴. Ma questa concezione distaccata della politica era solo in parte rispettata, sia perché, al momento delle elezioni, i liberali facevano ciò era necessario per essere eletti, sia perché l'arte della separazione dipendeva da una omogenea e dominante cultura borghese, che esistette in Olanda solo fino agli anni settanta del diciannovesimo secolo.

2. L'AVVENTO DELLE MASSE

Quando, verso la fine del diciannovesimo secolo, la cultura dominante venne messa in discussione, il sistema cominciò a cedere. Nel suo libro dedicato alla crisi della civiltà borghese sul finire del secolo, uno storico olandese, il marxista Jan Romein, sintetizzò il processo in due brevi frasi: «La società ha invaso lo Stato» e «Lo Stato ha invaso la società»¹⁵. Da una parte, in effetti, la società penetrò nella politica nella misura in cui alcuni partiti di massa ben organizzati mobilitarono gli elettori e li integrarono nell'attività politica. Il suffragio fu progressivamente esteso, finché, nel 1919, si raggiunse il suffragio universale maschile e femminile. Mentre il liberalismo aveva cercato di separare lo Stato e la società civile, e aveva deliberatamente mantenuto una barriera fra i due, i nuovi partiti volevano invece superarla organizzando i loro aderenti all'interno della società civile e rendendoli partecipi della politica nazionale. Dall'altra parte, la politica penetrò nella società attraverso la legislazione sociale, e in generale con interventi strutturali sulla società.

In questo nuovo contesto, il liberalismo cambiò profondamente e comparvero varianti olandesi di una nuova forma di liberalismo, che tenevano conto di queste evoluzioni e promuovevano la democratizzazione e la legislazione sociale¹⁶. Ci sono qui evidenti paralleli con l'evoluzione del liberalismo

14. Citato in te Velde, *Gemeenschapzin...*, cit., p. 22.

15. Jan Romein, *The Watershed of two eras. Europe in 1990*, Wesleyan University Press, Middletown 1978. Descrivendo il modo in cui la società ha invaso lo Stato, egli si è concentrato sugli effetti della burocrazia, ma mi sembra che i partiti politici (che Romein tratta separatamente) e il diritto di suffragio siano più importanti.

16. Sul nuovo liberalismo olandese si veda Siep Stuurman, *Watch op onze dade. Het liberalisme en de vernieuwing van de Nederlandse staat*, Bert Bakker, Amsterdam 1992. L'autore ha anche pubblicato alcuni articoli in inglese, per esempio "Nineteenth century liberalism and the politics of reform in Britain and the Netherlands", *Annuario del Departamento de Historia*,

in altri Paesi. Mentre i liberali pensavano che i potenziali elettori dovessero dimostrare le loro capacità di cittadini prima di acquisire effettivamente il diritto di voto – per questo l'ideale era che divenissero «indipendenti», sia finanziariamente sia intellettualmente – i liberali di sinistra capovolsero il ragionamento. Essi sostenevano che quasi tutti dovessero avere il diritto di voto, ma ciò implicava che ognuno dovesse essere istruito per poter esercitare correttamente questo diritto. E, mentre i liberali tradizionali prendevano come punto di partenza una solida quanto circoscritta comunità borghese, i liberali di sinistra cercavano di costruire una nuova comunità nazionale. All'inizio speravano ancora che le persone se la cavassero da sole, ma in breve arrivarono ad assegnare allo Stato il dovere di risolvere i problemi sociali¹⁷.

Nel lungo periodo, i partiti non liberali seppero adattarsi alle nuove circostanze meglio di quelli liberali. Questi mantennero sempre qualcosa della loro attitudine distaccata; anche i liberali di sinistra rimasero fedeli all'idea della “barriera” fra la classe dirigente e le masse da educare. I protestanti ortodossi, i cattolici e i socialdemocratici crearono invece partiti politici che diventano presto universi a sé, separati gli uni dagli altri – dei “pilastrini”, come si dice da noi. La loro ambizione era di occuparsi dei loro aderenti dalla culla alla tomba, dalla scuola primaria ai sindacati, dai giornali alle reti radiofoniche. I protestanti ortodossi furono i primi ad adottare questa nuova concezione della politica, che tendeva a mobilitare gli aderenti, ad assicurarsi il potere politico e a rendere molto stretto il legame fra lo Stato e la società, organizzando un mondo separato, lontanissimo dall'idea di uno Stato “neutrale”. La loro strategia consisteva nell'accettare formalmente le regole del parlamentarismo e del costituzionalismo liberale, ma piegandole ai loro scopi. Commentando le idee di Abraham Kuyper, leader e ispiratore della comunità protestante, J. Th. Buys, eminente giornalista liberale e professore di diritto costituzionale a Leida, scrisse che a prima vista l'approccio di Kuyper poteva sembrare liberale – sembrava infatti «liberale» la richiesta di libertà per una comunità separata all'interno della società, un progetto che poteva apparire come un affinamento dell'arte liberale della separazione – ma in realtà i suoi effetti erano esattamente l'opposto di quelli del liberalismo¹⁸. Agli occhi dei liberali, le

11, Madrid 1990, pp. 153-170; “John Bright e Samuel von Houten, Radical liberalism and the working Classes in Britain and the Netherlands, 1860-1880”, *History of European Ideas*, 1990, 11, pp. 593-604.

17. Stefan Dudink, *Deugdzaam liberalismo. Sociaal-liberalisme in Nederland 1870-901*, Amsterdam 1997.

18. J. Th. Buys, “Bedenkelijke Leuzen”, *De Gids*, 1881, 1, pp. 188-160; in particolare pp. 130-135. In questo articolo Buys commenta la concezione kuyperiana di «sovranità nel proprio ambito».

comunità morali di tipo religioso portavano a un'intollerabile confusione fra religione e politica, poiché non tenevano conto della neutralità della politica. Invece di concentrarsi sul diritto, ambito specifico della politica, risvegliavano le passioni del popolino e disprezzavano il Parlamento.

Come è già stato detto, l'introduzione del suffragio universale e della rappresentanza proporzionale, alla fine della Prima Guerra mondiale, portò a una marginalizzazione dei partiti liberali nei Paesi Bassi. La concezione della politica era cambiata, allontanandosi dall'ideale costituzionale con al centro un Parlamento indipendente e un governo limitato. Il Parlamento era per molti aspetti ormai marginale e si reclamava a gran voce un esecutivo forte, in grado di occuparsi dei problemi della società di massa; molte decisioni venivano prese al di fuori del Parlamento, dai partiti o dalle altre forme organizzate di «comunità morali»¹⁹. La politica liberale rimaneva invece quella dei notabili, che non avevano un gruppo fisso e ben organizzato di sostenitori. In ogni modo, per loro, sarebbe stato molto difficile agire diversamente, poiché la loro politica era indissolubilmente legata ai loro presupposti ideologici. I partiti di massa non rientravano in questo sistema. L'idea di un dibattito razionale fra rappresentanti indipendenti era radicata nella loro visione liberale del mondo ed essi trovavano difficile non concepire la politica come una sorta di terreno costituzionale su cui esercitare l'arte della separazione. Se avessero dovuto scegliere fra il Parlamento e il Partito, non avrebbero esitato. Il gruppo parlamentare rimase abbastanza indipendente dal Partito, al di fuori del Parlamento, che del resto non era molto ben organizzato. Mentre i protestanti e i socialdemocratici avevano tenuto la cronaca del loro partito fin dall'inizio, e continuavano a dedicare molte energie a scrivere questa storia di parte, i liberali erano sempre stati poco attenti a questo aspetto. Anche la recente rivalutazione della storia del liberalismo è stata soprattutto opera di storici non liberali²⁰. Tuttavia, la storia del Parlamento olandese fino agli anni cinquanta del ventesimo secolo ebbe come protagonisti quasi solo i liberali: per esempio, il parlamentare W.J. van Welderen Rengers nel diciannovesimo secolo e P.J. Oud, Ministro delle Finanze e leader dei liberali di sinistra, nel periodo fra le due guerre. I liberali consideravano il Parlamento la loro casa e hanno sempre amato questa istituzione come nel diciannovesimo secolo.

Ma anche i liberali furono indotti in tentazione. Essi deploravano la divisione della società in mondi chiusi e separati fra loro, che sembrava mettere

19. Bernard Manin tratta questo cambiamento del concetto di rappresentazione in *Les Principes du gouvernement représentatif*, Flammarion, Parigi 1997.

20. Ad esempio lo storico ex-marxista Siep Stuurman.

in pericolo gli equilibri istituzionali che una cultura borghese misurata e moderata esigeva. Iniziarono ad accorgersi dei vantaggi di riferirsi ai «fondamenti cristiani della nostra società» come a una sorta di religione civile. Nel 1933 aggiunsero questa formula alla loro piattaforma elettorale²¹. Inoltre, i liberali conservatori cominciarono a cercare un leader carismatico. Il notabile che guidavano il partito non erano molto credibili come “manipolatori” di folle²²: e solo il leader protestante ortodosso Hendrik Colijn aveva idee economiche liberali. Così, durante la crisi degli anni trenta, molti liberali ne fecero il proprio eroe, o almeno lo presero come un male necessario in tempi difficili. Nel 1937, i conservatori liberali persero 3 dei loro 7 seggi e i protestanti ortodossi ne guadagnarono 3. Nel frattempo gli ideali liberali non avevano più sostenitori nel mondo politico. Nel periodo fra le due guerre, la libertà aveva preso la forma della resistenza contro il dominio delle comunità morali e della difesa del libero mercato, ma durante la crisi perse anche gli ultimi sostenitori. Non restava quasi niente dell’ideologia liberale: i suoi avversari sembravano aver vinto la partita. Il “liberalismo” era diventato sinonimo di un materialismo freddo e sterile, di un razionalismo semplicistico e di una politica di *laissez-faire* ormai superata quanto irresponsabile. Anche i liberali si unirono al coro di quelli che criticavano il liberalismo del diciannovesimo secolo e preferivano chiamarsi *vrijzinnig*, che in precedenza indicava il liberalismo in senso religioso, o anche *vrij-liberaal* (un’etichetta tautologica, dato che *vrij* in olandese vuol dire “libero”) piuttosto che “liberali”²³. Lo storico olandese Johan Huizinga scrive nel 1935:

Bisogna vedere cosa significhi oggi il termine «liberale» per i nostri socialisti, i nostri fascisti, i nostri destrorsi [ossia per i membri dei partiti religiosi]. Tutta la capacità di odio di un’intera generazione sembra essersi focalizzata su questo termine.

Huizinga voleva liberare il termine da «tutte le sfumature emozionali che un secolo di lotta dei partiti gli aveva conferito» e ridargli il suo significato originario - ossia «ciò che conviene a un uomo libero»²⁴. Ma il mondo della politica è indifferente a questo tipo di iniziative.

21. Ruud Koole, Paul Lucardie, Gerrit Voerman, *40 Jaar vrij en verenigd. Geschiedenis van de vvd partijorganisatie*, Houten 1988, p. 21.

22. Si veda ad esempio *ivi*, cap. 1.

23. Te Velde, *Gemeenschapszin en plichtsbef*, cit., pp. 184-185.

24. J.H. Huizinga, “The Spirit of the Netherlands”, 1935, in *Dutch Civilisation in the 17th Century and other essays*, Glasgow, Londra 1968, pp. 111-112.

3. IL LIBERALISMO INNESTATO NELLA CULTURA NAZIONALE OLANDESE

Occorre però sottolineare un altro aspetto del problema. Benché il liberalismo avesse perso molta della sua forza in politica, rimaneva forte a livello della società. Il mondo dei funzionari, dei professori universitari, dei grandi imprenditori e anche dei notabili delle piccole e medie città, così come i grandi giornali, era ancora dominato da una forma di liberalismo, per quanto questa visione potesse essere poco diffusa in politica. La democrazia olandese era ancora giovane, e il suo futuro ancora oscuro. I ceti sociali rimanevano ben separati fra loro. I «notabili» avevano ancora molto peso, e mantenevano qualche simpatia per il liberalismo conservatore, che era ormai una forza esclusivamente culturale, ma pur sempre rilevante, e una forza essenzialmente conservatrice. I Paesi Bassi avevano conosciuto per poco tempo un partito conservatore alla metà del diciannovesimo secolo, ma, dopo la sua scomparsa negli anni settanta e ottanta, nessuna grande formazione politica conservatrice aveva continuato ad esistere nel Paese. È vero che i partiti religiosi avevano molti tratti conservatori e che molti liberali erano in realtà dei conservatori.

Nel periodo fra le due guerre essi non amavano la politica della propria epoca: alcuni di loro ammiravano la politica del diciannovesimo secolo e tutti difendevano i “valori nazionali”. Curiosamente, negli anni trenta del ventesimo secolo, questi valori si trasformarono in una sorta di liberalismo culturale. Il tipico rappresentante di questa tendenza è Huizinga. Egli non amava la politica – si può anzi sostenere che non ne capisse nulla: ad esempio, la sua condanna della rappresentanza proporzionale era arcaica ed astratta – ma, definendo *burgerlijk* la tradizione nazionale olandese, prese nettamente posizione in favore del liberalismo. Come la parola tedesca *bürgerlich*, l'olandese *burgerlijk* significa “(piccolo) borghese” e “cittadino”. Nella riflessione di Huizinga le connotazioni politiche del termine non rivestivano grande importanza: del carattere nazionale olandese, egli sottolineava soprattutto il non bellicismo, l'abilità commerciale, la moderazione, la sobrietà e la riflessività e sosteneva che tutti gli olandesi sono borghesi «in tutti i sensi che si possono legittimamente attribuire a questa parola»²⁵. Huizinga prendeva in considerazione queste qualità nell'ambito della sua battaglia contro le politiche totalitarie dell'epoca. Egli difendeva le tradizioni nazionali, più che il sistema parlamentare o la democrazia in quanto tale. In questo senso anche lo storico marxista Jan Romein riteneva che le tradizioni liberali fossero una risorsa contro la brutalità del nazismo. Durante l'occupazione tedesca, egli scrisse che i sentimenti di libertà, di tolleranza e di dignità umana della

25. *Ivi*, pp. 112-118.

tradizione borghese olandese, che risalivano al sedicesimo secolo, avevano instillato il “liberalismo” in tutti i grandi uomini politici olandesi. Che fossero socialisti, calvinisti, o cattolici, tutti, in un certo senso, continuavano ad essere dei liberali del diciannovesimo secolo²⁶. Così, quando gli intellettuali olandesi mobilitarono i valori “liberali” contro la minaccia totalitaria, pensavano in particolare alla moderazione e all’equilibrio della vita pubblica olandese. Scrivendo sui rapporti tra individuo e comunità, Romein ha proposto una sintesi: non una libertà anarchica, ma una libertà autodisciplinata che accetta la libertà altrui e, con questo, contribuisce a dare forma alla comunità²⁷.

In effetti, non è sbagliato dire che tutti i politici olandesi dei principali partiti fossero liberali nel senso che accettavano il sistema parlamentare, anche se a volte con riluttanza, e che “tolleravano” i loro avversari, dato che il sistema era composto intermente di minoranze. Tuttavia, essi difendevano il liberalismo più che altro per necessità. In teoria, tutti i partiti detestavano l’“individualismo”, che consideravano come una grave forma di atomismo, la malattia della società moderna. Nemmeno la guerra cambiò qualcosa a questo proposito. Dopo la Seconda Guerra mondiale e l’inizio della guerra fredda, la politica olandese raggiunse il consenso sull’importanza di una democrazia parlamentare misurata e adulta. Dopo qualche esperimento teorico, rimasto sulla carta, apparve chiaro che non esisteva alcuna alternativa comunitaria al parlamentarismo con le sue elezioni “atomistiche”. Ciò non significava, ovviamente, che il liberalismo fosse diventato popolare. Ma si trovò un’alternativa: il concetto di «personalismo», che divenne di moda fra gli intellettuali olandesi durante e subito dopo la guerra.

Questa idea in parte francese (gli olandesi erano influenzati dal pensiero di Denis de Rougemont) metteva l’accento sull’importanza dello sviluppo della persona all’interno della società. L’individualismo rimaneva inaccettabile, ma il “personalismo” sembrava una plausibile alternativa umanista, anzi quasi comunitaria poiché, secondo la filosofia personalista, l’individuo può svilupparsi solo in un contesto sociale. Quasi nessuno avrebbe osato considerarla una filosofia liberale. La maggior parte dei sostenitori del personalismo erano ex socialdemocratici, ora alleati con ex membri del partito protestante e del partito liberale (di sinistra). Essi fondarono un nuovo partito che voleva smarcarsi dalla struttura “a pilastri” dei vecchi partiti religiosi e della vecchia socialdemocrazia. Fu chiamato *Partij van de Arbeid* (Partito laburista), ma rifiutava di identificarsi col vecchio “Partito socialdemocratico dei lavoratori”. Nonostante l’adesione dei protestanti e dei liberali, dopo poco

26. Jan Romein, *Oosprong, voorgang en toekomst van de Nederlandse geest*, (1940), in *In opdracht van de tijd. Tien voordrachten over historische thema’s*, Amsterdam 1946, pp. 166.

27. *Ivi*, pp. 167-168.

il nuovo partito si trasformò di fatto in un nuovo Partito socialdemocratico: a questo punto, molti liberali lasciarono il Partito laburista e fondarono un proprio partito liberale, il vvd²⁸.

Fino agli anni sessanta del Novecento, il vvd rimase un partito relativamente piccolo, che rappresentava le persone agiate della medio-alta borghesia. Aveva strutture organizzative modeste e rimase un partito di notabili. Nel frattempo, il governo parlamentare aveva assunto una forma piuttosto artificiosa. I governi di coalizione, che riunivano principalmente socialdemocratici e cattolici, mantenevano una barriera fra il governo e i partiti di coalizione, una situazione chiamata “dualismo”. Questa barriera era stata già auspicata da Thorbecke, che sosteneva che i ministri non dovevano essere membri del Parlamento. La politica olandese era sempre piuttosto “governativa”, in linea con le concezioni liberali della separazione dei poteri. C'erano perciò tracce chiaramente visibili di una tradizione liberale nella politica parlamentare olandese, anche nella situazione di generale insuccesso dei partiti liberali. Ma tutto cambiò negli anni sessanta.

4. IL SUCCESSO DEL VVD

Per decenni, il partito liberale era stato un partito piccolo e il liberalismo influenzava soprattutto le élite socioculturali nell'ambito della vita pubblica, ma non le masse al momento delle elezioni. Questa situazione corrispondeva più o meno, nei Paesi vicini, a quella del FDP tedesco, dei liberali inglesi e del partito liberale belga, che rimasero relativamente piccoli. Tuttavia, nel giro di pochi anni, il piccolo Paese conservatore e tranquillo che erano i Paesi Bassi degli anni cinquanta si trasformò, alla fine degli anni sessanta, in un *eldorado* libertario. Forze modernizzatrici come la televisione, la pillola contraccettiva e l'avvento della società del consumo avevano già minato i vecchi “pilastri” protestanti, cattolici e socialdemocratici, che nel giro di pochi anni crolleranno. In un primo tempo sembrò che i Paesi Bassi dovessero diventare l'avanguardia internazionale della Nuova Sinistra, ma nel lungo periodo furono i partiti liberali a trarre vantaggio dalla situazione.

Nel 1966 fu fondato il nuovo partito post-materialista chiamato “Democratici '66” che difendeva alcune tesi pragmatiche di sinistra liberale. Nel mondo stabile della politica olandese, il suo improvviso successo alle elezioni nazionali del 1967 (7 seggi) fece una forte impressione, anche all'estero. Una

28. Ruud Koole, Paul Lucardie, Gerrit Voerman, *40 Jaar vrij en verenigd. De geschiedenis van de vvd-partijorganisatie*, Houten 1988, cap. 2.

foto di Hans van Mierlo, il leader di D66 che festeggia il suo successo con una bottiglia di birra in mano, comparve sulla prima pagina del *New York Times*²⁹. Il suo programma prevedeva numerose riforme costituzionali, che non corrispondevano necessariamente ai temi del liberalismo classico – alcuni punti, come l’elezione diretta del Primo ministro o il referendum, rompevano anzi in maniera rivoluzionaria con l’ideale liberale della distanza fra elettori ed eletti – ma il fatto stesso di proporre delle riforme costituzionali era di ispirazione liberale. Per questo il D66 apparve un partito liberale, impressione rafforzata dal fatto che il partito sembrava volersi tenere lontano da ogni ideologia. I liberali non avevano mai amato le visioni del mondo sistematiche promosse tanto dai partiti religiosi quanto dai socialdemocratici. E non si erano mai rifatti al modello di mobilitazione di massa proposto dalla socialdemocrazia internazionale, e nei Paesi Bassi anche dal Partito protestante dalla fine del diciannovesimo secolo in avanti.

Si potrebbe sostenere che esistono molti legami fra l’ideologia e la struttura della politica. Ideologie elaborate presuppongono partiti di massa ben organizzati che mobilitano una comunità di aderenti fidelizzati: l’ideologia è parte dell’identità dell’elettore, non è qualcosa che si possa cambiare come si cambia un vestito. Nei Paesi Bassi, prima del 1967, esistevano confini chiari fra gli elettorati dei differenti partiti ideologici, una situazione in cui il liberalismo politico non poteva trovarsi a suo agio. Inizialmente, il D66 rifiutava l’etichetta “liberale”, poiché voleva evitare ogni riferimento a un’ideologia classica: ma proprio questa sua riluttanza ne faceva, piacesse o meno, un partito di tipo liberale.

Comunque, verso il 1970 il partito più importante rimaneva il Partito laburista. Dopo aver assorbito la Nuova Sinistra olandese, il partito socialdemocratico non solo era riuscito a mantenere molti dei sostenitori tradizionali, ma anche a conquistarne di nuovi. Fra il 1973 e il 1977 il Partito Laburista fu il partito cardine del governo di coalizione di Den Uyl, forse il governo più di sinistra di tutta la storia dei Paesi Bassi. Eppure, il Partito laburista aveva faticato a ottenere un numero di voti maggiore a quello del suo apogeo negli anni cinquanta. La vera novità era l’arretramento dei partiti religiosi e il successo dei partiti liberali. Il vvd approfittò enormemente della politica condotta da Den Uyl. Dai 16 seggi del 1971 raggiunse i 28 seggi nel 1977. Da una parte si proponeva come un partito «non ideologico», che restava freddo quando le passioni si infiammavano. Dall’altra divenne un partito moderatamente populista, che difendeva gli automobilisti, i lavoratori contro i disoccupati e l’interesse nazionale e la Nato contro una politica estera moralizzatrice. Divenne

29. Si veda questa pagina in Ben Rogmans, *Hans van Mierlo. Een bon-vivant in de politiek*, Utrecht 1991, tra le pp. 64 e 65.

anche il partito di quelli che avevano abbandonato le comunità religiose chiuse, ancora prevalenti negli anni cinquanta, e che non accettavano più l'attitudine paternalistica delle élite delle comunità morali. Negli anni ottanta, il vvd vinse le elezioni con lo slogan "siate voi stessi" ("gewoon jezelf zijn"), un motto individualistico che non aveva precedenti nella storia dei partiti politici olandesi. Il declino politico che il vvd ha recentemente subito a causa dell'ascesa del partito di Pim Fortuyn dimostra come il vvd raccogliesse consensi anche fra i populistici e i conservatori. Prima che apparissero partiti populistici di destra sulla scena politica olandese, il vvd crebbe continuamente, il che significa che attirava tanto gli elettori liberali quanto quelli conservatori.

I successi del vvd erano dovuti, almeno in parte, a una sorta di individualismo conservatore di stampo thatcheriano, ma anche al suo atteggiamento non ideologico. Questa combinazione paradossale fu possibile perché l'identità più recente del partito era caratterizzata dal rifiuto dello spirito permissivo e ideologico degli anni sessanta. In particolare, Frits Bolkenstein – oggi noto come autore del famoso progetto di direttiva europea che ha infiammato la campagna elettorale francese per il referendum sulla Costituzione europea del 29 maggio 2005, ma in precedenza leader del partito – aveva aderito al partito per salvare i Paesi Bassi dal disastro provocato dalla Nuova sinistra³⁰. A differenza di ciò che succedeva fra i socialdemocratici, il dibattito intellettuale era quasi inesistente all'interno del partito (Bolkenstein è un'eccezione da questo punto di vista); era anche considerato pericoloso nella misura in cui poteva portare a divisioni.

Uno dei miei colleghi, Frank Ankersmit, filosofo della storia e della politica, ha aderito al vvd dopo le recenti sconfitte elettorali per ridare vita al dibattito intellettuale nel partito, e quindi per contrastare la sua attitudine anti-intellettuale. I suoi lavori sulla rappresentanza politica forniscono una delle chiavi di comprensione del successo del liberalismo dagli anni sessanta³¹. Ankersmit sostiene che la rappresentanza politica non deve e non può significare la pura e semplice riproduzione delle idee degli elettori. La riproduzione non deve essere mimetica, ma "estetica", come quando un pittore dà la sua interpretazione del paesaggio che dipinge. I rappresentanti devono essere indipendenti perché questo è l'unico modo per trovare soluzioni concrete a problemi urgenti. Il suo ragionamento, che egli ne sia consapevole o meno, recupera le idee liberali del diciannovesimo secolo sulla rappresentanza, al

30. Si veda Max van Weezel e Leonard Ornstein, *Frits Bolkenstein. Portret van een liberale vrijbuiter*, Amsterdam 1999, pp. 54-55.

31. Si veda ad esempio F.R. Ankersmit, *Aesthetic Politics. Political Philosophy beyond Fact and Value*, Stanford 1996 e Id., *Political Representation*, Stanford 2002.

punto che egli utilizza lo stesso genere di metafora. I liberali conservatori come Buys avevano voluto mantenere o perfino aumentare il «fossato» fra rappresentanti e rappresentati. Non accettavano la metafora della «fotografia» utilizzata dai radicali per sostenere che il Parlamento doveva essere una fotografia fedele dell'elettorato. La moda naturalistica dell'epoca considerava una fotografia una copia esatta e non un'interpretazione³². I liberali conservatori volevano mantenere l'indipendenza e la libertà dei deputati. Questi, nel loro lavoro, avrebbero dovuto fare molto di più che riflettere i desideri e la natura dell'elettorato.

Non a caso, il dibattito sulla rappresentanza ritornò al centro della discussione. I partiti di massa ideologici avevano creduto risolto il problema della rappresentanza, poiché il partito, la comunità morale e l'ideologia formavano un tutt'uno che superava la barriera fra elettori e politici³³. Nel momento in cui i partiti di massa scomparvero, i partiti politici si ritrovarono nella situazione del diciannovesimo secolo, e fu di nuovo chiaro che la rappresentanza doveva essere un processo creativo. Ciò riaprì la strada alla concezione liberale della politica basata sui principi, in contrapposizione alle concezioni socialiste o religiose classiche. Almeno in questo senso, la politica nei Paesi Bassi, ma anche in molti altri Paesi europei, è diventata più "liberale", cioè più vicina ai programmi politici del diciannovesimo secolo. Nel Continente, la politica liberale dell'epoca si concentrava sui problemi costituzionali. Organizzazione della vita politica, separazione dei poteri, relazione fra elettorato e rappresentanti: queste erano le questioni che attiravano l'attenzione degli uomini politici. Per questo il partito liberale olandese era il "partito costituzionale" per eccellenza, come lo era, per le stesse ragioni, il partito liberale tedesco dell'epoca³⁴.

Ebbene, ecco che le questioni costituzionali ritornano a galla. È noto che la costituzione del 1848 regolava le relazioni fra il governo nazionale e i diversi livelli di enti locali. In molti Paesi la relazione fra governo nazionale e governo locale ritorna sul tappeto e a questo si aggiunge la questione della

32. La metafora della "fotografia" sembra essere stata utilizzata per la prima volta in Gran Bretagna negli anni '60 del diciannovesimo secolo. Si veda Pierre Rosanvallon, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Parigi 1998 (tr. it. *Il popolo introuvable. Storia della rappresentanza democratica in Francia*, il Mulino, Bologna 2005, p. 103). Già alla fine del XVIII secolo John Adams sosteneva che l'Assemblea dovesse essere «un ritratto esatto, in miniatura, del popolo»; si veda Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation* (1967), Berkeley 1984, p. 60.

33. Si veda H. Te Velde, "De spiegel van de negentiende eeuw Partij, representatie en geschiedenis", in *Jaarboek DNPP 2000, 2001*, pp. 19-40.

34. Si veda Jörn Leonhard, *Liberalismus. Zur Historischen Semantik eines europäischen Deutungsmusters*, Monaco 2001, pp. 461-462.

Costituzione europea e delle relazioni fra i governi nazionali e l'Unione europea. È vero che la storia non si ripete mai e che ci sono evidenti differenze fra il costituzionalismo del diciannovesimo e quello del ventesimo secolo, ma il costituzionalismo è sempre al centro del modello liberale. È alla base dell'arte liberale della separazione. Tuttavia, il fatto che le questioni costituzionali siano tornate sulla scena e che le condizioni siano favorevoli a una forma liberale di politica non implica necessariamente un vantaggio per i partiti liberali. A volte, come nel caso olandese, i temi "liberali" vengono più facilmente sfruttati da altri partiti, come i socialdemocratici della Terza Via. Ai fini elettorali, le questioni costituzionali non sono molto "sexy", se mi si passa l'espressione. Grazie al suffragio in base al censo e alla distanza fra eletti ed elettori, ciò non era determinante nel diciannovesimo secolo, ma lo è nel ventunesimo. D'altra parte, i liberali hanno dato origine a una forma di politica oggi molto popolare. Sono loro, infatti, che hanno introdotto i movimenti politici legati a una singola questione, soprattutto con il successo della *Anti-Corn Law League* (Lega contro la legge sul grano)³⁵.

Alla fine del diciannovesimo secolo Ostrogorski tentava ancora di salvare il movimento legato a una singola questione dalle grinfie dei comitati e degli altri partiti politici. Questo tipo di movimento divenne popolare negli anni sessanta. Pur essendo probabilmente un'invenzione liberale, esso pone alcuni problemi ai liberali di oggi, come mostra ancora una volta il caso dei liberali olandesi. Costoro amano tuttora rifarsi, nel loro stile politico, ai loro modelli del diciannovesimo secolo, il che implica rispettabilità e un certo distacco – sono più vicini ai *Whig* che a Gladstone, per prendere riferimenti inglesi. Ma ciò non va molto d'accordo con l'ascendente populista necessario per risolvere i problemi volta per volta. Il vvd ha tentato di combinare il liberalismo classico con un moderato populismo, cosa però difficile – anche se Bolkestein è riuscito, almeno fino a un certo punto, a unire una fredda indipendenza da diciannovesimo secolo con un ascendente carismatico sul popolo. Ma l'ondata di populismo di Pim Fortuyn ha danneggiato specialmente il vvd, che, a differenza del Partito laburista, non si è ancora ripreso dal suo disastro elettorale.

Forse il liberalismo dovrebbe scegliere tra due opzioni: avere un peso elettorale ridotto, ma risvegliare nel pubblico un forte interesse intellettuale, oppure essere populista, ma superficiale a livello ideologico. D'altra parte, è anche possibile che i temi e i metodi politici liberali siano tornati in auge, ma che i partiti liberali ne abbiano perso il monopolio.

35. Su l'Anti-Corn League si veda *supra* il capitolo di Ralph Raico [N.d.C.].

JOHAN NORBERG

La trasformazione liberale della Svezia fra il 1765 e il 1900*

1. ASCESA

Il liberalismo svedese fece la sua prima apparizione come sistema di pensiero coerente nel Parlamento del 1765-1766. A quell'epoca, i cosiddetti "anni della libertà", in Svezia il Parlamento era forte, mentre il re era debole e aveva un ruolo puramente simbolico. Nel 1765 il «partito dei cappelli», anti-russo, aveva perso il potere, rimpiazzato dal «partito dei berretti», un po' più interessato al mantenimento della pace e alla riduzione delle spese pubbliche, ma privo di un'ideologia coerente. In poco tempo questo partito ne trovò una grazie ad un aiuto inaspettato.

Anders Chydenius, un giovane prete di Osetrbotten in Finlandia (che allora faceva parte della Svezia), rappresentava il clero della sua regione al Parlamento e aveva alcune idee rivoluzionarie. Era desideroso di aiutare i poveri della regione dell'Impero svedese da cui proveniva ed era influenzato dall'Illuminismo e in particolare dai Fisiocratici francesi. Diffuse nella sua regione la scienza, la medicina e i moderni metodi di produzione e nell'intera Svezia le idee politiche moderne. Chydenius iniziò a sviluppare le sue idee in un saggio del 1763, che rappresentava il suo contributo a un concorso indetto per spiegare perché in quel periodo molti svedesi tendevano ad emigrare al di fuori del loro Paese. La maggiore parte degli altri concorrenti avevano rimproverato gli emigranti per la loro pigrizia e per la loro fiacchezza; a loro giudizio, erano questi difetti che rendevano la loro vita difficile in Svezia. Chydenius spiegò il problema dicendo l'esatto contrario: era a causa della mancanza di libertà che le persone abbandonavano il Paese. Avevano talento ed energie, ma queste qualità non servivano a nulla in un clima di oppressione e in assenza di sicurezza giuridica per i poveri, di diritti di proprietà, di opportunità di affari e di libertà di commercio. Chydenius divenne membro del Parlamento e si impegnò in nome di questi diritti. Grazie al suo talento

* Questo capitolo si basa sul mio libro *Den svenska liberalismens historia*, Timbro, Stoccolma 1998.

politico, e ai molti riusciti *pamphlet* che pubblicò durante il suo mandato in Parlamento, diventò uno dei leader dell'ala non aristocratica del «partito dei berretti». La sua azione portò alla liberalizzazione del commercio, alla riduzione delle spese pubbliche e delle imposte. Ma la cosa storicamente più importante è che egli seppe convincere gli altri deputati dell'importanza libertà di stampa: in Svezia, la censura fu abolita e divenne obbligatorio rendere pubblici tutti gli atti del governo. Nel 1766 si trattava di qualcosa di unico al mondo.

Chydenius si batté sempre per gli umili delle zone rurali; aveva cominciato a far politica perché essi ottenessero il diritto di commerciare senza dover ottenere un'autorizzazione e pagare tasse ai comuni. Attacò la legislazione di classe che costringeva i poveri a lavorare per gli aristocratici e i grandi proprietari terrieri, e che impediva loro di cambiare datore di lavoro o negoziare il proprio salario. Inoltre, Chydenius estese questa fede nella libertà umana a nuovi ambiti e la universalizzò. Nel 1765 Chydenius pubblicò un *pamphlet* intitolato *Il profitto nazionale*, che costituiva una vigorosa difesa del liberalismo economico. In esso veniva spiegato come un libero mercato si autoregolasse. La nostra ricerca del profitto e il meccanismo dei prezzi guidano la nostra condotta e ci stimolano a fornire agli altri il tipo di lavoro che domandano di più:

Ogni individuo trova il posto e il settore in cui può meglio contribuire alla ricchezza nazionale, per lo meno finché non viene intralciato dalle regolamentazioni [...]. Il tipo di lavoro che ha più valore è sempre quello che è meglio pagato, e il tipo di lavoro che è meglio pagato è sempre quello che è più ricercato¹.

Partendo da questa semplice osservazione Chydenius costruì una teoria generale del liberalismo economico. Elaborò una difesa della mano invisibile undici anni prima della pubblicazione de *La ricchezza delle nazioni*²: per questo egli è noto come "l'Adam Smith nordico". Secondo Eli Heckscher, uno dei più famosi economisti svedesi del ventesimo secolo, il saggio di Chydenius avrebbe ottenuto una notevole notorietà internazionale se fosse stato tradotto in una delle principali lingue dell'epoca.

Chydenius era un liberale coerente. Voleva uno Stato minimo il cui compito fosse quello di garantire alle persone «sicurezza per le [loro] vite e per le [loro] proprietà». Condannava «la violenza straniera e l'oppressione

1. Anders Chydenius, *Den nationalle winsten*. Pubblicato in Per Dahl, *1700 talets frihandlare*, Svenska biet, Uppsala 1994, p. 22, trad. it. Liberilibri, Macerata 2009.

2. Trad. it. Newton Compton, Roma 2005.

interna». Lo Stato doveva intervenire solo per garantire l'ordine pubblico: la dimensione dello Stato e le imposte dovevano essere subito radicalmente ridotte. I mercati e il commercio dovevano essere completamente liberi; egli condannava i sussidi anche per i settori a cui era più legato. Lo Stato, diceva Chydenius, doveva rispettare il settimo comandamento: "Non rubare". I contadini dovevano avere pieno diritto di proprietà sulle loro terre e anche i più poveri dei contadini dovevano essere liberi di decidere dove e presso chi lavorare. Il Paese doveva aprire le sue frontiere e permettere alle persone di lasciare la Svezia-Finlandia e di rientrarvi liberamente. Le persone dovevano avere il diritto di discutere e di farsi la propria opinione, anche per quanto riguarda le questioni religiose. Inoltre, egli pensava che lo Stato dovesse fornire gli stessi diritti a tutte le confessioni religiose. In conclusione del suo saggio egli afferma quanto segue: «Una sola cosa mi interessa: questa parola, piccola ma benedetta, che è *libertà*».

Il radicalismo di Chydenius gli alienò le simpatie della nobiltà all'interno del suo partito; fu cacciato dal Parlamento dopo aver criticato apertamente la politica monetaria. Ma la sua influenza continuò a crescere. Molte dei personaggi più importanti dell'élite culturale, vicini a re Gustavo II, furono fortemente influenzati dal pensiero di Chydenius. Fu così per *Nils von Rosenstein*, un sostenitore dell'Illuminismo che guidava l'Accademia di Svezia, e fu così anche per il grande poeta *Johan Henrik Kellegren*, che nelle sue opere teatrali e nei poemi attaccava il misticismo e i conservatori, ma che scriveva anche saggi economici in cui spiegava perché bisognasse liberalizzare il mercato. Von Rosenstein e Kellegren fondarono anche un'associazione, di cui erano gli unici membri, per prendere in giro le associazioni segrete della Svezia della fine del diciottesimo secolo e le superstizioni sulle quali esse si basavano. Questa associazione si chiamava *Pro sensu communi*; aveva un suo giorno di festa: il 29 agosto, data di nascita di John Locke. La loro idea era che gli esseri umani sono creature razionali che devono pensare da sé per comprendere il mondo e per sapere come vivere e che, di conseguenza, ogni forma di coercizione deve essere abolita poiché ci costringe ad agire contrariamente alle conclusioni della nostra ragione.

Il re stesso firmò una legge sulla libertà religiosa la cui bozza era stata scritta da Chydenius. Diede ai contadini maggiore controllo sulle loro terre e liberalizzò il commercio del grano. D'altra parte, pose fine all'epoca del Parlamento forte e riportò il potere nelle proprie mani. Venne assassinato nel 1792, in seguito a una cospirazione che vide stranamente alleati sia nobili che lottavano per conservare i loro privilegi sia alcuni personaggi influenzati dalla Rivoluzione francese. Alla morte del re, gli succedette suo figlio Gustavo IV Adolfo, apertamente ostile alle idee liberali: egli pose fine al dibattito po-

litico e i liberali si trovarono alla porta. Dopo il 1800, sospese il Parlamento. Ma le idee proseguirono il loro cammino. Ci fu un funzionario, *Georg Adlersparre*, che, nel 1804, definì “liberale” la sua fede nella libertà individuale e nei diritti di proprietà e promosse una rivista di discussioni chiamata *Letture su vari argomenti*. Vi si trovavano in effetti soggetti diversi: la rivista pubblicò poemi e studi filosofici a fianco della prima traduzione svedese dell’opera di Adam Smith *La ricchezza delle nazioni*. Adlersparre aggiunse delle note in cui spiegava come si potessero applicare queste idee in Svezia.

Quando le politiche del re portarono il Paese alla stagnazione e a conflitti sia con la Russia sia con la Danimarca e la Francia, l’opinione pubblica gli divenne sempre più ostile, anche perché la gente soffriva sempre più tasse e inflazione. Alla fine del 1808 l’esercito svedese dovette abbandonare la parte orientale del Paese – vale a dire la Finlandia – cacciato dalle truppe russe. La rabbia contro il re, che rifiutava di firmare la pace, aumentò anche negli ambienti militari. Fu allora che Georg Adlersparre, che comandava a quell’epoca l’esercito occidentale, proclamò ufficialmente che la Svezia sarebbe stata distrutta dalla guerra e dall’oppressione: se si voleva salvare il Paese, bisognava che l’esercito si opponesse al re con la forza. Adlersparre e le sue truppe marciarono quindi su Stoccolma, ma prima del loro arrivo, funzionari di palazzo avevano già arrestato il re. Per essere certo di ottenere riforme concrete, Adlersparre continuò la sua marcia e l’esercito occupò Stoccolma in attesa dell’insediamento di un nuovo Parlamento e dell’inaugurazione delle riforme. Fu la cosiddetta “Rivoluzione del 1809”, l’unica rivoluzione violenta nella storia moderna della Svezia, e fu realizzata da un funzionario ed editore liberale, ispirato da Adam Smith.

Tuttavia, il cammino verso la libertà non si rivelò così spedito come avevano sperato i liberali. Il Parlamento ristabilì la libertà di stampa, portò avanti alcune riforme economiche e ridusse i privilegi dell’aristocrazia. Ma, nel complesso, i liberali furono delusi e lo furono ancor di più quando la Svezia ebbe un nuovo re. Sempre in cerca di buoni rapporti con i suoi potenti vicini, la Svezia scelse un generale di Napoleone, Jean-Baptiste Bernadotte (Carlo Giovanni XIV). Egli sorprese tutti quando firmò la pace con la Russia (abbandonò la Finlandia, anche se ottenne come compensazione la Norvegia e la Danimarca), così come quando si mostrò contrario agli ideali illuministi e eliminò la libertà dei mercati e la libertà di parola. I liberali si trovarono così di nuovo all’opposizione.

L’opposizione, d’altra parte, era sempre più forte. Le influenze provenienti dalla Francia e dall’Inghilterra continuarono a incoraggiare le idee liberali. Le riforme fondiari avevano dato ai contadini il diritto di proprietà sulla loro terra. La produzione agricola divenne più efficiente e molte persone

dovettero lasciare la campagna. I disoccupati e i poveri affluirono verso le città, ma solo per constatare che lo sviluppo delle industrie che avrebbero potuto svilupparsi e dare loro lavoro erano state impedito da politiche arcaiche. Le corporazioni locali controllavano le professioni urbane, decidevano chi aveva il diritto di entrarvi, ciò che bisognava produrre, in che quantità e a quale prezzo. Le regolamentazioni impedirono alle industrie del ferro e del legname di svilupparsi e molte delle importazioni straniere, assieme ad alcune esportazioni, furono vietate. Aumentò allora una violenta opposizione alle politiche di controllo economico, soprattutto fra i disoccupati e i lavoratori poveri. Anche tra i nobili, comunque, sempre più numerosi erano quelli che iniziavano a comprendere che non si poteva conservare una società costruita su privilegi e gerarchie. Allo stesso tempo, iniziava a emergere una classe media: contadini che si arricchivano aumentando la loro produzione, commercianti delle città che iniziavano a migliorare un po' la loro situazione e funzionari pubblici che non erano né nobili, né borghesi. Tutte queste persone non si sentivano più a loro agio nella vecchia struttura, né nel Parlamento corporativistico con i suoi quattro «stati» (nobiltà, clero, borghesia, contadini). Esse avevano il capitale, ma non avevano il diritto di investirlo. Avevano le idee, ma non avevano il diritto di esprimerle.

2. VITTORIA

Questi gruppi iniziarono a coordinarsi nel diciannovesimo secolo, grazie all'opera di un giovane editore radicale, alto di statura e rosso di capelli, *Lars Johan Hierta*. Era un accorto uomo d'affari, sempre affascinato dalle ultime novità della tecnica e che sarebbe diventato uno degli uomini più ricchi di Svezia. Era anche un uomo politico che tentò sempre di creare un gruppo di opposizione nel Parlamento. Ma, cosa più importante, fondò *Aftonbladet* (*Il giornale della sera*), non solo il primo giornale svedese moderno, bastione del liberalismo svedese, ma anche il primo giornale che non attaccava solo l'abuso di potere, ma il potere il sé.

L'*Aftonbladet* fu fondato nel 1830, con gli ultimi fondi di Hierta: in caso di insuccesso, si sarebbe trovato in rovina. Il suo primo sostenitore fu il rivoluzionario Adlersparre, ma ne ebbe molti altri. Fu il primo giornale svedese a unire notizie e pubblicità; era serale, e quindi poteva commentare l'attualità che arrivava con la posta del mattino. Hierta aveva il senso dell'umorismo, e faceva un giornale satirico e divertente da leggere, nonostante la serietà delle critiche che pubblicava. La classe media in piena crescita poteva leggere sull'*Aftonbladet* i primi veri reportage sociali sul funzionamento del Paese,

sul declino delle zone rurali, sulle orribili condizioni di vita nei centri urbani sovrappopolati. Ma poteva leggere anche proposte di soluzione a questi problemi: liberalizzazione e industrializzazione. L'*Aftonbladet* citava a modello i Paesi più liberali come la Norvegia, l'Inghilterra, la Francia e gli Stati Uniti.

Proponendo un liberalismo urbano e vicino allo spirito dei Lumi, Hierta divenne il portavoce della borghesia emergente. La prima proposta avanzata in Parlamento la diceva lunga sulla sua visione del mondo. L'oggetto era l'ubriachezza sulla pubblica via: a quell'epoca, era illegale ubriacarsi in un luogo pubblico. Hierta pensava che fosse una legge di classe poiché erano sempre i poveri a venir fermati dalla polizia. Spiegò dunque che non bisognava vietare l'ubriachezza, finché questa non minacciava la vita o la proprietà di qualcuno. Si è liberi di fare ciò che si vuole, finché non si aggrediscono altre persone o i loro beni. Per tutta la sua carriera politica, Hierta applicherà questo principio a tutte le altre sfere della società. Credeva nella più piena libertà di parola, nel suffragio universale e nell'uguaglianza dei diritti per le donne. Secondo lui, il principio fondamentale da difendere era che nessun gruppo dovesse essere autorizzato a «mettere le mani in tasca ad altre persone»; tentò sempre di frenare le spese dello Stato. Pensava che si dovesse essere liberi di creare un'impresa come la si voleva, di creare banche e di commerciare senza ostacoli.

La formula “non mettere le mani in tasca ad altre persone” era sempre ripetuta nei circoli liberali. Chydenius aveva utilizzato un'espressione simile: nessuno doveva vivere alle spalle degli altri. In queste formule si riassume il punto centrale della dottrina: uguaglianza davanti alla legge e neutralità dello Stato. Bisognava abolire tutti i privilegi che garantivano ad alcuni o impedivano ad altri l'accesso a una certa posizione o l'avvio di una certa attività commerciale. Tutti dovevano avere gli stessi diritti ed essere trattati nello stesso modo. Ciò forniva anche un principio chiaro per determinare quali interventi dello Stato sono legittimi e quali non lo sono. Tutto ciò che avvantaggia un gruppo a spese di un altro deve essere dichiarato fuorilegge. Lo Stato deve occuparsi solo dei beni pubblici che avvantaggiano l'intera società. Per esempio la legge e l'ordine sono qualcosa su cui tutti sono d'accordo. La maggior parte dei liberali pensa anche che lo Stato debba fornire un'educazione di base perché di questa beneficia l'intera società. In una certa misura il ragionamento vale anche per le infrastrutture. Alcuni liberali (ma non i radicali vicini a Hierta) approvavano il finanziamento pubblico di una rete ferroviaria nazionale. Tuttavia, anche questi ultimi sostenevano che la sola giustificazione valida per questa misura era il beneficio di tutto il Paese; di conseguenza le reti locali che avvantaggiano solo una determinata regione devono essere finanziate e costruite da privati.

Il liberalismo di Hierta si fondava sulla dottrina dei diritti naturali come era stata proposta da John Locke e dalle Rivoluzioni francese e americana. Ma vi associò frequentemente argomentazioni utilitaristiche vicine a Bentham e agli economisti classici. Egli amava molto gli autori che fondevano le due tradizioni, come Frédéric Bastiat, Cobden e Bright, che venivano spesso citati su *Aftonbladet*. Se esiste una specificità nel liberalismo svedese rispetto agli altri, è che ha combinato e fuso assieme tradizioni e idee differenti, più che esplorare fino in fondo una sola linea di pensiero (si dice che questa sia una caratteristica della mentalità svedese). Era una sorta di «liberalismo dell'armonia», che tendeva a spiegare che lo scontro inevitabile tra differenti gruppi sociali era in realtà un mito. Tutti i gruppi e le classi possono progredire insieme, nel momento in cui i privilegi vengono aboliti, e gli uomini possono guadagnarsi da vivere e fare profitti fornendosi reciprocamente servizi sul mercato. Era l'idea illuministica del progresso nella sua versione politica, e riceveva l'appoggio dell'economia classica. Quando Adam Smith spiega che non è dalla benevolenza del macellaio che ci possiamo attendere carne buona e a buon mercato, ma dal suo interesse personale, è più che una tesi economica, è una visione del mondo. È un modo per dire che il macellaio non è il mio nemico. Se ogni scambio è volontario, questo significa che faremo affari solo se entrambi ne traiamo beneficio: insieme possiamo progredire e migliorare il mondo. Questa era l'ottimistica visione dei liberali svedesi sulla maniera di trattare i problemi sociali all'interno della società civile. Quando le vecchie reti di solidarietà costituite dalle corporazioni, che proteggevano solo un piccolo gruppo di persone, furono abolite, essi promossero gruppi spontanei di solidarietà, in cui i lavoratori e le loro famiglie organizzassero volontariamente l'educazione e casse per la malattia, la disoccupazione e la vecchiaia. Questi gruppi non avrebbero aiutato solamente le persone su un piano materiale, ma avrebbero anche sviluppato il loro senso di responsabilità e la loro capacità di occuparsi dei loro affari.

Diversi giornali di opposizione venivano minacciati di soppressione e alcuni venivano effettivamente chiusi. Ma il regime capì che con *Aftonbladet* avevano a che fare con qualcosa di diverso – in questo caso con un potenziale leader delle forze di opposizione che fino ad allora erano rimaste disperse. Nel Parlamento, i contadini e la borghesia utilizzavano, per spingere nel senso delle riforme, argomentazioni tratte direttamente da *Aftonbladet*. Nel 1835 il governo decise di utilizzare una vecchia legge dell'ultima guerra per mettere a tacere il giornale. Ma Hierta, con l'aiuto di altre persone, ottenne altre autorizzazioni per lanciare altri giornali. Così quando il giornale venne chiuso, egli non dovette far altro che creare un nuovo giornale, chiamato «Il

nuovo *Aftonbladet*”; e quando questo venne chiuso creò “Il completamente nuovo *Aftonbladet*”, a cui seguì “Il Quarto *Aftonbladet*”, il Quinto, il Sesto e così via. Questo episodio diede all’*Aftonbladet* un’immensa pubblicità. Hierta fu considerato un eroe. L’ala dura dei conservatori disse che il solo modo per venirne a capo era di vietare tutti i nuovi giornali e di sgominare gli oppositori, ma il governo non osò perseguire questa strada, vista la popolarità di Hierta. Dopo più di tre anni di questo gioco del gatto e del topo, il governo si accontentò di lasciar silenziosamente decadere la vecchia legge, senza neanche una decisione del Parlamento. La libertà di stampa aveva trionfato.

Tappa dopo tappa la forza dell’opposizione crebbe. Ottenne il sostegno di celebri poeti e autori come C.J.L. Almqvist, che scrisse articoli liberali molto forti sull’*Aftonbladet*, o Fredrika Bremer, che spiegò che Gesù era stato il primo liberale poiché era favorevole ai diritti di ogni persona, o ancora E.G. Geijer, il famoso conservatore che nel 1838 abbandonò i vecchi compagni e si mise a predicare che il mondo moderno, con il suo commercio, la sua industrializzazione e il suo libero dibattito, era un miracolo e occorreva ancor più democrazia e più libertà dei mercati se si voleva che tutti ne beneficiassero. Alcuni autori come Bremer e Geijer introdussero una dimensione religiosa nel liberalismo svedese. Hierta e altri erano per lo più atei e non erano affatto desiderosi di difendere la libertà religiosa poiché, per loro, le religioni erano essenzialmente delle superstizioni. Ma la generazione successiva di liberali vide nella libertà religiosa una delle più importanti riforme da realizzare.

Le idee liberali furono fortemente difese in Parlamento dai partiti dei contadini. Questi ultimi lottavano per un sistema più democratico e pretendevano diritti di proprietà della terra e libertà di commercio; essi erano per necessità a favore del liberalismo. A un certo momento, i deputati agricoltori di maggioranza vennero chiamati dall’opposizione “economisti politici”, accusandoli di essere più interessati alle teorie economiche liberali che alla pratica politica. Nell’ambito del gruppo dei deputati borghesi il quadro era articolato. I borghesi tradizionali, che volevano proteggere i loro affari dalla nuova concorrenza, dovevano fare i conti con un nuovo gruppo di uomini di affari che volevano la libertà economica per lanciarsi sul mercato e creare nuove imprese. Con il tempo, questo nuovo gruppo crebbe tanto da prendere il controllo dell’intero gruppo parlamentare. La nobiltà e il clero, d’altra parte, il più delle volte respingevano le proposte in favore della liberalizzazione. Così le votazioni terminavano 2 a 2 e le riforme rimanevano bloccate, finché anche l’umore dei nobili iniziò a cambiare. Un gruppo di “liberali moderati” ottenne sempre più influenza tra loro, man mano che l’opinione pubblica del Paese cambiava e gli Svedesi sentivano parlare dei risultati positivi dell’industrializzazione negli altri Paesi. Lentamente, ma immancabilmente, si forma-

rono maggioranze liberali per abolire alcune delle proibizioni al commercio e per aprire parzialmente la strada a nuove industrie. L'influenza di questi liberali moderati crebbe dopo il 1848, quando la rivoluzione che ebbe luogo in Francia spaventò il re e la nobiltà, costringendoli a capire che il problema dello sviluppo era urgente e che bisognava fare qualcosa, se non si voleva una rivoluzione anche in Svezia. D'altra parte, essi volevano a tutti i costi evitare le soluzioni liberali radicali e temevano anche il neonato socialismo: solo i liberali moderati potevano fornire loro una soluzione. Essi credevano che la liberalizzazione potesse modernizzare il Paese, ma, in quanto membri della nobiltà, erano interessati ad un approccio riformistico più che alla rivoluzione; inoltre, essi volevano conservare il sistema monarchico. Nel 1848 il loro rappresentante più promettente nel parlamento, il giovane *Johan August Gripenstedt*, fu nominato ministro senza portafoglio.

Tenente, nobile, sempre vestito con cappotto nero e sciarpa bianca, Gripenstedt perseguiva i suoi scopi in maniera inflessibile, disposto ad utilizzare qualsiasi mezzo per realizzarli. Aveva viaggiato in Francia e scoperto Bastiat, che ispirò ampiamente la sua battaglia per la libertà del commercio e del mercato. Era completamente imbevuto degli ideali del «liberalismo dell'armonia». Faceva suo il programma più ampio del liberalismo, vale a dire l'emancipazione femminile, la libertà religiosa e un Parlamento più democratico. Ma era uno stratega, se non un opportunista. Quando il clima si spostò verso una posizione conservatrice, non si spinse troppo oltre con le sue idee e non protestò quando gli amici liberali furono costretti a lasciare il governo. Il punto è che Gripenstedt attendeva il suo momento: da abile uomo politico, sapeva come creare alleanze e affrontare le difficoltà. Seppe rendersi indispensabile al governo e al re: in effetti, più il movimento liberale diventava forte, più alle persone al potere era necessario un abile politico liberale all'interno del governo. Inoltre essi volevano far trionfare l'idea, cara a Gripenstedt, di una rete ferroviaria nazionale, a cui però molti liberali erano contrari. Nel 1856 Gripenstedt fu promosso Ministro delle Finanze dal nuovo re, Carlo xv.

Così i liberali si trovarono impegnati su due fronti. Al governo, Gripenstedt cercava di promuovere riforme ogni volta che si presentava una possibilità. Era infedele al re ogni volta che poteva portare avanti le sue idee: più era forte, più poteva assumersi rischi. Egli era anche fortemente sostenuto dall'influente giornale *Handelstidningen* (*Il giornale del commercio*) di Goteborg, che aveva come bravo editore, S.A. Hedlund. Allo stesso tempo, fuori dal governo, Hierta e i liberali più radicali spingevano al massimo per politiche ancora più liberali, lamentando che Gripenstedt e il governo non andassero più avanti sulla strada della liberalizzazione. Di fatto, avevano

più margine di manovra e potevano minacciare dall'esterno il re e le forze più conservatrici del governo. Per altro, alcune riforme, seppur moderate, migliorarono l'economia e aumentarono l'occupazione, favorendone altre. In poco tempo, Gripenstedt ebbe un nuovo primo ministro liberale moderato, Louise de Geer. Entrambi determinarono alcuni grandi cambiamenti della politica svedese, grazie alle loro capacità e alla pressione esterna.

Fra il 1840 e il 1865, la Svezia attraversò una piccola rivoluzione liberale. Venne abolito il sistema delle corporazioni e da allora tutti poterono creare la propria impresa e lanciarsi sul mercato. Le regolamentazioni vincolanti che avevano bloccato lo sviluppo delle industrie del ferro e del legname furono soppresse. La Svezia ebbe una legge sulle società per azioni nel 1848. Si ottenne il diritto di creare banche. I tassi di interesse furono liberalizzati. Le frontiere furono praticamente soppresse, e si ottenne il diritto di emigrare e di immigrare (un milione di svedesi partirono per l'America). Le vecchie scuole che avevano l'ambizione di formare i figli dell'élite al sacerdozio e alla funzione pubblica furono sostituite da un'educazione pratica destinata a tutti. La libertà di stampa e di religione furono nettamente aumentate. Le donne acquistarono il diritto di possedere, di ereditare, di essere educate e di lavorare.

Gripenstedt, gravemente malato, lasciò il governo. Ma prima ebbe il tempo di assicurarsi che le sue riforme diventassero definitive. I sostenitori del libero commercio avevano fatto abolire tutte le proibizioni sul commercio e diminuire di molto le tariffe. Inoltre, Gripenstedt fece in modo che la Svezia si associasse nel 1865 al trattato di libero scambio tra la Francia e la Gran Bretagna, che, con la clausola "della nazione più favorita", dava a tutti i firmatari il massimo accesso ai mercati degli altri. Le barriere doganali caddero dappertutto in Europa.

Quando Gripenstedt lasciò il governo, i critici dissero che era un codardo che abbandonava il suo posto proprio nel momento in cui il popolo si sarebbe reso conto che egli aveva distrutto il Paese. I concorrenti stranieri avrebbero rovinato l'industria svedese e, senza il controllo del governo, ci sarebbero stati enormi problemi di qualità dei prodotti e di coordinamento delle attività economiche. Quando le persone nelle zone rurali ottennero il diritto di aprire negozi, molti pensarono che le città sarebbero state condannate alla rovina perché nessuno sarebbe stato più costretto ad andarci per commerciare. Raramente previsioni furono meglio smentite dai fatti. Nel 1870 iniziò il miracolo economico svedese. Le vecchie attività industriali furono meccanizzate e da quel momento la Svezia poté esportare legname ed acciaio in Inghilterra e in altri Paesi, importando i prodotti che non poteva fabbricare da sé. Mercati aperti e una regolamentazione *ridotta al minimo*

ebbero l'effetto di far affluire i capitali verso le idee migliori, e le industrie poterono assumere e licenziare. Era ormai semplice passare dall'idea all'industria che la applicava, dalla scoperta geniale all'industria che la metteva in pratica, o all'impresa che esportava una formula innovatrice particolare: è il caso di Ericsson, SKF, Nobel, AGA, Electrolux e di altri gruppi; gruppi che sono ancora oggi la spina dorsale dell'industria svedese. Tutto ciò fornì alla Svezia le risorse per svilupparsi. Il livello di vita crebbe rapidamente. L'acqua e la elettricità arrivarono nelle case. Le strade divennero pulite e vennero illuminate dalla luce elettrica. Cento anni dopo Chydenius, il liberalismo aveva completamente trasformato la Svezia.

3. DECLINO

Nel gennaio 1867, quando fu eletto un nuovo Parlamento più democratico, non diviso in "stati", il liberalismo sembrò trionfare. Fu Lars Johan Hierta, divenuto il deputato più anziano, a fare il discorso di apertura: celebrò le riforme e avvertì i deputati di non cercare nuove idee su come estorcere denaro alle persone. Un commentatore osservò:

Non esistono più partiti, tutti sono diventati liberali³.

In un certo modo, questo costituiva un problema per i liberali: non significava forse che il loro programma era ormai completato? La coalizione che aveva assicurato il trionfo delle loro idee aveva ormai altri interessi, come emerse dai nuovi partiti che si formarono in Parlamento. Le persone vicine al vecchio governo liberale crearono un partito "ministeriale" per difendere le riforme che erano state fatte. Un gruppo meno importante creò il Partito «neoliberale», che era economicamente liberale, ma che voleva riforme più radicali a livello politico e culturale: maggiori diritti per le donne, più Stato di diritto e più democrazia. Infine il nuovo partito dominante era il «Partito del mondo rurale» che difendeva gli interessi dei contadini, ma che aveva anche idee liberali e voleva diminuire le imposte e dare più potere agli ambienti sociali lontani dall'*establishment* di Stoccolma.

I liberali si 'dispersero' quindi in questi tre partiti. Gripenstedt e i liberali moderati si erano uniti al partito ministeriale. Per un certo periodo Hierta e i liberali radicali si unirono al Partito neoliberale. Infine Hedlund e molti

3. Gudmar Hasselberg, *Rudolf Wail – Dagens Nycheters skapare*, Bonniers, Stoccolma 1945, p. 232.

dei liberali di provincia si unirono al Partito rurale. Tutti i partiti erano influenzati dal liberalismo ed era ancora un governo liberale che prendeva le decisioni. Ma ciò significava anche che, ormai, il Partito liberale non era più una forza unita ed efficace che lavorava per un unico obiettivo comune. Eppure sarebbe stato necessario che continuasse a esserlo per combattere un'ultima battaglia. La nuova economia aperta produceva risultati economici straordinari, ma lasciava anche alcuni sul bordo della strada. Quando l'America, la Russia e l'Europa poterono vendere grano a basso prezzo ai consumatori svedesi, misero fine alla carestia in Svezia, ma crearono anche problemi ai contadini. Negli anni '80 del diciannovesimo secolo, una corrente sempre più forte si fece spazio nella comunità agricola per contestare questa globalizzazione economica, e ogni anno crebbero le proposte in Parlamento per ristabilire alcune tariffe doganali. Nel 1887 sembrava che i protezionisti avrebbero ottenuto un voto di coalizione in Parlamento. Il re Oscar II non era un grande sostenitore del parlamentarismo, e desiderava sbarazzarsi del governo: decise così di sciogliere la seconda Camera e indisse nuove elezioni, che si giocarono sulla questione del libero scambio.

I vecchi partiti crollarono e i liberali di ogni tendenza unirono le loro forze con i rappresentanti del nuovo partito dei lavoratori per combattere in favore della libertà di commercio. Dall'altra parte, i grandi proprietari terrieri e gli industriali fecero una campagna a favore delle tariffe. Quella fu la prima elezione moderna in Svezia, nel senso che fu la prima volta che i candidati dichiararono in anticipo come avrebbero votato in Parlamento se fossero stati eletti. Di colpo la partecipazione elettorale raddoppiò: dappertutto le persone discutevano della libertà di commercio. I sostenitori del libero scambio accusavano i protezionisti di voler affamare il popolo e i protezionisti ribattevano che i liberoscambisti volevano far scendere i salari svedesi al livello di quelli dei Russi, dei Cinesi e degli Indiani. Dopo una campagna politica caotica i sostenitori del libero scambio ottennero una massiccia vittoria. Gli elementi urbani e liberali si mostrarono più forti degli interessi industriali.

Nell'autunno 1887, ci furono altre elezioni regolari di nuovo vinte dai liberoscambisti, ma con una maggioranza ridotta. I liberali avrebbero potuto ancora governare, non fosse stato per la questione delle 11,58 corone. Questa era la cifra che il liberoscambista Olof Larsson sembrava non aver pagato al fisco. Di colpo non fu eleggibile, e per legge non lo fu anche l'intera lista a cui apparteneva. Ventidue deputati liberoscambisti dovettero abbandonare il loro seggio al Parlamento, sostituiti da ventidue protezionisti di Stoccolma. Questa volta lo stanco primo ministro non voleva un'altra battaglia, né il re voleva sciogliere di nuovo il Parlamento, tanto più che l'opinione pubblica

evolveva in direzione protezionista, spinta anche da una sua tendenza naturale. Egli guardava con ammirazione la Germania di Bismarck, così come l'intera élite svedese che abbandonava la vecchia simpatia per la Francia a favore della stella nascente d'Europa. Il sistema protezionista e centralizzato appariva ora come il sistema moderno.

I protezionisti ottennero la fiducia in Parlamento e il governo liberale dovette cedere il posto a un governo conservatore. Economicamente le tariffe non avevano una grande importanza. Non erano indicizzate all'inflazione e così, ogni anno, diminuivano in termini reali; d'altra parte, la continua riduzione dei costi di trasporto più che compensava la perdita dovuta alle tariffe. Le esportazioni e le importazioni svedesi continuarono ad aumentare anno dopo anno. Ma le conseguenze politiche del ripristino delle tariffe furono più gravi. L'alternativa conservatrice, che sembrava morta da più di vent'anni, tornò in auge in una versione più moderna e più favorevole agli affari. Come un tempo si diceva che solo un governo forte e interventista avrebbe potuto arrestare lo sviluppo, ora si diceva che solo un governo forte e interventista avrebbe potuto... accelerarlo! Il Partito rurale si riorganizzò in un partito conservatore e protezionista, antenato dell'attuale destra svedese. Nello stesso periodo i socialisti iniziarono a organizzarsi. Nel 1889 fu fondato il Partito socialdemocratico, uno dei cui slogan era: "No alle tariffe da carestia". Quest'ultimo accusava l'élite di spingere il governo a intervenire per aiutare le imprese e i contadini, sopprimendo così l'uguaglianza davanti alla legge. I lavoratori non avrebbero dovuto accontentarsi di attendere il ritorno della crescita economica, dovevano chiedere anch'essi al governo di intervenire, ma questa volta in loro favore. Le organizzazioni di lavoratori, che erano liberali e credevano nell'autonomia, videro i loro membri abbandonarle e unirsi al movimento socialista.

Così il «liberalismo dell'armonia» venne distrutto poiché uno dei partiti in campo iniziò a mettere le mani nelle tasche degli altri gruppi. Tutti furono quindi tentati di ottenere rendite e privilegi. Chi restava liberale e voleva che lo Stato fosse neutrale era condannato a vedere le sue tasche svuotate dagli altri. Un commentatore spiega che:

dopo la vittoria del protezionismo, il Parlamento fu affogato da una ondata di richieste che avevano in comune il fatto di volere tutte che lo Stato fosse attivo in tutti i campi⁴.

4. Svenbiörg Kiland, *Den nya och den gamla*, Almqvist & Wiksell International, Stoccolma 1991, p. 205.

Questo provocò un cambiamento del movimento liberale. La simpatia naturale di molti dei suoi membri andava verso i poveri e verso i lavoratori. Poiché lo Stato li aveva traditi aumentando il prezzo del pane, bisognava rispondere. Ma dato che il popolo, che voleva il libero scambio, aveva perso a causa del carattere non democratico del Parlamento, la faccenda più importante, secondo loro, diventava quella di estendere il diritto di voto. Altri liberali trassero conclusioni diverse. Dato che il governo favoriva i produttori con alcune tariffe, il contrattacco doveva venire ora dai consumatori. *Dagens Nyheter*, un grande giornale liberale che era stato creato negli anni '60 del diciannovesimo secolo, in parte con l'aiuto di Lars Johan Hierta e violentemente contrario al socialismo, prese le distanze da Hierta e dalla sua fede nella neutralità dello Stato. Nell'aprile 1888 spiegava

Il socialismo di Stato che soddisfa le esigenze dei grandi, richiede necessariamente un socialismo di Stato che soddisfi le richieste dei piccoli e dei deboli della società⁵.

Altri giornali liberali ebbero un'evoluzione analoga. Diretto dal figlio di Hedlund, l'*Handelstidningen* divenne un giornale social-liberale, e l'*Aftonbladet* iniziò a oscillare fra posizioni social-liberali e posizioni conservatrici a seconda del direttore. Il «socialismo di Stato» proposto da questi nuovi «social-liberali» non era altro che l'apparato di protezione sociale di Bismarck, le cui idee erano state importate in Svezia da Adolf Hedin. Questo personaggio era stato membro del partito neo-liberale che, vent'anni prima, voleva che ogni forma di aiuto per i poveri fosse organizzato in forma volontaria. Ora optava per un Partito social-liberale ed esigeva un maggiore aiuto pubblico per i lavoratori. Il nuovo governo conservatore lanciò un'indagine per sapere in quale modo la Svezia poteva realizzare un tale sistema di protezione sociale. Sembrava che bisognasse nazionalizzare la solidarietà volontaria. Così lo Stato neutrale fu schiacciato fra destra e sinistra.

Uno dei più feroci oppositori della sicurezza sociale obbligatoria, che riuscì a ritardare la sua introduzione per molti anni, fu *Hans Forssel*, un liberale della vecchia scuola influenzato da Bastiat e Macaulay. Era stato Ministro delle Finanze nel 1875, a soli 32 anni, ma aveva lasciato il governo 5 anni più tardi, quando il re voleva costringerlo a introdurre una tariffa sul grano molto bassa. Da allora era stato uno dei più importanti sostenitori della libertà all'epoca del dibattito sul libero scambio e si era costantemente opposto al governo sulla questione delle sovvenzioni alle industrie. Ma le sue idee erano considerate sempre meno moderne. Nel 1897 Forssel perse il suo seggio al

5. Hasselberg, *op. cit.*, pp. 345-348.

Parlamento. Sia i conservatori che i social-liberali si rallegrarono della sua sconfitta. Così la vecchia generazione di liberali scomparve e nessuno la rimpiazzò. Il Partito liberale – che fu creato nel 1902 con Karl Staaff come presidente e che contribuì alla vittoria della democrazia in Svezia – aveva tra i suoi membri i pochi liberali classici rimasti nel Paese. Tuttavia, esso difendeva sia idee liberali riguardo al libero commercio, la libertà personale e la democrazia assieme che idee come l'assistenza sociale, l'imposta progressiva sul reddito e i sussidi per gli agricoltori.

In ogni caso, il sistema liberale continuò a vivere. Più che in altri Paesi, in Svezia la libertà di commercio fu garantita: essa era necessaria per una piccola economia molto dipendente sia dalle importazioni che dalle esportazioni. Sia per i conservatori sia per i social-liberali l'idea della limitazione della pressione fiscale continuò ad essere importante. E quando i socialdemocratici presero il potere nel 1932, essi abbandonarono rapidamente, di fronte al successo dell'economia liberale, l'idea di nazionalizzare le imprese. Ciò fu dovuto in parte all'influenza di una generazione di economisti liberali indipendenti come Gustaf Cassel e Eli Heckscher, che consideravano Anders Chydenius un padre intellettuale. I socialdemocratici misero dunque in atto una politica prudente che consisteva nel lasciare al mercato la possibilità di creare ricchezza in modo da poter ridistribuire in seguito una parte di questa ricchezza.

Nel 1857 Gripenstedt aveva tenuto due discorsi esplosivi: aveva spiegato che con il libero mercato interno e il libero accesso ai mercati stranieri la Svezia, che era allora uno dei Paesi più poveri d'Europa, avrebbe potuto diventare uno dei più ricchi. Queste idee furono accolte dagli oppositori con ironia, si parlò di un racconto che non stava né in cielo né in terra. Ma Gripenstedt aveva ragione. Fra il 1850 e il 1950 il reddito pro capite in Svezia salì di 8 volte, nonostante la popolazione raddoppiasse. La mortalità infantile si ridusse dal 15 al 2% e la speranza di vita aumentò di 28 anni⁶. Ancora nel 1950, le imposte e la spesa pubblica erano più basse in Svezia che negli Stati Uniti e negli altri Paesi europei. Era un'economia aperta con uno Stato poco sviluppato e produceva risultati stupefacenti. Il benessere diffuso precedette lo Stato sociale: fu il risultato delle trasformazioni liberali del diciannovesimo secolo. Gripenstedt aveva visto giusto. Una nazione di poveri contadini era diventata uno dei Paesi più ricchi del mondo. Il solo problema è che i liberali della vecchia scuola non c'erano più e che essi non poterono celebrare il successo postumo di Gripenstedt.

6. Anders Johnson, *Entreprenörerna: Sveriges väg till välstånd*, Svenskt Näringsliv, Stoccolma 2002.



IN GUISA D'EPILOGO

Come abbiamo spiegato nella nostra introduzione, abbiamo scelto di non trattare in questo volume il liberalismo anglosassone avendo preferito porre l'attenzione sulle tradizioni liberali di Paesi che di solito sono considerati "non liberali". Lo stesso capitolo sui libertari americani riguarda più che altro i loro legami con la tradizione austriaca.

*Per evitare che la grande tradizione angloamericana fosse del tutto assente da questo volume abbiamo chiesto a Barry Smith – uno dei più eminenti filosofi contemporanei, redattore capo del *Monist*, esperto di fenomenologia husserliana, di ontologia formale, di filosofia della mente e di scienze cognitive, un liberale impegnato, uno degli ultimi collaboratori di Hayek – di proporci una riflessione sul liberalismo inteso come civiltà.*

Egli sviluppa questa riflessione con grande semplicità pedagogica e gli siamo grati di poter terminare il nostro lungo viaggio in questo modo, in sua compagnia e con una nota di ottimismo.



BARRY SMITH

Il significato della vita: come valutare una civiltà*

1. IL PROBLEMA DEL RELATIVISMO

La civiltà occidentale è superiore o inferiore alle altre e da che punto di vista? Questa domanda rinvia immediatamente al problema del relativismo. Per confrontare le civiltà le une con le altre occorrerebbe avere una griglia di valutazione neutra e oggettiva che stabilisca criteri accettabili per ogni essere umano.

La morale è sicuramente uno dei parametri che bisognerebbe incorporare in questa griglia di valutazione (si noti, *en passant*, che i musulmani osservanti avrebbero buone ragioni per sostenere che i loro correligionari sono moralmente migliori di molti occidentali). Anche criteri come il benessere materiale, la felicità o il piacere dovrebbero essere presi in considerazione (si noti, per altro, che *a priori* non è scontato dire che in Occidente vi sia maggiore felicità che in altre civiltà). Tuttavia, dal momento che tutti questi parametri di valutazione non possono essere riuniti in un sistema unitario, non è possibile formulare un criterio univoco che ci permetta di classificare le civiltà secondo un ordine preciso, dalla peggiore alla migliore. Contrariamente a ciò che pensano certi utilitaristi, esistono diversi tipi di felicità e solo alcuni possono essere usati come parametri nella classifica delle civiltà. Per esempio, la felicità che si prova nell'assumere droga, o nel torturare piccoli animali, probabilmente non dovrebbe contare, nella valutazione di una civiltà, tanto quanto, mettiamo, la felicità data dal leggere poesie o dal coltivare il proprio giardino. Per questo motivo, e per altri ancora, sarebbe necessario disporre di una griglia di valutazione multi-dimensionale, che giudicherà una civiltà migliore per certi aspetti e peggiore per altri.

Un altro problema deriva dal fatto che la relazione "migliore di" non è mai assoluta, ma relativa: se A è migliore di B, lo è sempre *per un certo*

* Questo articolo è basato sulle idee espresse nel libro *The Meaning of Life*, che sto scrivendo con Berit Brogaard, che ringrazio. Si veda <http://ontology.buffalo.edu/smith/articles/OnLuck.pdf>.

aspetto C. Ora, se si confrontano due cose sotto un determinato aspetto, non si ottiene sempre un ordine lineare, dato che la relazione “essere migliore di, sotto l’aspetto C” non è necessariamente transitiva. Mangiare una coscia di pollo è meglio che non mangiare nulla (ammesso che si abbia fame), e mangiarne due è ancora meglio: ma si arriva ad un punto in cui l’ordinamento delle preferenze si inverte. La stessa cosa accade quando si confrontano le civiltà. Se una civiltà è migliore di un’altra perché, per esempio, garantisce maggiore libertà ai propri cittadini, non è detto che una terza civiltà, che offre ancora più libertà ai cittadini, sia per forza migliore delle prime due.

Un altro problema è che i termini “civiltà” e “cultura” hanno un significato impreciso. Cosa indicano esattamente espressioni come “la civiltà occidentale” o “la civiltà musulmana”? Si riferiscono a regioni geografiche distanti fra loro, o almeno chiaramente distinte? O a popolazioni che possono occupare contemporaneamente una stessa area geografica? O si riferiscono piuttosto a tradizioni, costumi o abitudini mentali che si estendono sia nel tempo, sia nello spazio? Altri problemi nascono, per esempio, se si cerca di calcolare la felicità complessiva di una civiltà sommando le felicità dei singoli individui che ne fanno parte. Cito tali questioni solo di sfuggita, ma si tratta di problemi che esigono un attento esame se si vuole dare un’esposizione esaustiva delle idee che presenterò. La sostanza delle mie conclusioni, tuttavia, è abbastanza indipendente dalla loro soluzione.

Supponiamo di poter applicare le nozioni di bene e male, e di migliore e peggiore, alle civiltà o alle culture prese nel loro insieme. Ciò non significa forse assumere un punto di vista esterno e superiore, cioè pretendere di valutarle con una sorta di “occhio di Dio”? I relativisti diranno che questa pretesa di essere osservatori neutrali, obiettivi e distaccati è semplicemente ridicola. I loro avversari, invece, sosterranno che ci sono molti casi in cui, abbastanza facilmente, si riesce davvero ad adottare il «punto di vista di Dio». Un esempio riguarda semplici fatti scientifici: l’acqua è composta da idrogeno e ossigeno, i corpi pesanti cadono se li si lascia senza sostegno, il mare è salato. È vero che il problema si complica quando si passa dai fatti “bruti” a questioni assiologiche o di valore, per non parlare di quando si valutano i meriti relativi di intere civiltà. Anche a questo livello, però, è possibile individuare diverse proposizioni non controverse, che risultano accettabili da ogni essere umano: per esempio, che l’omicidio sia sbagliato o che la felicità (a parità di condizioni) sia meglio dell’infelicità. Ciò mi incoraggia a credere che non sia impossibile costruire il quadro interpretativo che ho in mente, soprattutto perché considererò i valori rappresentativi delle diverse civiltà a un livello di astrazione molto alto.

2. VALUTARE LE CIVILTÀ: LA LIBERTÀ

Per cominciare, tralascero i parametri della moralità e della felicità (benché essi siano importanti nel valutare una civiltà), per concentrarmi su quello, ancor più problematico, della *libertà*. Molti occidentali pensano di godere di maggiore libertà rispetto a chi appartiene ad altre civiltà, e amano credere che, proprio per questo (e a parità di condizioni), la loro civiltà sia superiore. Il problema è che, mentre per gli occidentali la libertà ha un ovvio valore intrinseco, apparentemente non è così per tutti gli esseri umani. Saddam Hussein era contento che il popolo iracheno festeggiasse il suo compleanno in pompa magna, soltanto perché gli aveva ordinato di farlo. Non sembra desse importanza al fatto che qualcosa fosse fatto liberamente o meno. Lo stesso vale per molti altri tiranni e despoti, grandi e piccoli. Inoltre, la libertà può avere conseguenze spiacevoli, e ciò fornisce argomenti a chi sostiene che la libertà non sia sempre un bene e debba essere limitata. Pertanto, poiché diverse civiltà giudicano in modo diverso il valore intrinseco della libertà, non si può affermare che l'Occidente sia la civiltà migliore solo perché gode di una maggiore libertà o di un maggior rispetto per la libertà.

Per fare un passo avanti nella nostra analisi, possiamo chiederci: per quale ragione noi occidentali vogliamo che le persone facciano ciò che è bene liberamente e volontariamente? Nel difendere la libertà di espressione, John Stuart Mill ha risposto con una motivazione di ordine pratico. Dato che nessuno conosce in anticipo la soluzione di un qualsiasi problema complesso, conviene lasciare che ognuno sia libero di proporre tutte le possibili risposte, senza preoccuparsi di eventuali ridondanze. È infatti più probabile che la risposta corretta emerga dai tentativi di persone libere e non vincolate nella loro ricerca. Tuttavia, questa risposta pragmatica è irrilevante: potremmo infatti immaginare un Grande Leader con tale autorità e carisma da poter comandare ai suoi concittadini di trovare sempre le risposte corrette a questioni importanti. Eppure, noi occidentali siamo inclini a pensare che, anche a livello dell'esperimento mentale, le soluzioni individuate sarebbero comunque inferiori a quelle che troverebbero individui in grado di scegliere liberamente. E lo dimostreremmo, per esempio, con una giustificazione epistemologica di questo genere: se diverse persone arrivano liberamente a una certa soluzione, ognuna di esse ci offre una dimostrazione indipendente del fatto che quella soluzione sia probabilmente quella corretta. Ma, al di là di questo, per noi è naturale pensare che, non soltanto nel campo ristretto delle dimostrazioni scientifiche ma in ogni altro ambito, gli uomini debbano agire di propria spontanea volontà, e non obbedire ad un Grande Leader. Non è

un caso che proprio in Occidente sia nata l'idea che l'uomo debba cercare la propria salvezza utilizzando le facoltà naturali della propria ragione per trasformare la società. L'idea occidentale di progresso, oggi completamente secolarizzata, ha in realtà profonde radici religiose. Per l'uomo occidentale, almeno a livello ideale, il progresso non è un angoscioso cammino verso l'Apocalisse, ma la ricerca razionale, responsabile e graduale che deriva dall'uso che ognuno di noi fa dei propri talenti naturali, nel tentativo di rispondere ai bisogni propri e altrui. Philippe Nemo¹ fa risalire questa visione agli uomini del Medioevo, che scelsero di utilizzare la ragione umana, nelle forme della scienza greca e del diritto romano, per realizzare gli obiettivi etici ed escatologici del Cristianesimo. Per Nemo, questo cambiamento, realizzato dagli Europei del secolo undicesimo e dodicesimo, è solo una tappa del più ampio sviluppo storico caratterizzato dai cinque "miracoli" che hanno creato la cultura occidentale: l'invenzione della città e della scienza da parte dei Greci; quella del diritto e della proprietà privata da parte dei Romani; quella di una nuova morale dell'amore, trascendente la semplice giustizia, da parte della Bibbia; la «Rivoluzione papale» dei secoli undicesimo e dodicesimo; infine, le grandi rivoluzioni democratiche (olandese, inglese, americana, ecc.) che hanno dato origine alla Modernità. Al di là di questa interpretazione storica, parallela a quella de *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*² di Max Weber, rimane il fatto che l'uomo occidentale moderno è profondamente convinto che la vita di una persona ha senso solo nella misura in cui essa utilizza liberamente la propria ragione per trasformare il mondo. Se in Occidente tale convinzione ha precise radici religiose, il resto dell'umanità può comunque arrivarci per altre vie. Io ritengo che, in questa forma, essa possa fornire, meglio della morale, del benessere materiale e della felicità, un utile parametro di valutazione delle civiltà. Bisogna però chiedersi, caso per caso, in che misura una civiltà *sia propizia ad una vita umana piena di significato*.

3. IL SIGNIFICATO DELLA VITA

Per dare un senso a questo criterio di valutazione, occorre affrontare la questione del significato della vita prescindendo dalla specifica storia della cristianità occidentale. Che cosa rende la vita umana degna di essere vissuta? Alcuni diranno: la felicità. Ma se la felicità fosse abusare di pasticche e vodka? Forse, allora, è l'amore che rende significativa la vita. Ma innamorarsi, per

1. Nemo, 2001 e 2004.

2. Trad. it. Rizzoli, Milano 2007.

quanto possa essere meraviglioso, è soltanto un evento, un passaggio tra due fasi dell'esistenza. Ciò che conta per quanto riguarda la domanda sul significato della vita è in che modo voi e la persona che amate forgerete la vostra esistenza insieme, e ciò significa che spetta a entrambi decidere cosa farete delle vostre vite ora e in futuro. Per gli stessi motivi, la conoscenza non basta, di per sé, a riempire la vita di significato. Possiamo infatti immaginare una pillola che trasformi di colpo chiunque nel massimo esperto mondiale universalmente riconosciuto di meccanica quantistica. Rimane lo stesso da decidere che cosa fare di questa nuova conoscenza. Allo stesso modo, si può diventare improvvisamente ricchi: bisognerà comunque decidere cosa fare della ricchezza appena piovuta dal cielo.

Una risposta del tipo “si deve fare il bene” pare allora più promettente. C'è differenza tra una vita morale e una vita significativa? È chiaro che condurre una vita giusta può aiutare ad avere una vita dotata di senso. Ciò non toglie che non sia esattamente la stessa cosa. Fare del bene non è sufficiente di per sé per dare un senso alla propria vita. Si può infatti immaginare un personaggio come Forrest Gump³, che fa del bene sempre e comunque, ma solo per caso e senza esserne cosciente.

Un platonico direbbe che, per condurre una vita significativa, occorre essere in comunione con le realtà eterne: contemplare Dio, o il Nulla, o l'infinito della legge morale che è in noi e del cielo stellato che è sopra di noi. Ma neanche questo basta. Per intendersi, una vita significativa è una vita in cui si può discernere una certa *forma*. Questa forma non deve essere qualcosa di privato, che sta solo nella mente del singolo individuo, ma deve estendersi a un'azione reale sul mondo. Ciò che fa sì che la vita di una persona abbia senso dipende da ciò che quella persona fa sulla Terra. Beethoven, Maometto, Alechin⁴ e Faraday hanno condotto vite significative perché, dando una forma alle proprie vite, hanno anche impresso una forma al mondo che li circondava.

Questo è dunque il punto cruciale. Se deve contribuire a dare un senso alla vita di un uomo, la forma che imprime al mondo deve essere il risultato dei suoi sforzi e delle sue libere decisioni. Non avrebbe alcuna utilità fare qualcosa e produrre un effetto sul mondo semplicemente obbedendo a ordini altrui: la vita di Sisifo è l'archetipo di una vita insignificante, non tanto per l'assurdità intrinseca del compito che svolge, ma perché è condannato

3. L'allusione è al celebre film americano, che narra le avventure, fra gli anni sessanta e ottanta, di un personaggio incredibilmente buono quanto ingenuo [N.d.C.].

4. Aleksandr Aleksandrovič Alechin fu campione del mondo di scacchi tra gli anni Venti e Trenta del ventesimo secolo. [N.d.C.]

a svolgerlo contro la propria volontà. Ciò che conta nella vita è che l'uomo definisca autonomamente i propri obiettivi e che autonomamente li persegua. Egli deve fare qualcosa della propria vita in relazione con il mondo esterno. Quando si stabilisce un obiettivo, è fondamentale che sia l'individuo stesso a stabilirlo e a rendersi responsabile della sua realizzazione. Condurre una vita significativa implica che ogni individuo decida come agire sia sulla propria vita sia sul mondo in cui vive, ed è per questo che possiamo affermare che la libertà – come la moralità, la felicità o il benessere materiale – è un parametro importante per valutare una civiltà.

Le azioni che contano davvero per dare un senso alla vita sono quelle che consistono nel concepire e realizzare dei progetti, con l'aiuto della ragione e della conoscenza che ognuno ha delle proprie capacità e dell'ambiente fisico e sociale in cui si trova. A queste azioni si deve accompagnare la volontà di sacrificare, all'occorrenza, un obiettivo per un altro, e di saper rimandare una gratificazione immediata per poter raggiungere in futuro uno scopo più importante. Inoltre, occorre imprimere alla propria vita una forma che tenda a uscire dall'ordinario: non ci si dovrebbe accontentare di ubriacarsi tutti i giorni. Quando perseguono i propri progetti, è importante che la loro eventuale realizzazione sia un autentico successo, tenuto naturalmente conto delle circostanze soggettive e oggettive. Ciò implica uno sforzo autentico, coerentemente programmato e che miri a un obiettivo ben determinato. Occorre anche essere consapevoli della possibilità di un fallimento; esistono, infatti, criteri oggettivi di successo e di insuccesso, in funzione dei quali orientare i nostri sforzi. Dicendo che questi criteri sono "oggettivi" o "indipendenti", vogliamo dire che devono essere validi per qualunque osservatore disinteressato, senza distinzioni.

Quando pensiamo alle cose che riempiono una vita di significato, pensiamo ad attività come la medicina, il gioco degli scacchi, l'atletica, l'opera, la scienza, l'esplorazione, l'invenzione, la costruzione di una casa o l'educazione dei figli. Ora, tutte queste attività si caratterizzano per il fatto di prevedere criteri oggettivi di successo: si può infatti valutarne il successo o l'insuccesso, rispetto alla quantità di impegno, di sforzo e di abilità di cui si è dato prova. È impegnandosi in questo genere di attività – ad esempio giocando in una squadra di calcio o cantando in un coro – che si può riuscire a scoprire quali sono i corretti indicatori del successo. Al contrario, ubriacarsi tutti i giorni è un genere di attività per cui mancano criteri oggettivi per decretare chi sia il migliore o il peggiore, e quindi per valutarne il successo. Allo stesso modo, tendiamo a giudicare attività segrete o svolte di nascosto come prive di senso, al punto che giustamente diffidiamo di coloro che agiscono dietro una cortina fumogena.

Si noti che tutto ciò presuppone che la proprietà di avere senso sia qualcosa di oggettivo. Si può benissimo condurre una vita significativa senza saperlo, o senza preoccuparsene. Viceversa, si può benissimo essere convinti, ma a torto, di condurre una vita significativa. Che un individuo soddisfi o meno i criteri di successo per una determinata azione non è affatto una questione di opinione. Un giocatore di *baseball* non è migliore di un altro perché alcuni sostengono che è così, o perché altri preferirebbero fosse così. Un giocatore viene giudicato in funzione delle sue *performance* sul terreno di gioco. È vero che, per varie ragioni, alcuni criteri oggettivi di successo possono risultare ingannevoli. Prendiamo un giovane artista ambizioso. La sua carriera ha successo. I suoi dipinti sono esposti regolarmente, perché si vendono molto bene. Ma egli non sa che vengono tutti acquistati da un ricco zio che, convinto che non abbia alcun talento, ha deciso di aiutarlo in questa maniera. Il pittore pensa di avere una vita piena di significato, ma si sbaglia.

Insomma, il fatto che qualcuno abbia o meno una vita piena di significato non dipende da ciò che credono lui o gli altri, ma da ciò che egli fa realmente, da ciò che riesce a realizzare; dalla forma che, grazie ai propri sforzi, riesce a dare alla propria vita e al mondo che lo circonda. In altri termini, non può esistere nessun *significato privato*. Una vita significativa, ora possiamo dirlo, è una vita che si basa su successi autentici, cioè su successi considerati tali secondo criteri pubblici di successo, onestamente e correttamente applicati sulla base di tutta la relativa informazione necessaria.

4. IL SIGNIFICATO DELLA VITA E L'ORDINE LIBERALE

Non solo le civiltà, ma anche le istituzioni, i programmi politici, i provvedimenti dei governi e i diversi tipi di ordinamento sociale possono essere valutati a seconda di quanto aiutino oppure ostacolino gli individui interessati a condurre una vita significativa. Ad esempio, per molto tempo le università hanno fornito agli studenti un utile strumento per condurre vite più significative. Se le arti liberali sono chiamate così, è proprio perché servono a educare esseri umani liberi, a differenza delle arti illiberali o servili, che si intraprendono per fini puramente economici. Lo scopo di un'educazione liberale è di preparare lo studente a confrontarsi con realtà più elevate. Le università possono, almeno in linea di principio, preparare gli studenti in modo che affrontino compiti difficili e acquisiscano gli strumenti necessari per concepire ricerche sempre più complesse, ambiziose e coraggiose. Le università possono insegnare agli studenti a condurre le loro vite come uomini liberi, coscienti del valore della verità, dell'onestà intellettuale e dell'impegno.

Ciò è possibile, però, solo nella misura in cui gli atenei impongono una dura selezione per il rilascio dei diplomi, e se concepiscono la loro missione come dedita alla ricerca della verità, in condizioni di massima apertura e libertà. Purtroppo è quasi superfluo dire che, negli ultimi tempi, le nostre università sono sempre più lontane da questo modello.

Consideriamo ora le civiltà in questa stessa prospettiva. Quale tipo di società è il più idoneo a permettere a coloro che vivono in essa di condurre vite significative? Una società in cui individui e gruppi hanno la massima libertà di concepire e realizzare i propri progetti. E una società in cui il legame fra un'azione e le sue conseguenze sia immediatamente chiaro, perché chi fa cose giuste viene ricompensato e chi fa cose sbagliate viene sanzionato. Questa definizione corrisponde più o meno alla società liberale come la descrive Hayek ne *La Società libera*: si tratta di una società basata sul primato del diritto, sulla proprietà privata e su un ordine di libero mercato, elementi che forniscono agli individui gli incentivi necessari per realizzare piani di azione liberamente scelti, con la garanzia di affrontare personalmente i rischi e le responsabilità delle attività che intraprendono.

Il libero mercato è un ambito dell'attività umana in cui esiste una misura oggettiva del successo, costituita dai profitti. L'impresa è quindi anch'essa un mezzo per individui e gruppi di condurre vite significative. Se l'ordine di mercato fornisce a quelli che vi partecipano la possibilità di condurre vite significative, è soprattutto perché ogni partecipante procura agli altri le risorse e i beni che gli permettono di vivere a loro volta vite significative. Il capitalista ci aiuta a realizzare i nostri obiettivi creando sistemi e strumenti e diffondendo idee grazie alle quali progetti ancora più complessi potranno essere concepiti e realizzati da ancor più persone e gruppi. In questo modo, si innesca, almeno in linea di principio, un circolo virtuoso: individui e istituzioni competono per trovare incessantemente nuovi modi che consentono a tutti di condurre vite ancora più significative, e, così facendo, promuovono un fine che nemmeno avevano in mente. In questo modo, l'ordine liberale tende a mettere a disposizione dell'umanità, in quantità sempre crescente, i mezzi che permettono agli individui di condurre vite piene di significato.

Il fulcro dell'ordine di mercato è il suo sistema di segnali. La continua fluttuazione dei prezzi di beni e servizi rende possibile il coordinamento spontaneo di progetti, in costante cambiamento, di un numero enorme di persone. Queste normalmente non comunicano direttamente tra loro, ma interagiscono col mondo dal proprio punto di vista locale, definendo e realizzando i propri progetti in maniera razionale, pur avendo una conoscenza della situazione globale sempre frammentaria e incerta. A volte,

beninteso, tale coordinamento fallisce. Molto spesso non riusciamo a realizzare i nostri progetti per ragioni che sfuggono al nostro controllo e che, talvolta, possono sembrarci sospette. Si è allora tentati di pretendere, in sostituzione dell'“anarchia” spontanea dei prezzi e dei profitti, una qualche forma di ordine sociale migliore, in cui i progetti dei singoli siano meglio coordinati tra loro, grazie ad una qualche autorità centrale di controllo. Tuttavia, come ha dimostrato Hayek, e prima di lui Mises, ogni forma di organizzazione che cerchi di realizzare una struttura sociale deliberatamente pianificata – che si tratti dell'uguaglianza per tutti o di privilegi speciali per alcuni – deforma il sistema segnaletico dei prezzi, conducendo così gradualmente all'impoverimento generale, alla corruzione e alla servitù. Il problema è proprio questi: si fatica a capire che non è possibile creare, con la sola forza di volontà, un ordine sociale migliore (ad esempio, un ordine in cui una parte maggiore dell'umanità possa condurre una vita significativa). Come rileva Hayek,

può darsi che il compito di gran lunga più difficile per la ragione umana sia proprio quello di comprendere razionalmente i propri limiti; ma questo è anche uno tra i compiti più importanti che essa si trova ad affrontare. È essenziale, per la crescita della ragione, che, come individui, ci inchiniamo a forze e obbediamo a principi che non possiamo sperare di capire completamente, ma dai quali dipendono il progresso e perfino la preservazione della civiltà⁵.

Da molto tempo si discute dei benefici, in termini di benessere materiale, che è lecito attendersi dall'ordine liberale. Molti mettono in discussione i suoi benefici morali. Ma ciò che abbiamo cercato di mostrare nelle pagine precedenti è che, indipendentemente dalle risposte che si possono dare a tali questioni, l'ordine liberale va difeso da un punto di vista del tutto differente: cioè, perché permette di massimizzare la possibilità che le persone conducano vite significative. Imporre alla società concezioni artificiali, in virtù della presunta conoscenza privilegiata di governanti e pianificatori, può solo compromettere proprio quelle caratteristiche dell'ordine liberale che lo distinguono così radicalmente dagli altri ordinamenti sociali.

5. Hayek 1944, p. 33; trad. it. p. 196.

BIBLIOGRAFIA

- Berman, Harold J. 1983, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, Cambridge (MA) (trad. it. *Diritto e rivoluzione: le origini della tradizione giuridica occidentale*, il Mulino, Bologna 2006).
- Hayek, F.A. von 1944, "Scientism and the Study of Society. Part III", *Economica*, New series, vol. 11, n. 41, pp. 27-39 (trad. it "Lo scientismo e lo studio della società", in Id., *Conoscenza, mercato, pianificazione*, il Mulino, Bologna 1988, pp. 97-210).
- 1960, *The Constitution of Liberty*, University of Chicago Press, Chicago (trad. it. *La società libera*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011).
- Nemo, 2001 "The Invention of Western Reason", in Berit Brogaard e Barry Smith (a cura di), *Rationality and Irrationality*, OBV-HPT, Vienna 2001, pp. 224-241.
- 2004, *Qu'est-ce que l'Occident?*, Presses Universitaires de France, Parigi (trad. it. *Che cos'è l'Occidente?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005).

Gli autori

DARIO ANTISERI

Dario Antiseri è membro del Comitato scientifico della Scuola Superiore di Altissimi del Collegio San Carlo di Modena. È autore, con G. Reale, del manuale *Storia della filosofia* (La Scuola, Brescia 1983, 2012) tra i più adottati e tradotto in diverse lingue. Tra le sue più recenti pubblicazioni si segnalano: *Trattato di metodologia delle scienze sociali* (UTET, Torino 1996); (a cura di), *Cattolici a difesa del mercato* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2005); (con G. Giorello), *Libertà. Un manifesto per credenti e non credenti* (Bompiani, Milano 2008); (con G. Vattimo), *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era post-moderna* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2008); (con S. Tagliagambe), *Filosofi italiani contemporanei* (Bompiani, Milano 2009); *Il liberalismo cattolico dal Risorgimento ai nostri giorni* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2010); *Laicità. Le sue radici, le sue ragioni* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2010); *Come si ragiona in filosofia* (La Scuola, Brescia 2010).

MARIE-CLAUDE BLAIS

Ricercatore di Filosofia presso l'Università di Rouen. Tra le sue più importanti pubblicazioni: "Le républicanisme français" e "Charles Renouvier", in *Dictionnaire de la République* (Flammarion, Paris 2002); *Au principe de la République. Le cas Renouvier* (Paris, Gallimard 2000); *La solidarité. Histoire d'une idée* (Gallimard, Paris 2007); (con D. Ottavi e M. Gauchet), *Pour une philosophie politique de l'éducation. Six questions d'aujourd'hui* (Fayard, Paris 2002); *Conditions de l'Éducation* (Stock, Paris 2008); (a cura di), Charles Renouvier, *Petit traité de morale à l'usage des écoles primaires laïques* (Bibliothèque philosophique de l'éducation, Paris 2003).

HANS BLOM

Professore di Filosofia politica all'Università Erasmo de Rotterdam in Olanda e all'Università di Potsdam in Germania. Ha svolto attività di insegnamento anche nelle Università di Cambridge e di Buenos Aires. È redattore capo della rivista *Grotiana*. Le sue più recenti pubblicazioni sono:

Sidney: Court Maxims (Cambridge University Press, Cambridge 1996); *Grotius and the Stoa* (Van Gorcum, Assen 2004); *Hobbes: The Amsterdam Debate* (Olms, Hildesheim 2001); *Monarchisms in the Age of Enlightenment* (University of Toronto Press, Toronto 2006); *Property, Piracy and Punishment. Hugo Grotius on War and Booty in De iure praedae* (Leiden, Brill 2009). Attualmente sta lavorando a una biografia intellettuale di Bernard de Mandeville.

LOÏC CHARLES

Professore di Economia all'Università di Reims Champagne-Ardenne in Francia, e ricercatore associato presso l'Institut National d'Etudes Démographiques. I suoi campi di studio riguardano la Storia dell'economia e del pensiero economico, con particolare riferimento al XVIII secolo in Francia e al tema della rappresentazione visiva (fotografie e immagini) in economia. Ha pubblicato numerosi articoli in riviste nazionali ed internazionali di storia e di economia. Ha inoltre curato le seguenti opere: *François Quesnay Oeuvres économiques complètes et autres textes* (INED, Paris 2005) e *Le cercle de Vincent de Gournay. Savoirs économiques et pratiques administratives en France au milieu du XVIIIe siècle* (INED [Institut National d'Etudes Démographiques], Paris 2011).

PATRICIA COMMUN

Allieva dell'ENS (École Normale Supérieure) Ulm-Sèvres, docente incaricata di civiltà tedesca all'Università di Cergy-Pontoise, ricercatrice all'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi. Autrice di *L'ordolibéralisme allemand. Aux sources de l'économie sociale de marché* (CIRAC/CICC, Parigi 2003) e di numerosi articoli sulla storia delle idee e delle politiche economiche tedesche del XX secolo.

RAIMONDO CUBEDDU

Professore ordinario di Filosofia Politica all'Università di Pisa, lavora su Karl Popper, Leo Strauss, la tradizione politica liberale e la Scuola austriaca di economia, la teoria delle istituzioni e le dottrine del diritto naturale. Tra i suoi libri: *Politica e certezza* (Guida, Napoli 2000); *Margini del liberalismo* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2003); *Legge naturale o diritti naturali?* (Istituto Acton, Roma 2004); (con Alberto Vannucci), *Lo spettro della competitività. Le radici istituzionali del declino italiano* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2006); *Le istituzioni e la libertà* (Liberilibri, Macerata 2007); *Tra le righe. Leo Strauss tra Cristianesimo e liberalismo* (Marco Editore, Lungro 2010); *La Chiesa e i liberalismi* (Ets, Pisa 2012).

ALBERT DE LANGE

Nato nel 1952 a Zwolle, in Olanda, ha studiato teologia protestante a Kampen. Dal 1986 al 1990 a collaborato con Musée Vaudois di Torre Pellice, curando gli atti del convegno internazionale sul tema “Glorieuse Rentrée” dei Valdesi (*Dall’Europa alle Valli valdesi*, Einaudi, Torino 1990). Dal 1990, risiede in Germania, dove continua la sua attività di storico. È autore di numerose pubblicazioni (www.albert-de-lange.de) sulla storia dei valdesi, tra le quali si segnalano: *Identità e libertà. Trecento anni di presenza valdese in Germania* (Claudiana, Torino 2000) e *Calvino, i Valdesi e l’Italia* (Claudiana, Torino 2009). È responsabile del sito: www.bibliographie-vaudoise.com.

ENZO DI NUOSCIO

Professore ordinario di Filosofia della scienza all’Università del Molise e docente di Metodologia delle scienze sociali alla LUISS “Guido Carli” di Roma. È autore di saggi su tematiche di epistemologia delle scienze sociali e di teoria politica, apparsi su riviste internazionali e in volumi collettanei italiani e stranieri. Tra i suoi più recenti libri si segnalano: (con R. Modugno) *Grandi liberali*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001; (con R. Boudon, P. Demeulenaere, K.-D. Opp) *Filosofia dell’azione e teorie della razionalità* (Luiss University Press, Roma 2004); *Tucidide come Einstein? La spiegazione scientifica in storiografia* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2005); *Il mestiere dello scienziato sociale. Un’introduzione all’epistemologia delle scienze sociali* (Liguori, Napoli 2007, trad. inglese, Bardwell Press, Oxford 2013); *Epistemologia del dialogo* (Carocci, Roma 2011).

DETMAR DOERING

Direttore del “Liberales Institut della Friedrich-Naumann Stiftung” di Potsdam. Ha studiato filosofia e storia all’Università di Colonia (Ph.D. di filosofia politica nel 1990) e all’University College di Londra. Ha pubblicato numerosi libri e articoli in riviste scientifiche internazionali, così come articoli giornalistici, su argomenti economici, politici e storici. In particolare si segnalano: (a cura di), *Readings in Liberalism* (Adam Smith Institute, Londra 1995); *Countering the Myth of Manchesterism: An Essay on Richard Cobden and the Free Trade Movement* (The Liberal Institute of the Friedrich-Neumann-Stiftung, Potsdam 2004); *Traktat über Freiheit* (Olzog Verlag, Monaco 2009). È membro della Mont Pelerin Society dal 1996.

JEAN-PIERRE DUPUY

Allievo dell’École Polytechnique di Parigi, Ingénieur Général des Mines. Professore emerito di Filosofia sociale e politica a l’École Polytechnique e

di Filosofia e letteratura e di Scienza politica all'università di Stanford in California. Membro dell'Académie des Technologies e membro onorario del Conseil Général des Mines in Francia. È presidente del Comité d'Éthique et de Déontologie de l'Institut français de Radioprotection et de Sécurité Nucléaire. Tra i suoi più recenti volumi: *The Mechanization of the Mind* (Princeton University Press, Princeton 2000); *Pour un catastrophisme éclairé* (Seuil, Parigi 2002); *Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après le 11 septembre* (Fayard, Parigi 2002); *La Panique* (Les Empêcheurs de penser en rond, Paris 2003); *Petite métaphysique des tsunamis* (Seuil, Paris 2005); *On the Origins of Cognitive Science* (The MIT Press, Cambridge (Mass.) 2009); *La Marque du sacré* (Flammarion, Parigi 2010); *Dans l'œil du cyclone* (Carnets Nord, Parigi 2009); *L'Avenir de l'économie. Sortir de l'économystification* (Flammarion, Parigi 2012).

GILBERT FACCARELLO

Professore all'Università Paris II "Panthéon-Assas", cofondatore e condirettore di *The European Journal of History of Economic Thought*. Tra le sue principali pubblicazioni: *Travail, valeur et prix: une critique de la théorie de la valeur* (Anthropos, Parigi 1983) e *The Foundations of Laissez-Faire* (Routledge, Londra 1999). Ha inoltre curato: *Studies in the History of French Political Economy* (Routledge, Londra 1998); (con Alain Béraud), *La Nouvelle Histoire de la pensée économique* (3 voll., La Découverte, Parigi 1992-2000); (con R. Sturn) "Studies in the History of Public Economics" (numero speciale) di *The European Journal of the History of Economic Thought*, 17, 2010; (con H.D. Kurz), *Handbook of the History of Economic Analysis* (3 voll. Edward Elgar, New York 2012)

FLAVIO FELICE

Professore ordinario di Dottrine economiche e politiche alla Pontificia Università Lateranense, dove dirige l'Area Internazionale di Ricerca "Caritas in Veritate". È Presidente del Centro Studi Tocqueville-Acton. Autore di diversi libri, tra i quali si segnalano: *Prospettiva "neocon". Capitalismo, democrazia, valori nel mondo unipolare* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2005); *Neo-con e teocon. Chi sono, cosa pensano, come vogliono cambiare la società* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2006); *L'economia sociale di mercato* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2008); *Persona, impresa e mercato. L'economia sociale di mercato nella prospettiva del pensiero sociale cattolico* (Lateran University Press, Roma 2010).

NILS GOLDSCHMIDT

Professore di Politica sociale all'Università delle Scienze applicate di Monaco di Baviera e Affiliated Fellow al "Walter Eucken Institute" di Friburgo,

in Brisgovia. Le sue ricerche riguardano soprattutto i legami tra economia ed etica, la politica sociale e la storia del pensiero economico. Riguardo alla storia del liberalismo, tra le sue pubblicazioni si segnala, in particolare, la cura dei seguenti volumi: (con M. Wohlgemuth), *Die Zukunft der Sozialen Marktwirtschaft* (Mohr, Tubinga 2004); (con Michael Wohlgemuth), *Grundtexte zur Freiburger Tradition der Ordnungsökonomik* (Mohr, Tubinga 2008); (con H.-H. Gander e U. Dathe), *Phänomenologie und die Ordnung der Wirtschaft* (Ergon Verlag, Monaco 2009).

GERD HABERMANN

Professore di Economia e di Scienze sociali all'Università di Potsdam. Direttore dell'*Unternehmerinstitut der ASU* (organizzazione di imprenditori indipendenti). Presidente della Fondazione Friedrich-August-von-Hayek di Germania e membro della Mont Pelerin Society. Tra le sue pubblicazioni vanno segnalate: (a cura di) *Philosophie der Freiheit. Ein Friedrich-August-von-Hayek-Brevier* (Ott-Verlag, Monaco 1999); *Richtigstellung. Ein polemisches Soziallexikon* (Olzog Verlag, Monaco 2006); (a cura di, con G. Schwarz, C. Aebersold Szalay), *Die Idee der Freiheit: Eine Bibliothek von Werken der liberalen Geistesgeschichte* (Institut für Management-, Markt- und Medieninformationen, Francoforte 2007); (con M. Studer) *Der Liberalismus - eine zeitlose Idee: Nationale, europäische und globale Perspektiven* (Olzog Verlag, Monaco 2011).

PAOLO HERITIER

Professore associato di filosofia del diritto alla Facoltà di diritto presso l'Università di Torino, è presidente dell'associazione "Polis". Tra le sue pubblicazioni si segnalano: *Ordine spontaneo ed evoluzione nel pensiero di Hayek* (Jovene, Napoli 1997); *L'istituzione assente* (Giappichelli, Torino 2001); *Urbe-Internet. La rete figurale del diritto* (Giappichelli, Torino 2003); (a cura di), *Problemi di libertà nella società complessa e nel Cristianesimo* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2006); (con E. Di Nuoscio), *Le culture di Babele. Saggi di antropologia filosofico-giuridica* (Medusa, Milano 2008); *Società post-hitleriane?* (Giappichelli, Torino 2009), *Estetica giuridica* (2 voll., Giappichelli, Torino 2012).

JESÚS HUERTA DE SOTO

Professore di Economie politica presso l'Università "Rey Juan Carlos" di Madrid. Economista e giurista, è tra i principali esponenti viventi della Scuola austriaca di economia. Gli sono stati attribuiti numerosi riconoscimenti internazionali, tra i quali, l'"Adam Smith Reward" (2005), il "Franz Cuhel Memorial Prize for Excellence in Economic Education" (2006), il "Gary G.

Schlarbaum Prize for Liberty” (2009). Gli sono state inoltre conferite diverse lauree *honoris causa*. La sua bibliografia può essere consultata sul sito: www.jesushuertadesoto.com. Tra i suoi libri, si segnalano: *Money, Bank Credit and Economic Cycles* (Ludwig von Mises Institute 2006, Auburn (Alabama) 2009); *Socialism, Economic Calculation and Entrepreneurship* (Edward Elgar, New York 2010); *The Austrian School. Market Order and Entrepreneurial Creativity* (Edward Elgar, New York 2008, 2010); *The Theory of Dynamic Efficiency* (Routledge, Londra 2008, 2010).

GUIDO HÜLSMANN

Professore di economia presso l'Università d'Angers in Francia e *Senior Fellow* al Ludwig von Mises Institute. Tra le sue pubblicazioni si segnalano: (a cura di) *L'Homme libre. Mélanges en l'honneur de Pascal Salin* (Les Belles Lettres, Parigi 2006); *Mises: The Last Knight of Liberalism* (Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2007); (a cura di) *L'homme, l'économie et l'Etat* de Murray Rothbard (5 voll., Editions Coquelin, Parigi 2007); (a cura di) *Property, Freedom, and Society: Essays in Honor of Hans-Hermann Hoppe* (Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2009); *L'etica della produzione di moneta* (Edizioni Solfanelli, Chieti 2011).

ALAIN LAURENT

Filosofo, saggista ed editore, dirige le collane “Bibliothèque classique de la liberté” et “Penseurs de la liberté” delle edizioni Les Belles Lettres. Tra i suoi libri: *Storia dell'individualismo*, tr. it. il Mulino, Bologna 1994; *Grands courants du libéralisme* (Colin, Parigi 1998); *La philosophie libérale* (Les Belles Lettres, Parigi 2002, opera premiata dall'Académie française); *Le libéralisme américain. Histoire d'un détournement* (Les Belles Lettres, Parigi 2006). Tra i suoi ultimi lavori si segnalano: *La société ouverte et ses nouveaux ennemis* (Les Belles Lettres, Parigi 2008); *Ayn Rand. La passion de l'égoïsme rationnel* (Les Belles Lettres, Parigi 2011); (con V. Valentin), *Les penseurs libéraux: l'anthologie* (Les Belles Lettres, Parigi 2012).

MICHEL LETER

Ha insegnato al Collegio internazionale di filosofia, presso l'Università Paris II e all'Istituto di studi politici di Parigi. Dopo aver ricevuto un incarico al Ministero dell'Educazione nazionale, ha pubblicato *Lettre à Luc Ferry sur la liberté des universités* (Les Belles Lettres, Parigi 2004). Studioso di Frédéric Bastiat, di cui ha curato la pubblicazione dei *Sophismes économiques* (Les Belles Lettres, Parigi 2005), ha inoltre pubblicato: (a cura di) É. Laboulaye *Le Parti libéral: son programme et son avenir*, suivi de *La*

liberté de l'enseignement et les projets de loi de M. Jules Ferry (Les Belles Lettres, Parigi 2007).

PIERRE MAGNARD

Professore emerito di Storia della filosofia all'Università Parigi IV-Sorbonne. Eletto nel 1981 nel comitato nazionale del CNRS, di cui è stato presidente dal 1986 al 1991. Autore di più di venticinque volumi e di circa duecento articoli su riviste scientifiche. Tra i suoi principali lavori si segnalano: *Le Dieu des philosophes* (2^e éd., La Table Ronde, Parigi 2006), *Pourquoi la religion* (Colin, Parigi 2006) *Pascal, la clé du chiffre* (4^e éd., La Table Ronde, Parigi 2007), *Questions à l'humanisme* (2^e éd., Le Cerf, Parigi 2011). Ha inoltre tradotto e curato *Le livre des opposés* (Vrin, Parigi 1983) e di N. de Cues, *Triologus de Possest* (Vrin, Parigi 2006), di Ch. de Bovelles *Le livre du Sage* (2^e éd., Vrin, Parigi 2010), *Le livre du néant* (2^e éd., Vrin, Parigi 2012) e *La Docte ignorance* (Garnier-Flammarion, Parigi 2012). Per l'insieme delle sue opere gli è stato conferito il "grand prix" dall'Académie française.

JOSÉ MARIA MARCO

Professore di lingua e cultura spagnola all'Università Pontificia Comillas di Madrid, ricercatore ospite alla Georgetown University di Washington nel 2004-2005. Collabora regolarmente a *La Gaceta de los Negocios*, *Libertad Digital*, *La Razon* e al programma *La Mañana* della radio spagnola COPE. Svolge inoltre attività di collaborazione con la *Revista de Occidente*, il *Moticiero de las Ideas* e i *FAES Quadernos de pensamiento político*. Le sue più importanti pubblicazioni sono: *La libertad traicionada. Siete ensayos españoles* (Planeta, Barcellona 1997); *Azaña. Una biografía* (Planeta, Barcellona 1998); (a cura di), *Genealogia del liberalismo español* (FAES, Madrid 1998); *Francisco Giner de los Rios. Pedagogia y poder*, Peninsula, Barcellona 2002; *La nueva revolución americana* (Ciudadela, Madrid 2007).

ANTONIO MASALA

Ricercatore di Filosofia Politica all'IMT Alti Studi Lucca, lavora sull'evoluzione della teoria liberale contemporanea, sul pensiero libertario, sui processi di globalizzazione e di transizione nelle società contemporanee. Ha scritto *Il liberalismo di Bruno Leoni* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2003) e curato raccolte di saggi di e su questo autore. Tra i suoi lavori più recenti: "Morte presunta e resurrezione incerta della Filosofia Politica nel Novecento", *Il Politico*, 2009; (con C. Cordasco e R. Cubeddu), "Diritto naturale o evolucionismo? Problemi aperti nella Scuola Austriaca", in *Nuova Civiltà delle Macchine*, 1-2, 2011; *Margaret Thatcher e i paradossi di una leadership liberale*,

in G. Orsina (a cura di), *Leadership e culture politiche nell'Europa degli anni '80* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2012).

GÉRARD MINART

Allievo dell'Ecole supérieure de journalisme di Lille, è stato redattore capo e vice-presidente del direttivo del quotidiano di Lille *La Voix du Nord*. Attualmente è impegnato nella redazione di biografie di personaggi storici che si sono distinti per il loro impegno a favore della libertà. Le sue principali pubblicazioni sono: *Pierre Daunou, l'anti-Robespierre* (Privat, Parigi 2001); *Les opposants à Napoléon* (Privat, Parigi 2003); *Frédéric Bastiat, le croisé du libre-échange* (L'Harmattan, Parigi 2004); *Clemenceau journaliste* (Parigi, L'Harmattan 2005); *Jean-Baptiste Say, Maître et pédagogue de l'Ecole française d'économie politique libérale* (Ed. de l'Institut Charles-Coquelin, Parigi 2005); *Actualité de Jacques Rueff, le plan de redressement de 1958, une réussite du libéralisme appliqué* (Ed. de l'Institut Charles Coquelin, Parigi 2007); *Armand Carrel, l'homme d'honneur de la liberté de la presse* (L'Harmattan, Parigi 2011).

ROBERTA ADELAIDE MODUGNO

Roberta Adelaide Modugno, insegna Storia delle dottrine politiche presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Roma Tre. Vincitrice del National Endowment for Humanities (1996) del governo americano e Fellow del Ludwig von Mises Institute (Auburn, USA). Tra le principali pubblicazioni, oltre a diversi articoli e saggi, si ricordano: *Murray N. Rothbard e l'anarco-capitalismo americano* (Rubbettino, Soveria Mannelli 1998); *Mary Wollstonecraft. Diritti umani e Rivoluzione francese* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2002); (con D. Gordon), *Individualismo metodologico: dalla Scuola austriaca all'anarco-capitalismo* (Luiss Edizioni, Roma 2004). Ha curato, inoltre, la raccolta di scritti inediti, *Rothbard versus the Philosophers. Unpublished Writings on Hayek, Mises, Strauss and Polanyi*, Ludwig von Mises Institute, (Auburn (Alabama) 2009).

JOSÉ MANUEL MOREIRA

Professore di Scienze sociali e politiche all'Università di Aveiro, in Portogallo, dove è anche responsabile del Master in "Gestione pubblica". Ha contribuito alla riscoperta e alla diffusione in Portogallo di tre temi essenziali: l'etica economica e imprenditoriale, la tradizione austriaca di economia e infine l'analisi economica della politica. È autore di una dozzina di opere e di un centinaio di articoli scientifici. È membro della Mont Pelerin Society. Tra le sue pubblicazioni: *Liberalismos: entre o conservadorismo e o socialismo* (Pedro Ferreira, Lisbona 1996); *A Contas com a Ética Empresarial* (Principia,

Cascais 1999); *Ética, Democracia e Estado. Para uma Nova Cultura da Administração Pública* (Principia, Cascais 2002); (a cura di) *Cidadania Virtual e Democratização Electrónica* (Principia, Cascais 2005).

ROBERT NADEAU

Professore presso il Dipartimento di Filosofia dell'Université du Québec a Montréal, i suoi ambiti di ricerca riguardano principalmente la teoria della conoscenza, la filosofia della scienza, l'epistemologia dell'economia e, più in generale, la filosofia delle scienze sociali. Tra le sue numerose pubblicazioni: *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie* (Presses Universitaires de France, Parigi 1999) e la cura di un ampio studio dedicato alla storia delle teorie della conoscenza: *Philosophies de la connaissance* (Presses de l'Université Laval & Librairie Philosophique J. Vrin, Québec & Parigi 2009). Ha inoltre diretto molte ricerche e curato molti altri libri e numeri speciali di riviste, ed è autore di più di sessanta articoli di riviste e saggi in volumi collettanei.

PHILIPPE NATAF

Direttore di ricerca all'Università Paris-Dauphine, docente di gestione finanziaria all'Università Paris VI (Istituto di statistiche). Esperto di questioni finanziarie, monetarie, bancarie e delle fluttuazioni congiunturali. Presidente dell'Institut Charles-Coquelin, responsabile editoriale delle pubblicazioni dello stesso Istituto. Tra i suoi libri: *Competitive Money and Banking, Greenwich* (Committee for Monetary Research and Education, Connecticut 1982); *An Inquiry Into the Free Banking Movement in Nineteenth Century France, with Particular Emphasis on Charles Coquelin's Writings* (William Lyon University, San Diego 1987); prefazione a Y. Guyot, *La Tyrannie collectiviste* (Les Belles Lettres, Parigi 2005).

PHILIPPE NEMO

Professore di Scienze sociali e politiche presso l'École Supérieure de Commerce (ESCP Europe). Direttore scientifico del Centre de Recherche en Philosophie économique (CREPHE). Tra le sue pubblicazioni si segnalano: *La Société de droit selon F.A. Hayek* (Presses Universitaires de France, Parigi 1988); *Pourquoi ont-ils tué Jules Ferry?* (Grasset, Parigi 1991); *Le Chaos pédagogique* (Albin Michel, Parigi 1993); *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge* (Presses Universitaires de France, Parigi 1998); *Job et l'excès du mal* (Albin Michel, Parigi 2001, trad. it. Città Nuova, 2010); *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains* (Presses Universitaires de France, Parigi 2002); *Qu'est-ce que l'Occident?* (Parigi, Presses Universitaires de France, 2004, trad. it.,

Rubbettino, Soveria Mannelli 2009); *Les deux Républiques françaises*, (Presses Universitaires de France, Parigi 2007); *Le chemin de musique* (Presses Universitaires de France, Parigi 2009); *La régression intellectuelle de la France* (Texquis, Parigi 2011); *La France aveuglée par le socialisme* (Bourin, Parigi 2011); *La belle mort de l'athéisme moderne* (Presses Universitaires de France, Parigi 2012).

JOHAN NORBERG

Titolare di un master di storia delle idee all'Università di Stoccolma, è Senior Fellow all'Istituto di Bruxelles "Centre for the New Europe". È autore di molti libri sui diritti dell'uomo, il liberalismo e l'economia di mercato. Ha pubblicato *In Defense of Global Capitalism* (Cato Institute, Washington 2003), manifesto sulla globalizzazione che è già stato pubblicato in una ventina di Paesi. Maggiori informazioni a: <http://www.johannorberg.net>.

JEAN PETITOT

Allievo dell'École Polytechnique, è direttore di studi all'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi. È stato direttore del Centro di ricerca in epistemologia applicata dell'École Polytechnique di Parigi (CREA). Matematico e filosofo, dedica le sue ricerche ai modelli di auto-organizzazione morfologica, ai sistemi cognitivi e all'epistemologia. Autore di più di 300 articoli e studi ha pubblicato nove opere tra cui *Morphogenèse du sens* (Presses Universitaires de France, Parigi 1985); *Physique du sens* (Éditions du CNRS, Parigi 1992); *Morphologie et Esthétique* (Maisonneuve et Larose, Parigi 2004); *Neurogéométrie de la vision* (Ecole Polytechnique-Ellipses, Parigi 2008); *Per un nuovo illuminismo. La conoscenza scientifica come valore culturale e civile* (Bompiani, Milano 2009, trad. it. F. Minazzi); *Cognitive Morphodynamics. Dynamical Morphological Models of Constituency in Perception and Syntax* (Peter Lang, Berna 2011). È membro dell'Académie Internationale de Philosophie des Sciences e della Società di Studi Valdesi. Sito internet: <http://jean.petitot.pagesperso-orange.fr/index.html>.

RALPH RAICO

Professore emerito di Storia europea al Buffalo State College di New York. Si è dedicato soprattutto allo studio della storia del liberalismo. Ha tenuto conferenze negli Stati Uniti, in Canada e in Europa orientale ed occidentale. Tra i suoi libri si segnalano, *Die Partei der Freiheit Studien zur Geschichte des deutschen Liberalismus* (Lucius & Lucius, Monaco 1999); *Great Wars and Great Leaders: A Libertarian Rebuttal* (Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2010); *Classical Liberalism and the Austrian School* (Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2010).

LUCA MARIA SCARANTINO

Docente di Filosofia e Politica della Cultura presso l'università IULM di Milano. I suoi lavori sono dedicati alla filosofia italiana del Novecento e in particolare alla tradizione del trascendentalismo o razionalismo critico. A partire da queste tradizioni di pensiero ha sviluppato un'analisi di alcune dinamiche intersoggettive fondamentali (persuasione, violenza, identità, interculturalità). Autore di oltre 70 pubblicazioni, è segretario generale della Federazione Internazionale delle Società Filosofiche e condirettore, con Maurice Aymard, della rivista *Diogenes*. Home page: Page web: <http://www.cipsh.org/people/scaranti>.

JOSEF ŠÍMA

Professore di Economia e presidente del CEVRO Institute di Praga. Ha tradotto in ceco più di dieci libri, tra i quali *Human Action* di L. von Mises, *Man, Economy and State, Power and Market* e *The Ethics of Liberty* di M. Rothbard e *The Money Mischief* di M. Friedman. È stato fondatore ed è direttore della rivista *New Perspectives on Political Economy*. Presiede la *Prague Conference on Political Economy*, uno dei più importanti gruppi di studiosi austriaci e difensori del libero mercato dell'Europa centrale. Inoltre, è Czech Senior Fellow del Cobden Center (UK) e Adjunct Scholar al Ludwig von Mises Institute (US). Ha pubblicato una dozzina di articoli su riviste scientifiche e divulgative e alcuni libri, tra i quali, *Market in Time and Space* (Liberální Institute, Praga 2000) e *Introduction to the Logic of Social Action. Law and Economics Primer* (University of Economic Press, Praga 2004).

BARRY SMITH

Professore di Filosofia, Neurologia e Informatica presso l'Università di Buffalo di New York, dal 1993. Redattore capo, dal 1991, della rivista *The Monist. An International Journal of General Philosophical Inquiry*. È autore di numerosi lavori su temi riguardanti l'ontologia e le sue applicazioni, soprattutto nel campo della biologia, medicina e dell'intelligence militare. I suoi più importanti libri sono: (a cura di) *Parts and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology* (Philosophia Verlag, Monaco 1982, 2001); (con Wolfgang Grassl) (a cura di), *Austrian Economics: Historical and Philosophical Background* (New York University Press, New York 1986); (con Hans Burkhardt) (a cura di), *Handbook of Metaphysics and Ontology* (Analytica (Philosophia Verlag, Monaco 1991)); (a cura di), *Philosophy and Political Change in Eastern Europe* (Hegeler Institute, La Salle (Illinois) 1993); *Austrian Philosophy: The Legacy of Franz Brentano* (Open Court, Chicago 1994).

PHILIPPE STEINER

Professore di Sociologia all'Università Parigi-Sorbonne e membro de l'Institut universitaire de France. I suoi lavori riguardano soprattutto la storia delle scienze sociali in Francia e la sociologia economica. Di recente ha pubblicato: *La transplantation d'organes: un commerce nouveau entre les êtres humains* (Gallimard, Parigi 2010); *Durkheim and the Birth of Economic Sociology* (Princeton University Press, Princeton 2011).

VIKTOR J. VANBERG

Professore emerito di scienze economiche a l'Università di Friburgo, in Brisgovia, ed ex direttore dell'Institut Walter-Eucken di Friburgo. Tra le sue pubblicazioni, si segnalano: *Die Zwei Soziologien* (Mohr, Tubinga 1975); *Markt und Organisation* (Mohr, Tubinga, 1982); *The Freiburg school: Walter Eucken and ordoliberalism* (Walter-Eucken-Institut, Friburgo 2004) *Rules and Choice in Economics* (Routledge, Londra e New-York 1994); *The Constitution of Markets* (Routledge, Londra e New-York 2001); *Wettbewerb und Regelordnung* (Mohr, Tubinga 2009); *Hayek Lesebuch* (Mohr, Tubinga 2011).

HENK TE VELDE

Professore di Storia dei Paesi Bassi all'Università di Leida. Fino al 2005 era professore di Storia della cultura politica all'Università di Gröningen. Ha scritto sulla cultura parlamentare, sui partiti politici, sul nazionalismo, sul liberalismo e sui leader politici dei Paesi Bassi. Ha pubblicato: *Het theater van de politiek* (Rede, Amsterdam 2003); *Stijlen van leiderschap. Person en politiek van Thorbecke tot Den Uyl* (Rede, Amsterdam 2002) (a cura di, con D. Bos, M. Ebben), *Harmonie in Holland. Het poldermodel van 1500 tot nu* (Bert Bakker, Amsterdam 2007).

MICHAEL WOHLGEMUTH

Professore presso l'“Istituto Walter Eucken” di Friburgo, in Brisgovia. Ha svolto attività di ricerca e di insegnamento presso al Max-Planck-Institut (Iena), alla George Mason University (Fairfax), alla New York University, all'Università Witten/Herdecke e all'Università Erfurt. Ha pubblicato opere sulla nuova economia istituzionale, sulla scuola della *Public Choice*, sull'economia austriaca, con applicazioni ai problemi di riforma costituzionale, della globalizzazione e dell'integrazione europea.



Finito di stampare nel mese di gennaio 2013
da Rubbettino print
per conto di Rubbettino Editore Srl
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro)
www.rubbettinoprint.it